

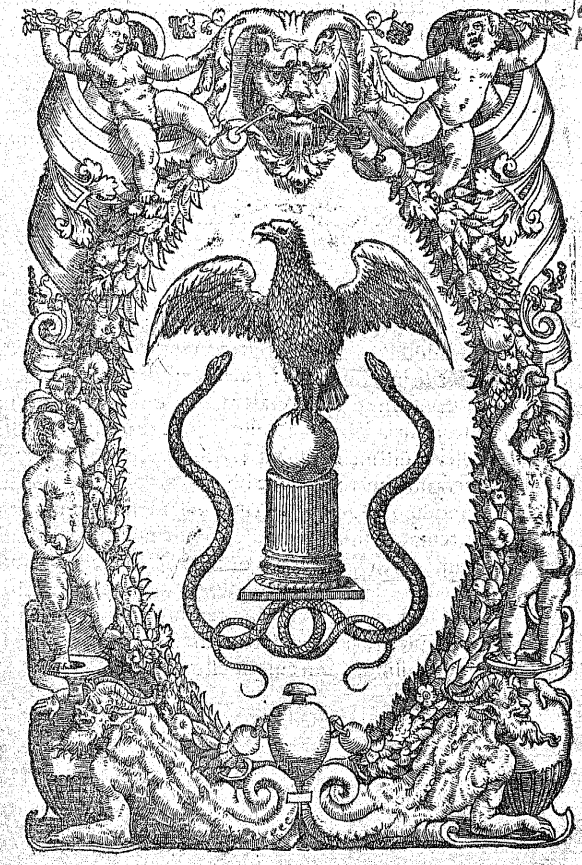
Alcarr. Jo. Juan Bap. Capuchino de
D. N. 1781.

DVRANDI A SAN-
CTO PORTIANO, IN SENTEN-
TIAS THEOLOGICAS PETRI
LOMBARDI COMMEN-
TARIORVM
LIBRI QVATVOR.

*Primum quidem per Nicolaum à Martimbos, excimium Nauar-
rensis Collegij Theologum, nunc vero denuo per alios quosdam
non inferioris notæ Doctores quanta fieri potuit
cura diligentiaque emendati.*

Vnâ cum Autoris Vita, & copiosissimo decisionum
omnium Indice,

*Mariano Arguiz leonardillo
Moij. Sison alonso de la Cruz
Saliz. queresada de la Cruz
Lombardij. non bene igno-
tor. S. y. Ray. de los
Jo. de la Cruz
Lombardij.*



UNIVERSITATIS
GRANATAE
A
10
64

UNIVERSITATIS
GRANATAE

2 400 50
MADE IN SPAIN

LVGDVNI,
APVD GVLIELMV M ROVILLIV M.
SVB SCVTO VENETO.

*No tiene qd corregir este
Libro conforme al capitulo
tercio de las leyes de 1601*
M. D. LXXIII.
J. D. abal

Al com.^o D. Juan Bat. de Apud e nos etc
D. N. 1781.

DVRANDI A SAN-
CTO PORTIANO, IN SENTEN-
TIAS THEOLOGICAS PETRI
LOMBARDI COMMEN-
TARIORVM
LIBRI QVATVOR.

*Primum quidem per Nicolaum à Martimbos, excimium Nauar-
rensis Collegij Theologum, nunc verò denuo per alios quosdam
non inferioris notæ Doctores quanta fieri potuit
cura diligentiaque emendati.*

Vnà cum Autoris Vita, & copiosissimo decisionum
omnium Indice,

*Noticia de algunas de las
Notas de las sesiones de la
Sala de Teología de la
Universidad de Granada
en el día 20 de Mayo de 1781.
D. Juan Bat. de Apud
Comis.*



UNIVERSITATIS
GRANATAE
A
10
64

UNIVERSITATIS
GRANATAE

LVGDVNI.
APVD GVLIELMV M ROVILLIV M.
SVB SCV TO VENETO.

*No tiene qd corregir este
libro conforme al original
de la casa de...
M. D. LXXIII.
D. a. Gab.*



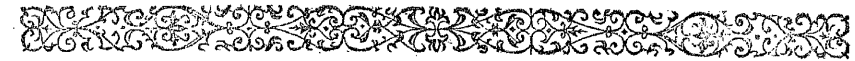
EX IOANNE TRITTEHEMIO
abbate Spanhelmenfi in catalogo scriptorum
ecclesiasticorum.



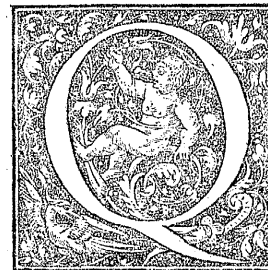
VRANDVS de sancto Portiano, ordinis fratrum prædicatorum, & postea, ut ferunt, Aniciensis ecclesiæ episcopus, vir in diuinis scripturis studiosus & eruditus, atque in philosophia non infimè doctus, ingenio promptus, & clarus eloquio, declamator sermonum egregius, scriptorum sancti Thomæ Aquinatis primò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

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

Cætera quæ composuisse dicitur, ad notitiam meam adhuc non venerunt. Claruit sub Ioanne Papa 22. & Ludouico Imp. 4. Circiter annum Domini 1318. Hæc ille, Cæterum Durandus præfatur se in scholis sacri palatij, veritatem scripturæ sacræ docuisse, & per sedem apostolicam ad episcopalem dignitatem promotum, & libr. 4. dist. 13. quæst. 3. restatur se in curia Romana longo tempore stetit, & adhuc ibidem quum hæc scriberet, fuisse, & distinc. 24. quæst. 3. Aniciensi ecclesiæ præfuisse. Huius meminit Raphaël Volaterranus antropologiæ lib. 21. Inter illustres Dominicani ordinis viros, in hunc ferè modum, Durandus scripsit in sententias commetarios Thomæ Aquinatis, cuius ferè tempore fuit prius adfertor, deinde quadam palinodia impugnator, verum à quodam postea huius etiam ordinis Durandello palam impugnatus. Ioannes Gerson Parisiensis Cancellarius theologis apud Nauarram studentibus, huius lectionem consuluit Doctoris, ut inquit ille, resolutissimi, qui que super sententias purius & solidius conscripserit, in ea præsertim theologiæ parte, quæ inter scholasticos versatur. Qua in re, ut illi, ita suum cuique esto iudicium.



NICOLAUS A MARTIMBOS
GVLIELMO RVZEO, ET IACOBO
A PRATO APVD INCLYTAM, ET
REGIAM NAVARRAM BVRSARIIS,
ex Theologorum ordine fidelissimis amicis
S. D.



QVVM ut Cato ad perdiscendas literas Græcas, ita ego ad studium Theologicum serò accessissem, amici optimi, & cum doctissimis viris aequalibus meis conferri me oportere intelligerem, faciendum esse iudicavi, ut labore improbo id aliqua ex parte contingerem, quod neque industriâ vlla mea, neque ingenio consequi me posse cognoscebam. Verum istum ardorem animi restinxerunt, & iam bene

currere incipientem propemodum reuocauerunt nascentes quotidie ex deprauatis codicibus noua molestia, cum singulis ferè locis hesitandum mihi esset, & locorum viarumq; ignaro in ipso medio cursu subsistendum. Nam (ut reliquos doctores prætermittam, qui Theologiam pro more, Academicorum tractauerunt,) certè vnus Durandus aut negligentia, aut maleuolentia eorum, in quorum manus inciderat, scaturiebat tam multis mendis, ut nemini credibile videri possit, nisi qui repositos locos, & ad vetustissimorum codicum fidem restitutos, & recognitos diligenter animaduernerit. Ego enim in ista animi cura, ac sollicitudine, adij nobilissimas huiusce Academiae bibliothecas Nauarricam, & Victorinam, è quibus exemplaria accepi certè antiqua, & emendata, præterea consului viros ex Theologorum ordine doctissimos, qui ante me Durandum diligentissimè legerant, & emendauerant pluribus in locis, quorum opera & labore dicere non possum quantum fuerim adiutus, ita amicè ac Christianè pro dignitate sui ordinis fauerunt ingredientibus eadem pericula, quibus cum sua magna laude fuerant antea perfuncti. Atque istud mearum vigiliarum opus dum cudebam mihi, cudebam & vobis, quos in albo amicorum habebam precipuos, neque, ut in apertum aliquando veniret, sperabam (non enim est tale, ut in arce poni possit, quasi minerua illa Phidia) quum multi ad me venerunt, qui me opportunè, importunèque rogarent, ut multorum in seruirem commodis, qui admonerent, meminissim non mihi me, sed patria, communibusque amicis esse natum, qui denique liberiùs exprobrarent, nefarium esse me si amicis crudelem, si miseris superbum, si mea conditionis, & ordinis ho-

M VLLIVON
1911
392

minibus non adesset. Nec verò dicendo tantum proficere potui, ut acciperent excusationes meas, nec quum adducerem occupationes quotidianas, & maximas difficultates concertationum nostrarum, quas quotidie inibamus, potui impetrare aliud, quàm ut eorum voluntati parerem, qui iustissimam (ita enim dicebant) postulationem adferrent. Quare quum in istam necessitatem essem adductus, opus typographo emittendum tradidi, cuius fide, ac diligentia sperabam in hominum manus quàm emendatissimum venire, sed longè aliter res euenit, quàm expectabam. Nam post eas responsiones, quas apud Sorbonam feci, mihi nouus labor subeundus fuit, & relegendus Durandus totus, quem ego tum minùs emendatum offendi, quam initio acceperam. Et quoniam precipitabatur editio, coactus sum errores recognitos ad calcem indicis adscribere, unde diligens lector emendationem quareret. Atq; hìc quicquid est à me factum, amici optimi, volui sub vestro nomine apparere, ut ex consilio viri sua etate doctissimi, & clarissimi Theologi D. Ioan. Gerson Cancellarij Parisiensis, in perlegendò Durando nunc aliquantulum emendatiore, bonas horas collocetis, istis temporibus presertim, quibus ingenia vestra diligenti meditatione in isto genere studiorum exercenda sunt, quo fortioribus animis, & magis fidentibus ad eas pugnas accedatis, quæ vobis ante istos annos duos cum aequalibus vestris sunt publicè suscipienda.

Quod ut accuratè faciatis hortor, & (si amicitia nostra patitur) etiam vehementer oro, de ipso auctore hoc unum dicere ausus, ab illo

Theologiam non spinosè, sed tamen acutè esse tractatam, ut eum doctum virum, & solerti ingenio fuisse appareat. Ex inclyta, & Regia

Navarra, Nonis Martijs,

Anno à natiuitate

Domini.

M. D. XLIX.

INDEX COMMENTARIORVM DVRANDI IN SENTENTIAS THEO- LOGICAS PETRI LOMBARDI COPIOSIS.

Primus, cuius primus numerus solum, secundus columnam,
tertius uerò numerum indicat.



A B A S non subest in omnibus episcopo, licet papa sit subditus. fol. 179. col. 4. num. 12
Abbas, prior, & decanus, an possint ferre sententiam excommunicationis. 300.2.7
Ablatius aliquando constituitur in ratione effectus formalis, ut pater diligit se sp. 75.3.13
Abraham tantum meruit in suo matrimonio, quantum Ioannes in continentia sua. 316.2.2
Absoluta in diuinis que sint. 78.1.39
Absolutio an ab vno & eodem facienda sit. 298.2.8.9.10.11.12
Absolutionem culpæ directè nunquam sibi resinet Romana ecclesia. 308.4.5.6
Absolutionis forma Leonis papæ non est indicatiua, sed optatiua. 308.3.7
Absolutio sacramentalis nõ fit per manuum impositionem. ibid. 8
Abstractiue an deus cognoscat. vide deus. & 1.1.3
Abstractius notitia dei vide Notitia.
Abstractum & concretum an differant in creaturis. 78.4.5
An prædicentur de se inuicem. 80.1.3.4
Abstractio proprietatem relatiuarum quomodo potest fieri in diuinis. 184.4.7
Abusus non quilibet deo peccatum mortale. 323.1.5
Acceptum dicitur deo dupliciter, scilicet vt remunerabile præmio æterno vt temporali, sicut bonum opus factum in peccato. 290.4.10
Acceptio personarum non est quando pro diuersis causis inæqualibus puniuntur aliqui inæqualiter. 306.4.6
Quid sit in deo. 287.2.7
Ascensus solis ad nos est duplex. 137.3.7
Ascensus solis diurnus est maximè proportionatus, licet non proprius. 137.4.7
Accusatio quæ fit ad obseruandum bonum commune & iustitiam fit in iudicio, non sic autem de correctione. 303.3.7
Accusatio matrimonij in gradu prohibito primò debet fieri per consanguineos, & deinde per extraneos si desint consanguinei. 337.2.4.10
Accusatio matrimonij aliquando fit cum inscriptione & obligatione ad poenam talionis. ibidem. 10
Accidens connaturale inferiori speciei non oportet esse connaturale superiori. 144.4.14
Accidens qualiter sit entitas. 76.3.14
Accidens potest esse sine subiecto supernaturaliter, & tunc effect creatio. 107.4.10
Accidens ab agente naturali potest produci sine subiecto deo coadiuuante. 110.3.27
Accidens corporale non potest esse sine angelo. 109.2.20
Accidens perfectit solum subiectum immediatè, sic quod ex vniõne nihil redundet, nec res, nec modus. 79.1.10
Accidenti merè accidentaliter conuenit esse in alio. 181.4.7
Accidens non potest simul esse in diuersis subiectis creatis, licet bene eadem natura substantialis in creatis subiectis. 183.3.17
Accidentia plura solo numero differentia non possunt esse in eodem subiecto. ibidem. 20
Accidens superioris naturæ non magis dependet quàm accidens inferioris. 184.4.11
Accidentia solum recipiunt duplicè differentia nominu. 183.4.1
Accidens duplex est, & quod est per accidens ab arte dimittitur. 251.1.26
Accidentia aliqua sunt absoluta, & aliqua respectiua, & eorum diffinitio & differentia. 278.1.3
Accidens respectiuum nullo modo potest esse sine suo fundamento. ibidem.
Accidens absolutu deus potest facere sine subiecto. ibi. 2.9. & 10
Accidentia euaristia idem esse habent quod prius habebant, & idem agere. 278.4.8
Accidens habens partes extensas secundum vnã partem potest esse in subiecto, & secundum aliam non. 279.2.8
Actio in creaturis denominatio est producens à producto. 17.1.10
Actiois difformitas potest contingere triplici de causa. 5.1.7
Actio attribuitur supposito, & non natura, licet idem sint rea-

liter, quia suppositum significat, vt quod agit, & natura vt quo. 77.3.34
Actio diuina an assimiletur illuminationi. 98.2.8
Actio dei & operatio, aut factio nõ dicitur propriè actio. 108.1.9
Actio realis est eadem cum suo termino. 108.5.21
Actio naturalis præsupponit subiectum tanquam aliquid existens, non autem est sic de creatione. ibidem.
Actio naturalis supponit subiectu, & p. ducto terminu. 108.3.21
Actio eadè est creationis reru, & cõseruationis earum. 108.2.19
Actio momentanea non potest esse æterna. 107.3.7
Actiois seu factiois quatuor modi. 108.2.15
Actio quæ mensuratur nuncstante potest coexistere suo agenti. 108.3.20
Actio non habens subiectum, neque terminum à quo non potest dici infinita. 110.3.24
Actio creaturæ nõ de necessitate supponit subiectum. 110.2.19
Actio sine motu est eadem cum termino producto, nisi quod includit respectum ad producentem. 10.4.33
Actio eadem non potest esse à duobus agentibus immediatè, nisi illis sit eadem virtus numero. 111.3.12
Actio quæ non excedit virtutem speciei agentis, sufficienter elicitor à sola virtute suæ speciei. ibid. 11
Actio eadem potest esse à duobus immediatè ab vno, mediatè ab alio, vel immediatè ab vtroque, sed imperfectè. ibid. 12.13
Actiones sumunt denominationem à suis terminis. 111.3.11
Actionem cessare sine habito quomodo intelligitur. 118.3.47
Actio facta ab agente voluntario potest interrumpi. 117.4.14
Actio omnium sensibilem est vnica in medio & organo. 111.3.12
Actio & motus differunt. 135.3.4
Actio virtutis formatiue existentis in semine terminatur ad aliquam formam quæ non manet adueniente anima intellectiua. 139.3.10
Actio elementorum potest intelligi dupliciter. 156.2.5
Actiones liberi arbitrij non sunt à deo, nisi secundum differentiam ad bonum & malum. 165.4.4
Actio peccati nullus effectus in esse producit. 166.1.9
Actio Christi est nostra instructio quantum ad aliqua. 255.1.9
Actiones per quarum quamlibet producit vnus terminus, non possunt ad eundem terminari. 337.4.14
Actio quomodo attribuitur supposito. 202.2.8. & 9.
Actum diuersa principaliter, & perfectè nõ possunt duo agentia solum eundem producere. 36.3.7
Actiuitas libertatis non semper in actu requiritur. 146.4.16
Actus sensuum exteriorum sunt intuitiui propter immediatum ordinem eorum ad obiecta. 6.3.9
Actus est operatio producta, vel recepta. 13.3.11
Actus differentes & subordinati possunt esse ab eodem principio absoluto. 12.2.14
Actus nostri cõsiderari possunt secundum esse naturæ, secundum esse moris, & secundum esse meriti. 47.4.22
Actu diuino quidam transeunt in creaturam, alij nõ. 57.2.4
Actus diuini includentes transitum realem sunt notionales, sed includentes transitum rationis sunt in se flexiui. 75.2.9
Actus vel operationes in diuinis aliquando reflexiue sumuntur & nõ notionales, aliquando notionales nõ reflexiue, aliquando secundum quid notionales, & secundum quid reflexiue. ibid.
Actus diuini sunt in triplici differentia. 90.4.6
Actus voluntatis & intellectus, an habeant ordinem prioris & posterioris. 93.4.6
Actiua potentia quid sit. 95.2.4
Actus interdum præexistit actionis termino, qui est inclinatus, &c. 110.4.35
Actus ad singularia terminantur intrinsecè. 120.1.19
Actus malorum angelorum pollent bonitate naturæ, carent bonitate gratiæ. 124.1.11
Actus duplex primus & secundus. 126.2.4
Actio attributa rei producenti, quando productum incipit esse est eiusdem speciei cum sequentibus. 122.1.8
Actus duplex in voluntate. 123.4.6
Actus prædictæ rationis duplex. ibidem.

Actus primus existens in nostra potestate non semper est delib-
eratus. 146.1.9
Actus aliqui possunt dici deliberati dupliciter. ibid.11
Actus intellectus precedit actum voluntatis. ibidem.12
Actus intellectus precedens actum voluntatis, non semper est
naturalis. 146.1.13
Actus precedens actum liberi arbitrii non est eius causa acti-
ua, vel passiva. 148.3.5
Actus liberi arbitrii sunt diversi quidam imperati, quidam eli-
citi. 146.3.13
Aliquid dicitur actum dupliciter. 146.4.18
Actus virtutis quoad substantiam solum precipitur. 154.4.4
Actus quod est secundum inclinationem rei non potest esse
violentus. 147.4.13
Actus intelligendi componens fertur in duo. 163.1.2.7
Actus interiores & exteriores sunt peccata secundum aliquos,
& secundum alios non, sed solum interiores. 164.1.2
Actus est semper cum omissione. ibidem.
Actus exterior potest dupliciter comparari. 164.4.4
Actus culpabilis includit duo. 165.2.8.3.4
Actus multipliciter dividitur. 165.1.1
Actus dicitur moraliter bonus quando est in potestate volun-
tatis, sive sit ab ea elicitus, sive imperatus. 166.4.5
Actus quo voluntas vult finem, & ordinata in finem non est in-
terior & remissior, nisi per comparationem ad obiecta.
167.1.10
Actus idem est usus & fructus. 167.4.12
Actus est idem principiorum & contrariorum, quando tales
sequuntur ex illis. ibidem.13
Actus conscientiae sunt multiplices. 169.4.13
Actus sunt boni vel mali, in quantum sunt a bona vel mala vo-
luntate. 170.3.2
Actus aliqui de se sunt boni vel mali. ibidem.
Actus moralis potest dupliciter considerari. 170.4.4
Actus aliquis est indifferens, quia nec conformis rationi, est nec
diformis. ibidem.
Actus ille, nec est bonus, nec malus, circa quem ratio non po-
test esse magis recta in affirmando quam in negando. ibid.5
Actus deliberatus habens circumstantias pro obiecto non po-
test esse quin sit bonus vel malus. 171.1.5.8.6
Actus multi sunt extra genus moris. ibidem.8
Actus appetitus sensitivi indifferentes. ibidem.9
Actum esse indifferentem secundum speciem suam potest du-
pliciter intelligi. ibidem.2.10
Actus quilibet factus in gratia secundum aliquos est meritorius
vel demeritorius, non autem in statu peccati. 171.3.5
Actus malus a deliberatione procedens est semper demerito-
rius. ibidem.7
Actus interior voluntatis, an possit successivè esse bonus & ma-
lus. 172.1.3
Actus intellectus & voluntatis idem potest esse successivè ve-
rus & falsus, bonus & malus. ibidem.4
Actus informatus bona circumstantia & mala est malus.
ibidem. 6
Actus infidelium videntur quodammodo dici boni. 172.2.2
Actus ibidem in genere moris simul non potest esse bonus &
malus. 172.2.10
Actus qui potest ordinari in charitatem, & non ordinatur, non
semper est malus in habente charitatem. 172.2.2
Actus est oculos qui non ordinatur ad finem ad quem debet
ordinari. 172.3.9
Actus voluntatis sunt duplices. 172.1.4
Actus exterior & interior non sunt diversa peccata. 173.2.6
Actus & exterior & interior sunt boni eadem bonitate deno-
minatione explicita quae est in actu interiori. 173.2.6
Actus exterior est obiectum actus interioris. ibidem.7
Et dicitur bonus vel malus extrinsecus. ibidem.
Actus exterior non addit bonitatem, neque malitiam actui in-
teriori quo ad numerum. ibidem.7
Actus interior potest dici esse sine exteriori, vel cum eo dupli-
citer. ibidem.8
Actus imperfectus sine exteriori habet malitiam, licet non
minorem, si non esset, vel maiorem si esset. ibidem.8
Actus deducti a voluntatibus equalibus dato quod vna exeat in
opus extrinsecum, & non alia sunt aequè mali. 173.4.2
Actus aliqui sunt exteriores qui non possunt remittere actum
voluntatis. ibidem.8
Actus interior & exterior coniunctim prohibentur eodem præ-
cepto, sed actus interior prorumpit in exteriori, & interior
non prorumpit diversis prohibentur præceptis. 173.3.10
Et sunt vnum peccatum. 173.3.6
Actus exterior & interior quibus sunt vnum meritum. 173.4.5

Actus exterior & interior coniuncti remunerantur vnicè re-
muneratione. 173.4.6
Actus interior solum non est causa meriti condigni hominis ad
hominem. 173.4.5
Actus appositus eutrapelie non est peccatum mortale. 175.3.13
Actus peccati includit actum, & defectum debite rectitudinis.
177.2.5
Actus a quo intendatur. 213.1.4. & ibid.7. & eod.3.8
Actus procedentes ab habitibus naturalibus, & supernaturali-
bus aliter ordinantur ad beatitudines naturalem & super-
naturalem. 213.2.5. & 7
Actus scientiae an sit certior actu fidei tripliciter responderetur.
220.3.6.7.8.10
Actus meritorius duo requirit. 222.3.6
Actum fidei posse esse cum actu visionis in nullo est contra
scripturam sacram. 232.3.6.8.10
Actus quomodo importat imperfectionem. 232.4.10
Actus in quo reperitur magis & minus perfectum dicit imper-
fectionem secundum gradum. 232.2.5. & 7
Actus quomodo concurrunt a generatione habitus virtuos-
235.2.10
Actus virtutum generatiui distinguuntur dupliciter. ibid.1.8
Actus virtus non potest valere alteri ad iustificationem, nisi per
modum meriti vel suffragij. 235.1.7
Actio sacramentalis non est determinata ad certam materiam,
sed solum ad materiam presentem. 277.2.7
Actus virtuosus dupliciter accipitur. 283.1.5
Actus voluntatis elicitur imperatus. 320.1.5
Actus matrimonij factum propter vitandam fornicationem
proximo non est peccatum. 323.1.5.6
Actus intelligendi divinam essentiam perfectiores communi-
cabat deus vni quam alteri. 353.1.2.8
Adam fuit creatus in gratia, & in virili aetate. 121.1.4
Adam erat immortalis per gratiam. 139.3.2
Poterat mori, & immortalitatem tamen fuisse coniunctur ex sa-
cra scriptura. 139.4.5
Adam in statu innocentie erat transferendus ad gloriam. 139.4.6
Appetit esse vt deus. Idque in scientia. ibidem.143.3.1.2.3
Habitus de creaturis cognitionem non clarum. 145.1.5
Adam ex gratia speciali potuit clarè deum videre, & secundum
aliquos quando deus misit in eum soporem ita fecit. ibid.
Adam vidit deum per speciem secundum cursum commune,
cuius visio erat media inter claram & ænigmatum secun-
dum aliquos, quorum opinio reprobat. 145.1.8
Adam in primo statu vidit eodem genere visionis, quo videmus
licet perfectius. ibidem.
Adam aliud voluit directè, & consecutivè. 157.1.8
Adam si solus peccasset, adhuc totum genus humanum fuisset
infectum. 157.2.8
Adam & Cain interrogati à deo peccatum non recognoscen-
tes vituperantur. 296.4.11
Adam & Eva si superuiverent, non haberent cum quibus pos-
sent contrahere. 333.2.10
Administrans sacramenta si pro labore alium accipiat est simo-
niacus, non tamen pro sustentatione sua. 315.1.11
Adoptio humana & divina secundum aliquid conveniunt, &
secundum aliquid differunt. 199.4.5. & 6
Adoptio humana bis tria importat. ibidem.
Adoptare convenit toti trinitati secundum tres condiciones.
200.1.7
Adoptare convenit patri vt actori, filio vt exemplari, & sp. im-
pimenti perfectionem. ibidem.
Adoptare non convenit deo secundum tres condiciones vl-
timas. ibidem.8
Adoptari est solius creaturæ intellectualis. ibidem.9
Adoptio est in divinis ad communicandum similitudinem, &
participationem filiationis naturalis. ibidem.10
Adoptio convenit singulis personis trinitatis secundum ali-
quam appropriationem. ibidem.11
Adoptionis duæ sunt species. 336.3.5. ante 6.
Adoptio est extraneæ personæ in filium, vel nepotem legitima
assumptio. ibidem.5
Adoptio & arrogatio differunt in quatuor. ibid.5. ante 6.
Adoptio & arrogatio solum fit per illum qui potest carnaliter
generare. eod.2.6
Adoptator vel arrogator ad minus debet esse 40. annorum, &
debet esse sui iuris. ibidem.6
Adoptio quomodo impedit matrimonium, & in quo gradu.
ibidem.
Adoratio imaginum an sit iactura, vel quis honor opt. commu-
nis improbat & glossatur. 198.2.8.9.10
Adoratio hyperdulæ debetur humanitati Christi secundum de
præci

præcise considerat. Vide consilium super hoc. ibidem. 3.13
Adultus non potest cognoscere quod sit primum suum pecca-
tum. 48.3.13
Adultus tenetur habere habitum fidei per quem exit in actum.
223.2.6
Adulti venientes ad baptismum debent habere voluntatem
propriam suscipiendi. 260.3.10
Adultus nullo modo debet suscipere baptismum simoniace.
262.2.9
Adulterium & furtum sunt circa de se appetibilia: ideo prohi-
bentur duplici præcepto, alia vero non. 242.4.8
Adulteram deprehensam permittit lex à viro occidi, non tan-
quam licitum. 329.3.4.5
Aër non dicitur coloratus ratione speciei coloris. 133.1.13
Aër non dicitur lucens licet habeat lumen. ibidem.
Aër sub linea æquinoctiali est multum subtilis, quare multus
aër incorporatur. 137.4.8
Aër ibi inflammat potest dici gladius flammæus. ibidem.
Aër non est ibi habitus secundum aliquos, quorum opinio
reprobat. 137.4.9
Affinitas quid sit. 334.1.7
Affinitatum antiquitus fuerunt tria genera. 334.2.8
Affinitas secundum genus, & tertium non impedit matri-
monium. ibidem.9
Affinitas primum genus vsque ad quartum impedit matri-
monium. ibidem.9
Affinitas est effectus matrimonij non impedit matrimonium
contrahendum. ibidem.10
Agendi modus ex esse habet determinari. 82.1.8
Agens liberius nobilius est naturaliter. 80.3.4
Agens præteritens sibi finem agit per intellectum voluntatem.
80.3.6
Agens primum non potest agere per accidens, aut propter fi-
nem sibi ab alio præstitutum. ibidem.
Agens per intellectum si distincta producat, ea distinctè agno-
scit. 81.1.3
Agens proportio cum passo an sufficiat sine approximatione
ipsius agentis ad hoc quod agens agat. 100.2.3
Agens antequam agere posset requirit. ibidem.
Agens an immediatius agat per illud, per quod magis alium
laetatur effectui. 102.2.12
Agens creatum non præcedere duratione suam effectum suf-
ficienter probare quod agit ex necessitate nature. 102.1.14
Agens instrumentale adiunctum specialiter vt securus non po-
test creare per aliquam potentiam. 110.4.3.4
Agens totam rem debet virtualiter continere omne illud quod
producit. 110.4.31
Agens contra conscientiam erroneam quomodo peccet. 170.2.9
Agens contra conscientiam erroneam peccat quia agit aliquid
quod credit esse contra divinum præceptum aut debitum
fieri. ibidem.
Agens contra conscientiam dicentem esse licitum, & non de-
bitum semper peccat. ibidem.
Agens conformiter ad conscientiam erroneam non agit contra præ-
ceptum secundum opinionem, sed secundum factum. 170.3.11
Agentium ordo correspondet finium ordini. 111.4.15
Agens vna actione producit vnum ex pluribus plura. 117.4.14
Agens contra conscientiam erroneam agit sicut proiciens
merces in mare. 170.1.6
Agentium diversorum in eodem subiecto sequitur eadem
actio. 256.4.17
Agens potest aliquid dupliciter transmutare. 205.4.6
Agentia vniuersa faciunt sibi simile, non autem in æquiuocis,
aut agentibus per artem. 251.1.2.8
Agens naturale nullam virtutem habet super formam separa-
tam à materia. 337.3.11. ante. 12
Agens naturale nullam virtutem habet ad vniendum formam
materie, sed solus deus. ibidem.
Agens naturale non potest rem corruptam eandem numero
reparare contra aliquos. 338.2.9
Agentium vnitatis non semper sufficit ad identitatem effectus,
sicut nec diversitas. 338.2.9
Agere solum in rem presentem an sit imperfectio. 338.2.9
Agere ex necessitate nature multipliciter potest intelligi. 98.1.4
Agere ex necessitate iustitiae multipliciter potest intelligi. 98.1.3
Agere nullo præsupposito ex parte facti potest communicari
creaturæ, licet non ex parte agentis. 110.3.2.8
Agens creatum, agens per artem supponit aliquid productum.
ibidem.
Agere vniuersimter semper est eoditio agentis naturalis. 111.3.10
Agere convenit deo & creaturæ. 111.2.2
Aliquid agere per aliquid potest dupliciter intelligi. 13.3.6

Aliquid conuertitur cum ante dupliciter. 162.1.9
Aggregatum ex deo & bonis creatis an sit melius solo deo.
99.4.4.5.6
Agilitatem corporum bestiarum probabile est esse per ablatio-
nem grauitatis à corporibus. 345.3.9
Agilitas quam habitabilem dicit in corpore. ibidem.
Alimentum est necessarium ad tria. 140.2.3
Alimentum secundum aliquos non conuertitur in naturam
aliam, vel si conuertatur, non purè, quorum rationes addu-
cuntur, & opinio reprobat. 157.3.4.5
Aliud dicitur differentiam substantialem, & alterum accidenta-
lem. 193.2.18
Alterationes corporum inferiorum duplicem respiciunt quan-
titatem. 114.4.3
Alterans in alterabile est causa alterationis. 134.4.5
Amor quis plus proximum quam se, si amor sui in amore pro-
ximi includatur, aliter non. 228.4.23
Amicitia civilis stat cum expectatione mercedis. 229.3.8
Amicitia qua diligitur proximus differt à charitate. 199.1.9
Amicitia charitatis quomodo se habet ad alias amicitias simi-
les. 229.3.4. & 5
Amicitia & amor benevolentiae non est hominis ad deum.
359.1.16
Amicus non semper plus diligitur quam quodcumque ex eo
proueniens. 229.2.2.9
Amici dilectio an sit plus meritoria quam inimici. 230.2.4.6.7
Amici dilectio coniunctur in dilectione inimici, & ideo minus
meritoria. 230.3.10. & col.3. ibid.
Amor est duplex, scilicet amicitiae & concupiscentiae. 12.1.6
Amor concupiscentiae potest habere rem subiecto distinctam
à concupiscente. ibid.
Amor concupiscentiae quandoque habetur de presenti. 12.2.12
Amor gratuitus duo includit. 26.2.12
Amor an sit proprium spiritui sancti. 75.7.16
Amor concupiscentiae quid sit. 100.4.9
Amicum an semper conformes sint voluntates. 106.2.19
Amor & cognitio finis supernaturalis non sufficiunt ad cõ-
quendum eum, sed ultra requiritur inclinatio. 224.4.9
Amoris nomen reperitur in appetitu intellectu. 225.4.6
Amor quomodo comparatur ad alias passiones vt dicitur prin-
cipalior. 226.1.11
Amoris desiderij, & dilectionis ordo assignatur. 227.4.7.8. &
sequent. 9
Amor non vincitur ab ira, nisi in virtute alterius. 226.1.12
Amoris dei potest esse triplex modus, scilicet secundum deter-
minationem, proportionem, & limitationem. eod.2.4.5
Amor dei non habet modum secundum proportionem mediij
ad superfluum & diminutum. ibid.4.
Amor quidam amicitiae, alius concupiscentiae. 226.4.4.6. &
227.4.5.6. & 228.2.6
Amoris duplex est gradus. eod.1.12
Amoris amicitiae & concupiscentiae declaratio. eod.2.6
Amor mercedis est duplex. 229.2.5
Amor mercedis an deus sit diligendus. ibidem.5.6
Amor noster conformatur amori dei cum diligimus plus, qui
plus nobiscum communicant. eod.3.8
Amor amici & inimici dupliciter accipiuntur. 230.2.4. & 3.5
Amor naturalis & charitatis non est per omnia similis. 231.2.9
Amor fertur in aliquid aliquando secundum quantitatem boni
quod amatur, aliquando ex parte diligentis. 294.3.6.7
Angelus secundum aliquos intelligitur per species à deo concre-
tas, quae introductæ sunt propter species coloris, quorum
opinio reprobat. 118.4.9
Angelus primò intuitivè cognouit essentiam suam, & ex ea de-
ducit abstractivam aliorum. 62.8
Angelus an habeat locum naturalem, & an sit inclinatus ad
vnum locum magis quam ad alium. 86.3.5.6
Angelus an sit determinatus ad mouenda aliqua corpora, sic
quod non possit alia mouere immediate. ibidem.6
Angelus an sit in loco, quod dum est in vno, differt ab alio.
ibidem. 6
Angelus an sit in determinato loco ratione suæ essentiae fini-
tæ. ibid.7.8.9
Angelus an prius sit in loco quam agat in eo. ibidem.9
Angelus an sit in determinato loco. ibid.9.10
Angeli essentia an sit ei ratio essendi in loco. ibid.11.12
Angelo an conveniat esse in maiori vel minori loco propter
suam libertatem. 87.1.14
Angelus est motius corporis per intellectum & voluntatem,
non tanquam per causam immediatam. 87.3.14
Non est in loco nisi intelligibiliter. 87.2.17
Angeli operatio an sit ei ratio existendi in loco. ibidem.19

- Angelus non est in loco per essentiam, aut operationem, ut ei
conueniunt differentie situs & vbi. ibidem.22
- Angelus secundum aliquos solum est in loco secundum effe-
ctum, & sicut mouens in moto. ibidem.
- Angelus an requirat propinquitatem per presentiam realem
secundum locum & situm ad hoc quod moueat aliquod cor-
pus. ibidem.
- Angelus per notitiam intellectiua perfectius cognoscit, quam
nos per intellectiua & sensitiua. 119.2.21
- Angelus non cognoscit per species, quia illa semper represen-
tarent, & sic simul & semel diuersa cognosceret, & nota ibi
similitudinem de stappa approximata igni. 110.2.5
- Angeli inclinatur rationibus rerum, & cognitionibus ea-
rum. 119.3.25
- Angelus perfecte cognoscit totum ordinem vniuersi. ibi.4.16
- Angelus futura contingentia dependentia ex libertate potest
cognoscere. ibidem.17
- Angelus non potest certitudinaliter cognoscere ea que depen-
dent ex libertate alterius angeli. ibidem.
- Angelus tamen aliquoties mentem alterius potest cognosce-
re. ibidem.18
- Angeli cognoscunt naturalia per eorum presentiam. ibid.19
- Angeli triplici vigent acumine scientie secundum modum, quomodo
debeat intelligi. ibidem.20
- Angelus non cognoscit successiua singularem in infinitum
possibilem. ibidem.21
- Angelus respectu sui est in actu secundo. 120.2.9
- Angelus respectu futurorum semper est in actu secundo.
ibidem.
- Angelus non cognoscit futura a libero arbitrio alterius depen-
dentia, nisi per quandam coniecturam. ibidem.
- Angelus vnicuique potest simul plura intelligere. 120.2.7
- Angeli non fuerunt creati mali, vel miseri, quia certitudinem
sui euentus non habuerunt. 120.3.2
- Angeli ante peccatum non differabant. ibidem.
- Angeli mali nunquam fuerunt boni nisi bonitate naturali.
ibidem.
- Angeli beati beatitudinem naturalem fuerunt creati. 120.4.5
- Non fuerunt creati in perfecta beatitudine. 120.4.5.6
- In creatione caruerunt culpa & poena. ibidem.7
- Angelus est perfectior celo. ibidem.4.8
- Angeli in creatione deum non viderant visione beata. ibid.9
- Angelus duplicem habet cognitionem vespertinam & matuti-
nam. ibidem.
- Angelus per cognitionem suae essentiae cognouit deum. ibi.10
- Angeli probabiliter fuerunt creati in gratia. 121.1.4
- Angelus malus habuit gratiam in munere, & aliquem forsitan
elicuit actum meritorium. ibidem.6
- Angeli tam boni quam mali per quandam coniecturam potue-
runt cognoscere se habituros gloriam aeternam. ibid.2
- Nequaquam potuerunt scire suum casum. ibidem.
- Angelorum conuersio ad deum, & ab eo auersio fuit libertas,
licet haberent in creatione charitatem. 121.2.2
- Indigebant gratia promouente ad bonum. ibidem.
- Angelus potuit peccare. ibidem.6
- Angeli licet errare aut ignorantia careant, non tamen in confi-
deratione. ibidem.7
- Angelus peccauit, quia appetit aliquid sine circumstantia cum
qua debeat appetere. 121.4.18
- Angelus appetit aequalitatem dei tripliciter. 121.4.12
- Angelum appetit aequalitatem dei potest dupliciter intelli-
gi. ibidem.
- Angelus non potuit appetere aequalitatem dei quoad substan-
tiam, nec quo ad non subesse. ibidem.
- Appetit quid si permansisset obtinisset. ibidem.13
- Angelus appetit aequalitatem dei secundum quid & interpre-
tatione. ibidem.14
- Angelus appetit aequalitatem dei, in quantum appetit excel-
lentiam prohibitam. ibidem.15
- Angelus in principio creationis secundum magistrum fuit da-
ta lex obedientiae mali ignota. ibidem.
- Angelus ultra cognitionem naturalem habet aliam. 121.4.16
- Angelus cognoscendo eligibilem statum cognouit omnes cir-
cumstantias. ibidem.
- Angelus & caelum conueniunt, quia non habent aliquid ma-
luni naturae. 121.4.17
- Angelus peccauit appetendo illud quod non erat bonum ex
omnibus circumstantiis. 121.4.10
- Angelus primus non potuit peccare in primo instanti sui esse
secundum aliquos, quia appetitus mali non potest ferri nisi
in verisimile bonum quod praetenditur a vero bono, quo-
rum opinio reprobat. 122.1.4
- Angelus secundum aliquos & alia res, quando creatur prima
operatio que fit a deo producitur secundum aliquos, quo-
rum opinio improbat. ibidem.7
- Angelus non potuit peccare in primo instanti sui esse. 122.2.9
- Angelus in primo instanti sui esse non potuit habere illam in-
considerationem que ad peccatum requiritur. ibidem.11
- Angelus in primo instanti sui non potuit mereri, & non potuit
peccare. ibidem.12
- Angelus in primo instanti non discersisset. ibidem.14
- Angeli suam beatitudinem meruerunt. 122.3.4
- Angeli post vnicuique actum meritorium habuerunt gloriam.
ibidem.
- Angeli mali ex vnicuique actu malo fuerunt condemnati. ibidem.6
- Angeli creati sunt in gloria & non in gloria. 122.3.10
- Angelus non meretur gloriam ante datam. 122.3.2
- Angeli mali sunt in aere caliginoso ad exercitium nostrum.
122.3.2
- Angeli boni conuersio fuit causa conuersionis aliorum.
122.3.2
- Nec boni angeli habent inordinationem inter se. 123.2.1
- Angeli mali post lapsum potuerunt bonum facere, sed non be-
ne facere, & boni non potuerunt peccare post confirmatio-
nem, nec tamen ideo caruerunt libero arbitrio. 123.3.2
- Angeli tripliciter cognoscunt. ibidem.
- Angelus primus peccauit appetendo bonum ex genere sine
debitis circumstantiis. 124.2.7
- Angelus malus malo sui adherens non semper videt omnia
que ad ipsum pertinent sicut angelus bonus. ibidem.
- Angelus non peccauit ex passione, nec ex habitu. ibidem.8
- Angeli mali sunt in termino ad quem meriti & demeriti.
ibidem.
- Angelus apprehendit immobiliter & sine discursu, homo mo-
biliter & cum discursu. ibidem.10
- Angelus vult immobiliter & fixè quare sunt obstinati, non au-
tem homo. ibidem.
- Secundum aliquos quorum opinio reprobat. ibidem.11
- Angeli boni non sunt confirmati per meritum, sed per premi-
um. ibidem.
- Angeli mali nec damnati alij non possunt mereri propter tem-
pus praesentium. 124.3.12
- Angeli boni non possunt peccare, quia in essentia diuina vident
quicquid eis atinet. ibidem.13
- Angeli naturam corpoream possunt mutare localiter, non au-
tem ad formam. 125.1.6
- Angeli solum coniungunt actiua passiuas. ibidem.8
- Angelus secundum aliquos prater intellectum & voluntatem
habet virtutem motiuam realiter ab eis distinctam. 125.2.4
- Quorum rationes improbat. ibidem.5
- Angelus habet eandem virtutem imperantem motum, & ipsam
exequentem. ibidem.
- Angelus non mouet per velle, neque per intelligere. 125.3.8
- Angelus requirit debitam distantiam ad actum mouendi.
ibidem.
- Angeli secundum aliquos habent corpora aerea. 125.3.2
- Angeli sunt essentialiter incorporei, assumunt tamen corpora
quando debent operari, secundum aliquos. ibidem.
- Angelum non habere corpus potest multipliciter intelli-
gi. 125.3.4
- Angelus non est compositus ex materia & forma. ibidem.
- Angelum assumere corpus potest dupliciter intelligi. ibidem.5
- Angelus virtute propria non potest assumere aliquid in vni-
tatem personae. ibidem.6
- Angelus potest assumere corpus ut mobile a motore. ibidem.6
- Angeli non possunt rem materialem ad formam mouere im-
mediate secundum aliquos, quia omne agens agit sibi simile.
125.3.5
- Quorum opinio improbat. ibidem.7
- Angelus praesens mouens corpus non dicitur semper illud af-
fumpisse. ibidem.4.7
- Angeli proprie non loquuntur in corpore assumpto. 125.3.5
- Angeli in corpore assumpto proprie non comedunt. ibid.
- Angeli possunt cibum sumere & tractare ac diuidere. ibid.
- Angeli possunt intrare & exire, secundum tenentes angelos
esse in loco definitiue. ibidem.2.5
- Angeli secundum tenentes quod non possunt esse in loco,
nec exire, nec intrare, nisi secundum operationem.
ibidem.
- Angeli a creatione non habuerunt distinctos ordines. 127.1.2
- Angeli eiusdem ordinis non sunt aequales. 128.1.7
- Angelus secundum doctores data est gratia proportionem suo-
rum naturarum & pueris in baptismo. 127.4.6
- Angelus secundum aliquos cognoscit de volitione quid sit, & au-
dit, &
- si, & de quo sit, licet non de omnibus in gradu, quorum im-
probatio patet. 126.4.10
- Angelus secundum aliquos non fecerit inter volitiones, aut
alias cogitationes, licet sint eiusdem speciei, quorum opinio
reprobat. 127.1.14
- Angelum non cognoscere cogitationes, an sint affirmatiuae vel
negatiuae est prohibendum, ubi auctor quoniam remouet dubium.
126.4.8. & 127.1.15.16
- Angeli aliqui immediate illuminantur a deo, & alij mediate.
127.3.4
- Angeli omnibus beatorum Christus. 128.1. ante 7.
- Angeli omnes immediate vident essentiam diuinam. 127.3.4
- Angeli non cognoscunt mysteria gratiarum nisi per reuelationem.
ibidem.
- Angelus inferioris ordinis nunquam eleuatur ad superiorem. ibi.
- Angeli proprie dicuntur, qui ex officio mittuntur. ibid.
- Angeli aliqui illuminantur, & illuminantur, maxime assimi-
lantur deo. ibidem.
- Angeli & homines videntes in varias incidunt hierarchias. ibi.6
- Angelus dicitur mitti, quando ex imperio diuino aliquid cir-
ca nos exercet. 128.2.4
- Angeli omnes assunt deo ipsum videndo. 128.3.3
- Angeli assunt deo dupliciter. ibid.4
- Angeli superiores reuelant inferioribus secreta diuina. ibid.
- Angeli illuminati a deo soli specialiter dicuntur assilire deo.
ibidem.
- Angeli aliqui assunt & ministrant. ibidem.
- Angelus vnus plures custodit homines. ibid.2
- Angeli maiores seauerunt incarnationem antequam fieret, mi-
niores vero postea seauerunt. ibidem.
- Angeli proficiunt vsque ad diem iudicij. ibid.
- Angeli deputantur ad custodiam animarum a natiuitate vsque
ad instantem mortem. ibid.5
- Angeli loquuntur. 129.1.1
- Angelus loquitur per signa alteri angelo, secundum aliquos,
quorum opinio reprobat. ibid.2.5
- Angelus cognoscit naturales motus voluntatis alterius angeli.
eodem.3
- Angelus habet signa signata inuariabilia. ibid.4
- Angeli non sunt variabiles quo ad naturam. ibidem.
- Angeli non loquuntur per signa ad placitum significantia. ibid.
- Angelus secundum aliquos loquitur applicando diuersas figu-
ras in celo, quorum opinio reprobat. ibid.6
- Angelus loquitur alteri angelo manifestando conceptum suum
secundum aliquos per alium, quorum opinio reprobat. ibidem.
- Angeli non loquuntur per signa ad placitum significantia. ibid.
- Angeli non loquuntur per signa ad placitum significantia. ibid.
- Angelus secundum aliquos nunquam est secundum situm, sed
praesentia ordinis bene est praesens cui libet mobili ab eo au-
tequam moueat, sed specialiter quando actu mouet. 86.4.8.9.10
- Angelus an possit dici vbique secundum aliquem sensum. ibid.
12. & 87.1.15
- Angelus an possit simul mouere omne mobile cui potest esse
praesens. eod.4.19. & 3.
- Angelus plures esse simul an sit possibile. 87.4.26
- Angeli qui nunc sunt, an essent praesentes alij mundo, vel plu-
ribus mundis, si producerentur a deo. 88.1.36
- Angelus existens in celo an simul sit in terra, & eductus. ibid.
37. & 87.4.31
- Angelus potest esse in loco per essentiam, & etiam per opera-
tionem, sed diuersimodè. ibid.39
- Angelus an possit non operari. ibidem.
- Angeli operatio circa corpus an sit mouere. ibidem.
- Angelus non potest infinita distincta cognoscere, nec per vniam
notitiam, nec per plures. 110.2.17
- Angelus si per infinitas notitias intelligeret, esset deueniendus
ad vnum infinitum. ibid.18
- Angelus quando est, etus esse non dependet, a noua acquisitione,
nec, aut deperditione. 113.2.7
- Angelus qui potest non esse, habet totum simul esse quamuis
desineret esse. ibid.12
- Angelus an possit moueri localiter. 88.3.3
- Angelus an possit moueri in instanti & etiam de loco ad locum
non transeundo medium. 88.2.4. & 6
- Angelus malus si sit supremus in gradu naturae, est mensura
aliorum. 114.3.13.14
- Angeli ab initio cognouerunt dominum. 117.3.2
- Angeli naturali dilectione deum, creaturas, & se diligebant.
ibidem.
- Angelus non est compositus ex materia & forma. 116.1.9
- Angeli quatuor accepterunt in principio, de quibus magister
trahat. ibidem.
- Angeli differunt cognitione & libertate. ibidem.
- Angelus caret ignorantiae necessitate, licet omnes conueniant
in natura & simplicitate, in generalitate & corruptibili-
tate. ibidem.
- Angelus est quid cuius operatio est integra, ut suppositi ope-
rantis. 116.1.8
- Angelus non est principium elicitiuum per susceptionem ope-
rationis intelligendi secundum se totum. ibidem.
- Angelus habet solum notitiam intellectiua ex teris perfe-
ctiorem. 116.2.14
- Angelus non est compositus ex genere & differentia. eod.15
- Angeli quo ad esse, ac pluralitas eorum immediate dependent
a deo. 117.2.5
- Angeli plures eiusdem speciei non possunt esse secundum ali-
quos, quorum opinio late reprobat. ibid.6. & 7.
- Angelos esse in numero multum excelsio dicere non oportet.
eodem. 4.14. & 15
- Angeli omnes forte sunt eiusdem speciei. ibidem.
- Angelorum pluralitas est ex beneplacito dei. ibidem.
- Angelorum numerus est maior corporum caelestium. fol. eo-
dem.16
- Angeli praeter ordinem naturae in mouendo habent esse gra-
tiae. 118.1.7
- Angeli aliqui deputantur ad hominum custodiam. eodem. &
118.1.7
- Angelorum pauca sunt a nobis nota que habent coniecturam
ex conditione anime nostrae. 118.3.4
- Angelus est substantia & virtus habens operationem. ibidem.
5. & 6
- Angelus intelligit per suam essentiam. ibid.4.5
- Angelus cognoscendo se non indiget alio representatio. ibi-
dem.6
- Angelus non intelligit per species. 119.1.17. & ibi.2.20
- Angelus intelligit res per presentiam rerum in se, vel in suis
causis. eod.2.21
- Angelus cognoscit res tam spirituales quam corporales pro-
pter ordinem quem habent &c. ibidem.
- Angelus non solum cognoscit accidentia sed etiam quantita-
tes rerum. ibidem.
- Angelus cognoscit non discurrendo de ignoto ad notum.
ibidem.
- Angelus missus Christo in passione non erat de minoribus.
128.3.8
- Angeli illuminantur, dum sacra mysteria eis reuelantur. 129.4.6
- Angelus alium angelum illuminat, confortando eius virtutem in-
tellectiua secundum aliquos, quorum opinio reprobat. 130.1.8
- Angelus non illuminat angelum alium, proponendo verita-
tem. ibidem.
- Angeli omnes secundum aliquos a solo deo illuminantur.
eodem. 2.19
- Angelus habet capacitatem perfectiorem nostra capacitatem.
136.3.4
- Angelus custodiens adiunat interiora. 128.2.4
- Angeli omnes quomodo dicuntur mitti. ibid.4.5. & 6
- Angeli praebuerunt ministerium in formatione mulieris ex
colta Aede. 138.1.2
- Angelus est liberior homine. 150.2.5. & 6
- Angelus in primo instanti sui esse non potuit demereri, potuit
tamen mereri, quare & quomodo. 210.3.8
- Angeli neque boni neque mali possunt ex naturalibus suis no-
scere corpus Christi in eucharistia. 273.4.6
- Angeli species possit reparari absque reparatione eiusdem.
329.4.23
- Angeli plures possunt esse in eadem specie successiue, licet non
simul. ibidem.
- Angeli non possunt introducere immediate animam in cor-
pus. 340.1.6
- An sint compositi. 116.2.18
- Angeli in resurrectione colligent pulueres suscitandorum.
340.1.6
- Animam non esse compositam ex materia & forma probatur.
31.4.4
- Anima recipit actus intelligendi mediante potentia intelle-
ctiua. 33.4.19
- Animae caeterae omnes praeter rationalem extenduntur & diui-
duntur diuiso toto. 32.2.10
- Animae interdum manent diu post diuisionem ut in plantis, &
animalibus animalibus. ibid.12
- Animae tam minus manent post diuisionem, quo animalia per-
fectiora sunt. ibid.
- Anima intellectus in corpore, nec extenditur quantitate, nec
afficitur qualitate. ibid.15.19

Magistri Durandi de sancto Porciano

Anima rationalis quare in homine non sit quanta sicut ceterae forme. 32.4.14
 Anima rationalis potissimum potest probari non quanta ab indiuisibilitate. 33.1.21
 Animam nostram non esse intellectiuam, sed quandam substantiam separatum ponit Auerrois. 136.4.5.8.7
 Cuius opinio reprobatur. ibidem.
 Animae potentiarum quaedam sunt vegetatiuae, quaedam sensitiuae, quaedam intellectiuae. 12.2.8
 Animae vegetatiuae tres sunt actus, videlicet nutrire, augmentare, & generare quorum primus & vltimus, scilicet nutrire & generare (prout dicitur introductionem formae substantialis in materia) possunt esse immediate ab essentia animae, praevia tamen a generatione secundum aliquas qualitates. ibidem. 9.
 Anima separata an esset in loco. 87.2.19
 Anima corpori iuncta est propter tres causas. 17.3.2
 Animas tot potuit deus producere quot fuerunt reuolutiones si fuerunt infinitae reuolutiones infinitas. 19.3.26
 Animam eandem esse in omnibus hominibus est falsum. ibi. 23
 Animas rationales esse plures quam sint angeli non repugnat. 118.1.12
 Anima habet angelum custodem sui. 12.0.2.8
 Anima creando infunditur, & infundendo creatur. 136.3.2. & 137.2.7
 Anima vsatur corpori, sicut forma. 136.4.1.2.3
 Anima est qua viuimus, sentimus, mouemur, & intelligimus primum. ibidem. 3
 Anima rationalis non est ex traduce. 139.1.1
 Anima intellectiua est ingenua & incorruptibilis. 139.2.4
 Anima intellectiua est separabilis secundum operationem, & etiam a corpore contra aliquos qui reprobantur. ibid. 6
 Animal non variatur per reuolutionem materiae. 157.4.6
 Animal ratioe manet idem, licet pars formae resoluatur. 158.1.10
 Anima carni infunditur ad saluandam institutionem humanae propagationis. 159.3.2
 Animae naturalia inaequalia recipiunt in creatione. ibidem
 Animae non sunt aequales ab origine, quo ad perfectiones graditatas. 160.2.2
 Anima Christi in origine exersit omnes alias in spiritualibus. ibidem. 4
 Anima quo ad naturalia in origine potest tripliciter comparari. ibidem. 4
 Animae non sunt aequales ab origine, quo ad proprietates totae composito communes. ibidem. 5
 Animae non sunt inaequales ab origine, quo ad proprietates proprias vt sunt intellectus, voluntas. ibidem.
 Anima perfecta non recipitur in corpore melius disposito contra aliquos. 163.1.0
 Anima humana a corpore dependet quo ad aliquas operationes. ibidem.
 Anima non habet habitatem ad malum remotum, sed propinquum quae tollitur per gloriam. 163.4.2
 Anima rationalis separata est persona secundum magistrum, in quo errat. 192.2.2
 Animae aliquae ex privilegio singulariter missae sunt ad aliqua reuelanda. 204.2.8
 Anima Christi videndo diuinam essentiam non comprehendit ipsam. 204.3.10. & 11
 Anima Christi quo ad lumen gloriae excedit angelum. ibi. 12
 Anima Christi videndo deum cognoscit omnia quantum ad id quod sunt, sed non an sint. 204.4.4.4
 Anima Christi sciuit diem iudicii quando erit per reuelationem. ibidem. 7
 Anima Christi secundum se non habuit omnipotentiam, nec habere potuit. 205.4.7
 Anima Christi per virtutem sibi assistentem potuit in omnes mutationes miraculosas ordinabiles ad finem incarnationis. 206.1.9
 Anima Christi tota, & secundum omnes portiones non fuit beata ab instanti conceptionis. 207.2.10
 Anima est magis ratio patiendi quam corpus. ibidem. 11
 Anima non debet communicare cum corpore in actione meritoria. 110.3.9
 Anima separata dicitur descendere ad inferos dupliciter. 215.2.5
 Anima Christi descendit ad inferos propter duplicem effectum quem habuit in illis existentibus. ibid. 6
 Anima boni latronis quomodo fuit in paradiso immediate post passionem. ibid. 8. & 9.
 Animae Christi descendit ad inferos quomodo est nobis ignota. ibidem. 9
 Anima Christi quomodo simul fuit in inferno, & in paradiso. Arist.

ibidem. 3.10
 Animae non omnes existentes in purgatorio a Christo fuerunt liberatae in triduo. 211.2.7. & 201.3
 Animae aliquae liberatae fuerunt a purgatorio, & quae ibi. 8.9.10
 Anima intellectiua est in Eucharistia, vt forma corpora. 272.4.6
 Anima comparatur ad corpus tripliciter. 343.4.9
 Animae damnatorum patientur secundum adaptationem, sed demones secundum veritatem, opinio aliquorum. 347.1.7
 Animae in purgatorio affliguntur per hoc quod retardantur a diuina visione, quaedam plus, quaedam minus. 348.1.13
 Animae affliguntur ab igne propter aliquem habitum inuisum ipsis secundum aliquos qui improbantur. 348.2.15
 Animam damnatam habere potentias sensitiuas, per quas passionem suscipiat, aliqui opinantur. ibidem.
 Animas separatas, vel angelos pati ab igne per solam derelictionem credunt aliqui. 356.2.18. & sequen.
 Animam separatam habere perfectius esse quam coniunctam intelligitur dupliciter. 362.4.22
 Anima resumpto corpore, non videt deum intensius, nec expectat ipsa separata. 363.1.6
 Animatio in resurrectione corporum non est mutatio, sed solum passio secundum aliquos. 340.2.10. & 3.12
 Anima non mouetur per hoc quod pars essentialis mouet partem non essentialis, sed quod integralis integrale. 125.1.5
 Animalia venenosa creata sunt innocua. 134.1.2
 Animalia muta nos tunc fuerunt creata. ibidem.
 Animalia venenosa facta sunt noxia propter peccatum. ibid.
 Annihilatione ante poenam inferni nullo modo eligere liceat in quocumque casu pro vitanda culpa. 293.4.10. & 11.12.14
 Antecedens voluntatis quid sit. 103.4.14
 Apostoli per eorum successores sunt vicarii dei, quantum ad regimen institutae ecclesiae. 254.1.10
 Apostolica sedes solum petenda est propter absolutionem a sententia excommunicationis, vel propter dispensationes ab irregularitatibus. 298.3.13
 Apparitio spiritus sancti & missio differunt. 453.13
 Appetens aliquid apprehendit illud sibi esse possibile. 121.4.13
 Appetitus sensitiuus participat aequaliter de ratione. 149.2.12
 Appetitus quidam est naturalis, alius est electiuus. 362.4.18
 Appetitus naturalis, & electiuus differunt secundum suos actus. ibidem.
 Appetitum naturali omnes homines de necessitate appetit beatitudinem summam. 363.1.7
 Apprehensio duplex. 149.2.4
 Appropriatum est id quod de communi trahitur ad proprium. 74.4.5
 Appropriatio est possibilis & vtilis. ibid. 5. & 6
 Appropriatorum distinctio ducit nos aequaliter in notitiam distinctionis personarum. ibid. 6
 Appropriata cuiusque personae quae sunt. ibid. 7
 Appropriata in quantum essentialia priora sunt propriis personarum, sed in quantum appropriata sunt posteriora. ibid. 10
 Approbatio pertinere potest tam ad intellectum quam ad voluntatem. 63.2.4
 Approbatio quid sit. ibidem. 5
 Aque si sint super caelos non possunt cadere. 133.3.10
 Aqua per missionem olei quomodo illustratur. 133.3.10
 Aque diuinae virtute secundum aliquos possunt esse solum super caelos, quorum opinio reprobatur. 133.2.3
 Aque naturaliter possunt esse super caelos, secundum aliquos, quorum rationes reprobantur. ibid. 4. & ibi. 3.8
 Aque proprie non sunt super caelos, nisi capiatur caelum pro aere. ibidem. 3.13. & 4.15
 Aqua maiorem habet terminabilitatem quam aer. ibid. 2.13
 Aque diluuij non ascenderunt vsque ad paradysum terrestrem. 137.4.10
 Aqua baptismalis non habet aliquam virtutem inherentem, sed solum assistentem. 251.1.2.7.8
 Aqua baptismalis quam virtutem dicitur habuisse a contactu carnis Christi & quomodo. ibidem. 28
 Aqua baptismalis ratione indigentiae potest carius emi, vt baptisetur puer, non tamen ratione consecrationis. 262.2.10
 Aqua colore vini tincta per abluentionem panni intincti vino non est materia debita sacramenti Eucharistiae. 276.3.8
 Aque cum vino mixtio in calice non est de necessitate, sed de congruitate. 276.4.4. & 277.2.8
 Aqua calici apponenda prius debet benedici, & in parua quantitate apponi. 277.1.5. ante. 6
 Aquam vino apposuisse Christum probabile est. ibidem. 8 & 8
 Archangelus dicitur princeps angelorum. 123.1.8
 Argumentum accipitur dupliciter. 216.2.6. ante. 7
 Arist.

Decisionum super quatuor libros sententiarum, Index.

Aristoteles ponendo mundum aeternum, non solum errat contra fidem, sed contra rationem naturalem. 109.3.19
 Aristoteles ponens mundum aeternum videtur sibi contradicere ei quod dixerat in 3. Phys. negando infinitum. ibid. 4.27
 Arragogus quid sit. 336.3.5. ante. 6.
 Articuli fidei improbabiles rationes quomodo solui possunt. 4.1.42
 Articuli fidei nec a priori, nec a posteriori sunt demonstrabiles. 3.4.40
 Articuli fidei nemo assentit, nisi libere volens. 4.1.41
 Articulus fidei nihil impossibile includere, est indemonstrabile. ibidem. 3.48
 Articuli impossibilitatem magis quam possibilitatem ex creaturis concludi posse videtur. 4.1.41
 Articulus fidei improbabiles rationes clare, & scientificè solui non possunt. ibidem. 42
 Articulus fidei improbabiles rationes solui non possunt, nisi ex fide. ibidem.
 Articulus fidei assentimus tantum ex autoritate scripturae factae. 4.3.49
 Articulus fidei quisquis confidit in via se posse intelligere, remuneratus est. 5.2.12
 Articulus trinitatis plus est adhaerendum propter fidem quam propter persuasionem. 17.2.15
 Articuli fidei aliqui possunt probari, & alij non. 216.3.11
 Articulus fidei aliquos nunc tenemur scire de necessitate factus. 213.2.6.7.8
 Articulus fidei quomodo tenebantur credere patres antiqui, nota. ibid. 8
 Articulus quid est. 233.4.4. & 6.
 Articuli essentia in symbolo quomodo distinguuntur. 22.4.1.9
 Articuli fidei non correspondent sacramentis, imò vni continentur sub altero. 254.2.9
 Artificialia sunt propter aliquam bonitatem, quam homo ex eis consequitur. 112.2.10
 Ascendere in caelum conuenit Christo ratione sui, & descendere ad infernum ratione nostri. 215.4.8
 Ascendere ad caelum conuenit Christo, de cuius parte sua & nostra. ibid. 1. & 6.
 Ascensio Christi in caelum fuit nobis vtilior quam fuisse praesentia. 216.4.10
 Ascendere in caelum secundum quam naturam Christo conuenit. ibid. 9. & 11.
 Assentens alicui per medium contingens quod tamen putat esse necessarium opinatur, & scit interdum. 3.1.4.7
 Assensus duplex. 123.4.7
 Astrologi aliquando verè indicant de hominibus sequentibus appetitum sensitiuum. 135.2.1
 Assumi possunt plures naturae ab eadem persona. 153.1.5
 Assumit hypostaticè nec est maius quàm assumi beatificè. 185.3.10
 Assumptio naturae humanae non includit aliquem ordinem naturae. 186.3.12. & 3
 Assumptio includit ordinem rationis inter partes assumptas. ibidem.
 Assumptio humanitatis includit ordinem secundum fructum. 13.
 Assumptio semel a verbo nunquam dimissum fuit. ibid. 15
 Assumere a diuino est commune toti trinitati. 191.3.9
 Assumere a diuino dicitur conuenit personae perfectius, quam essentiae, quamuis vtunque assumat. eod. 2.5
 Assumptio naturae terminatur ad rationem, vel ad essentiam. 191.4.1. & 192.1.13
 Assumptio naturae humanae ad diuinam non terminatur ad vnum in natura, sed in persona. ibid. 10
 Assumens agens est vniuersum, sed non omne vniuersum est assumens. 192.2.5
 Attentionem requiri ad orationem, & ad quodlibet opus dupliciter intelligitur. 190.1.6.7
 Atributa diuina quomodo differant, duplex opi. 14.4.5
 Atributa diuina non differre ex natura rei circumscripta omni opinione intellectus. 13.4.6
 Atributa quae dicunt causalitatem, vel ordinem ad creaturas non accipiuntur a deo secundum se nisi in ordine ad creaturas, opiniones duae. 16.1.15
 Atributum dupliciter accipitur. 15.3.6
 Atributum large quid. ibidem.
 Atributum strictè quid. 7.
 Atributa sola ratione differunt. 15.4.13
 Atributa quae deo attribuiuntur intelligenda sunt ipsi conuenire secundum altioremodum, quam conueniunt creaturis. 80.2.6
 Atributio est dispositio imperfecta remissionis peccati, & contritio est dispositio perfecta. 292.2.8

Autoritati magis est innitendum, quam rationi in sacra scriptura. 123.12
 Auctoritas ecclesiae quomodo facit credere Euangelio. 221.4.8. & 222.1.9
 Audita a deo certiora sunt quibuscuque visa in lumine naturali. 12.10
 Auerrois a deo non habet influxum. 174.2.7
 Auerrois posuit intellectum esse quandam substantiam separatam ab anima, & eadem in omnibus hominibus, cuius opinio reprobatur. 136.4.5. ibid. 6
 Augustinus videtur ponere angelos compositos, sed non ex incarnatione, sed solum loquendo secundum opinionem aliorum. 116.2.17
 Augmentum spirituale per gratiam fit dupliciter sicut corporale. 279.4.6
 Auxilium speciale non requiritur ad hoc quod homo se praeparet ad gratiam. 155.2.6.7
 B.
 Baptismus Ioannis fuit institutus triplici causa, & quae fuit causa primariae institutionis. 254.4.9. & 10
 Baptismus Ioannis non conferebat gratiam. ibidem. 4
 Baptizari baptismum Ioannis auerit baptismum Christi. 255.6.7
 Baptismi definitio forma & institutio. ibid. 2.2
 Baptismus de necessitate requirit expressionem trium personarum trinitatis. 255.3.4
 Baptismi forma requirit expressionem actus, & personae baptismum suscipientis. ibid. 10
 Baptismus non est de necessitate sacramenti nominandus, sed solum secundum institutionem ecclesiae. ibid. 11
 Baptismus per formam suam intendens inducere errorem non baptizat. eod. 4.4
 Baptismus an possit simul a duobus aequaliter conferri vno proficiente verba, & alio abluciente. 256.2.4.5
 Baptismus an possit conferri a duobus simul proficientibus verba, & aequaliter ablucientibus. 256.3.10. 11.12
 Baptismus debet fieri in aqua, vt probatur. 257.1.4.5
 Baptismus potest fieri per immersionem, asperisionem, & suffusionem. ibid. 9
 Baptismus & circuncisio non conueniant per ablationem originalem, sed per collationem alicuius spiritualis. ibid. 2.11
 Baptismus recipiens sunt in multiplici differentia. ibid. 2
 Baptismo suscepto remanent penalitates. ibid. 3.2
 Baptismo dignè suscipiente tollit omnem culpam tam actuaalem quam originalem quam recipit. 257.3.4.5
 Baptismo deletur omnis poena cuiuslibet peccati, quo ad forum dei non sic autem quo ad forum ciuile. eod. 4.4.5
 Baptismus tantum est vnus, ac omnes alij habent ad vnum attributionem. 261.1.6
 Baptismus multis operibus attribui potest. ibid.
 Baptismus flaminis & penitentia quantum ad liberationem culpae malo praevalet baptismum fluminis. ibidem. 8
 Baptismus fluminis quantum ad liberationem a malo poenae praevalet cuiuslibet baptismi. eod. 2.9
 Baptismus fluminis & sanguinis supplet vicè baptismi aquae. ibidem. 11
 Baptismus fluminis non habet locum in paruulis, sed solum in adultis. ibid. 13
 Baptismus recipiens a ministro praefato cognito, peccat mortaliter. 261.1.7.8. eod. 3.11
 Baptismus recipiens a ministro peccatore non praefato, non peccat. ibid. 1.8
 Baptismus Ioannis qualis fuerit, opiniones duae. 254.4.6. & 8
 Baptismus requirit intentionem ex parte ministri. 263.3.4.5
 Baptismi sumptio potest diuidi sicut Eucharistiae sumptio. 269.3.10
 Baptismus quare non iteratur, sed bene Eucharistia. 281.1.9
 Balsamum imponendum non est de necessitate extremae vntionis sicut oleum. 309.3.9. ante. 10
 Baptismus potest fieri a ministro non ordinato, & ex materia non consecrata, non sic autem extrema vntio. ibid. 10
 Baptismo indigent omnes ingredientes ecclesiae statim, sed extrema vntio indigent soli aegroti. 310.2.10. ante. 11.
 Beatus non potest velle aliquid discordare voluntati diuinae, aut defectus ordinationis, nisi dentur a consideratione. 124.1.7
 Beatitudo tam hominis quam angeli consistit in operatione intellectus & voluntatis circa primum obiectum. 120.3.4
 Beatitudo duplex. ibidem.
 Beati non possunt errare, quia vident in vniuersali & particulari. 123.4.7
 Beatus eodem actu videt verbum, & nos in vita. 233.3.5
 Beati non diligunt damnatos ex charitate. 233.3.7
 Beati

Beati diligunt inimicos vltiores sicut nos, ibidem
Beati refurgunt cum integritate membrorum & si illa defuerint in hac vita supplebitur totum. 341.4.6
Beati refurgunt cum integritate membrorum, licet non mali. 342.1.6
Beati non cognoscunt orationes nostras mentales vel vocales cognitione beatifica. 351.1.11
Beati auxiliantur nobis apud deum, quamuis nos lateat secundum quod vident deum velle. ibid.9
Beati memoriam habebunt peccatorum suorum in gloriam suam. 353.1.7
Beato licet displiceant mala quae egit, veruntamen propterea non trahitur. ibidem.
Beati Christi imitatores, & mali omnes diuersimodè iudicabunt. 354.1.9
Beati videt diuinam essentiam, vident omnia in ipsa ex natura talis visionis secundum aliquos qui reprobat. 357.4.10.11
Beati videntes diuinam essentiam aliquas res vident in ea, vel omnes aliquo modo. 358.1.13.14
Beatos omnes se velle dictum praestantius quam vile emere, & care vendere. 362.3.15
Beati gaudent de poenis damnatorum, quia in eis vident impleri ordinem diuinae iustitiae. 364.2.8
Beati possunt videre corporaliter & spiritualiter poenas damnatorum. 364.1.4
Beati in caelo non vident poenas damnatorum in inferno propter distantiam. ibidem.5
Beati nullo modo compatientur de poenis damnatorum. ibid.
Beatitude sine gloria, an sit de effectibus praedestinationis. 94.3.11
Beatitude datur simpliciter, & non sub conditione. 122.3.7.8
Beatitude accipitur pro illo quod beatificat extrinsecè & intrinsecè. 355.1.5
Beatitude intrinsecè & formaliter creaturam perficiens perfectior est ea quae solum extrinsecè perficit. ibi.6.&7.
Beatitude formalis non consistit in perfectione corporali, sed spirituali. ibid.7.&8.
Beatitude consistit in operationibus potentiarum spiritualium non corporalium, nec totius compositae, sed partis. ibid.11
Beatitude inaequalitas non provenit ex parte visionis, sed per relationes secundum aliquos. 357.1.27
Beatitude formalis dupliciter accipitur & definitur. 358.4.10
Beatitude formalis quae est optimum nominis, consistit in aliqua operatione. ibid.11
Beatitude formalis hominis consistit in vna operatione tantum, & non in pluribus. ibid.12
Beatitude formalis solum consistit in operatione intellectus. ibidem.
Beatitude non potest consistere in amore benevolentiae hominis ad deum. 350.1.19
Beatitude accipitur dupliciter. 350.4.5
Beatitude aggregans visionem & delectationem perfectior est altera quae est perfectissima operatio. ibid.6
Beatitude in sanctorum post resurrectionem augetur, intelligitur dupliciter. 361.2.4
Beatitude resumpto corpore erit perfectior quam modo per hoc quod anima promptius exercet suam operationem secundum aliquos qui improbantur. 361.1.7.8
Beatitude in speciali voluntas non potest velle, & etiam nolle. 362.4.18
Beatitude in particulari appetitus libere deo mereatur. ibidem.
Beati etiam secundum aliquos, est nomen proprium. 128.1.2
Beneficentia secundum dicitur quare omittitur. 133.2.2
Beneficere non est se preparare ad gratiam, nisi in eo qui est in statu merendi. 124.3.15
Beneficia nobis exhibita in principio sunt duplicia. 129.9
Beneficium datum pro obsequio est simoniacum. 315.3.7
Beneficium simplex non potest vendi sine simonia. 316.1.11
Berengarii confessio qua non ad sacramentum Eucharistiae, 271.3.13
Berengarii propter confessionem suam in maiore haereticum inducitur nos quam habuerit, nisi de speciebus intelligatur. 272.2.25
Bigamia annexa est irregularitas, duae opiniones circa hoc. 319.1.5
Bigamia contrahitur sex modis. ibidem.
Bigamus potest dispensari a papa, vt omnes ordines recipiat. ibidem.
Bigamus potest ab episcopo dispensari, vt recipiat minores ordines. ibid.8
Bigamus qui insidiatus est primae uxori desiderio secundae, vel qui secundam duxit viuente prima, penitentia indiget. 337.1.7
Bigamus est irregularis non propter peccatum praecedens, sed defectum significationis. ibid.7

Blasphemia creatoris & periculum subuersiois faciunt quoddam fidei potest relinquere iudicem. 332.3.16. & 4.19
Bonitas rei est duplex. 85.4.4
Bonitas dei est causa existendi creaturis. 85.4.7
Bonitas moralis sumitur ex obiecto & circumstantiis. 124.1.5
Bonitas & malitia sunt rerum habitudines. 163.2.5
Bonitas vel malitia actus moralis consistit in conformitate, vel difformitate rationis. 171.3.5
Bonitas duplex moralis & meritoria. 172.3.7
Bonitas moralis non recipit directionem in finem. ibid.8
Bonitas hominis est duplex scilicet naturae & artis. 262.3.4
Bonitas maior inest homini per intellectum quam per voluntatem absolutam. 259.4.23
Bonitas dei praecedit bonitatem visionis dei, sed non bonitatem visionis nobis bonae. eod.1.12
Bona spiritualia quae sunt de necessitate salutis, non debent amitti propter quodcumque scandalum. 331.2.5
Bona supererogationis an omittenda sint propter quodcumque scandalum. ibidem.5
Bona indifferentia dimittenda sunt, quando durat scandalum pusillorum. eod.3.7
Bona omnia quae sunt circa vltimum finem, sunt in deum referibilia. 134.7
Bonum creatum additum bono increato an reddat totum melius. 99.4.4.5.6
Bona pura moralia in non praedestinatis, an sint volita a deo. 103.1.6
Bonum respectu alterius dicitur dupliciter. 112.1.10
Bonum triplex. 124.1.5
Bona sunt multiplicia. 172.1.2
Bonum secundum aliquos semper dicitur aliquid absolutum, quorum opinio reprobat. 162.1.8.9
Bonum & eius non conuertuntur. eod.2.13.14
Bonum dicitur aliquid respectuum. eod.3.17
Bonum finis dicitur perfectiorem. eod.4.10
Bonum & iustum aequaliter omnibus personis diuini conueniunt. 163.1.25
Bonum & malum diuidunt ens. eod.4.7
Bonum in quantum bonum non est causa mali. ibid.3.4
Bonum per modum efficiens & finis potest esse causa mali. ibi.
Bonum est sui diffusiuum ratione perfectionis. 163.4.8
Bonum est duplex, & similitur malum. 164.2.4
Bonum potest esse absque omni malo. 165.3.5
Bonitas moralis consistit in conuenientia ad rationem rectam. 166.4.7
Bonum potest dupliciter considerari. 169.2.5
Bonum & malum sunt contraria mediata. 171.2.11
Bona non omnia remunerabuntur in vita aeterna, nec omnia mala poena aeterna. 171.4.13
Bonum & malum possunt sumi dupliciter. 172.1.3
Bonum difficultius ad acquirendum cadit sub maiori merito, & consequenter premio. 173.4.5
Bonum & malum in diuersis generibus possunt esse in eodem. 172.1.3
Bonum & malum circa actum deliberatum opponuntur priuationi. ibidem.
Bonum potentius est ad agendum quam malum quantum ad effectum positiuum. 213.2.11
Bona gloria consistunt in tribus. 216.4.7
Bonum minus aliquando est magis meritorium quam maius. 229.4.2
Bona non semper sunt optando inimicis. 230.2.8.9
Bonum maius non semper est magis diligendum, nisi a voluntate quae mouetur ab obiecto. 234.2.10
Bona facta extra charitatem non profunt ad remissionem poenae licet bene ad fornicationem subiecti secundum aliquos qui improbantur. 296.4.4.5.7
Bonum commune non est praefendum bono particulari, nisi quando particulare est pars illius communis. 294.4.11
Bona matrimonij sunt fides, proles, & sacramentum. 321.2.6
Bonorum triplicium matrimonij numerus & sufficientia. ibid.
Bonum commune melius bono priuato, quando sunt eiusdem generis. 326.2.8
Boni & mali resurgent in illa quantitate ad quam natura non errans nata est producere. 342.1.6
Bonorum & malorum resurrectio, sine quibus difformitatis fiat. ibid.8.9
Bonorum & malorum cognitio vniuersaliter inerat omnibus iudicandis per modum reuelationis. 352.4.5
Bonum per se & per prius cadit sub obiecto intellectus quam voluntatis, licet in ipsum voluntas proprie tendat. 359.3.19
Bonum maius non semper opponitur deteriori malo. eod.4.23
Bonum habitum malus habitio quam habetur, est immediatum obiectum

obiectum amoris & amicitiae. 360.2.11
Bruta habent voluntatem, prout dirigitur contra rationem. 110.1.6
Bruta ex simplici apprehensione, & magis conuacientis apprehendunt ipsum. ibidem.
Bruta non solum cognoscunt obiectum exterius, sed etiam actum proprium. 131.1.22
Bruta habent actus reflexos. ibidem.
C.
Calix & patena ex qua debent esse materia. 281.1.8
Color si per se subsisteret a virtute diuina, calefaceret. 115.1.5
Capitale dicitur quod multa continet. 174.4.4
Capacitas intellectus & voluntatis potest terminari per aliquod finem informatiue, non tamen obiectiue. 13.1.13
Capacitas animae propinqua semper augetur in vias, sed remota, neque augetur, neque minuitur. 203.2.13
Caput habet rationem conuenientiam & differentiam cum aliis membris ordine, perfectionis, & virtute. 203.3.4
Carentia scientiae & virtutis fuisse in pueris in primo statu. 141.3.7
Carentia visionis aeternae potest dupliciter intelligi. 155.3.4
Carentia iustitiae originalis est a deo subtrahente iustitiam donum suum. 157.3.15
Caro a fœditate purgata secundum aliquos. 158.4.4
Caro Christi ante conceptionem fuit peccato obligata in partibus. 187.1.2
Caro Christi vt vniuersa fuit purgata per spiritum sanctum. ibid.
Caro Christi facta qualis fuisse in statu innocentiae. ibid.
Carne apparente in eucharistia quid faciendum. 273.4.8. & 274.9.10.11
Causa & fortuna sunt causae per accidens quae non sunt attribuendae primae causae. 81.1.6
Causalia & fortuita videntur subterfugere diuinam providentiam sed non subterfugunt. 92.2.8.9
Causa est tempus praefixum angelis merendi. 124.3.4
Catechumenus quid est, & in quibus tenetur instrui. 264.1.5.6
Catechismus recte praecedit baptismum. ibidem.6
Catechismo contrahitur quoddam vinculum spirituale conuentioni simile. 336.1.8
Causalitas secundarum causarum deducit nos in notitiam primae causae. 17.4.6
Causalitas omnis in vna persona existens est alia. 18.1.12
Causa cognosci quid est effectum potest duobus modis. 18.2.11
Causare per intellectum & voluntatem est nobilissimum modus causandi. 80.3.5
Causa non est in diuinis respectu diuinorum. ibidem.7
Causalitas dei siue se extendat immediate ad omnes, siue non arguit deum omnia distinctè cognoscere. 81.4.19
Causa vniuersalis tripliciter dici potest. ibidem.20
Causa vniuersalis cognita an cognoscatur effectus distincti. ibi.
Causa immediata est duplex scilicet producens & conseruans, de prima non est verum quod deus sit semper causa immediata, sed de secunda verum est. 85.4.5
Causarum triplex gradus. 89.2.6
Causa totius vel totalis effectus praedestinationis, an reddi possit. 94.2.7
Causa creationis rerum est bonitas creatoris. 107.2.2.2
Causam agentem praecedere suum effectum duratione siue per intellectum, aut in quantum agens absolute non est esse. 18.1.12
Causa non praecedit semper tempore effectum. 223.2.7
Causalitatem aliquid dicitur habere super actum dupliciter. 135.1.4
Causalitatem aliquid habere super actum in causando, tripliciter potest intelligi. ibidem.
Causalitatem aliquid habet impediendo super actum dupliciter. eodem.5
Causa non est querenda voluntatis diuinae. 144.2.2
Causa efficiens peccatum est triplex. 211.3.8
Causa efficiens remissionis peccati triplex est. ibidem.
Causae secundae possunt a suo effectu multipliciter impedi, licet non deus. 111.2.7
Celare confessionem est de iure diuino. 307.2.6
Caelum quod inter creaturas visibiles est pars nobilior significat vniuersum. 12.9
Caelum tria continet, capacitatem, deformitatem, & difformitatem. 109.1.11
Caelum habet difformitatem in partibus suis. ibidem.
Caelum habet duplicem motum. ibidem.
Caelum nunc secundum vt plures loquentes non dicitur creaturam, quamuis conseruetur a deo, quamuis secundum vt veritatem oppositum sit sentendum. 108.2.19
Caeli reuolutionibus datur prima & vltima. 209.1.9

Caelum a nihilo vltra caelum distat distantia locali. 101.3.15
Caelum empyreum esse non potest demonstrari, nec quod sit corporeum. 112.3.3
Caelum aut corpus aliud a se esse cognoscitur per visum aut per motum. ibidem.
Caelum empyreum visu non comprehenditur, nec subiacet motui. ibidem.
Caelum empyreum esse tenetur auctoritate Scrabi & Bedae, potest tamen aliquo modo persuaderi. ibidem.
Caelum stellarum partim diaphanum, & partim lucidum est, caelum crystallinum omnino diaphanum, & caelum empyreum erit omnino lucidum. ibidem.
Caelum empyreum secundum aliquos est factum propter ordinem vniuersi, quorum opinio reprobat. ibidem.4
Caelum empyreum licet sit immotum, non tamen est immobile. ibidem.4
Caelum empyreum non est factum propter angelos, cum non sit in loco secundum aliquos, nisi per operationem. ibid.4.5
Caelum empyreum factum est propter corpora sanctorum. ibidem.6
Caelum empyreum debet esse non motum, quia sancti sunt ibi in plena fruitione quietante ipsorum intellectum. ibidem.
Caelum empyreum est locus contemplationis non propter angelos, sed propter homines. ibidem.7
Caelum empyreum non influit cum non sit motum, & sit deputatum ad locum sanctorum. ibidem.3
Caelum empyreum influit probabiliter. ibidem.4
Caelum empyreum agit per lumen in corpus propinquum, & influit. ibidem.
Caelum empyreum in ordine alios non habet nisi rationem continentis & non conseruantis. 113.1.7
Caelum secundum aliquos non habet materiam. 131.1.16
Caelum large potest dici materia. 131.3.13
Caelum secundum aliquos intelligitur aether. 133.2.2
Caelum cuius figurae sit. ibidem.
Caelum an moueatur, & quomodo dicatur firmamentum. ibid.
Caelum crystallinum potest dici aquarum propter proprietates. ibidem.4.13
Caelum non diuiditur propter motum planetae in eccentricis & epiciclis. 134.2.8
Caelum si diuideretur, adhuc non corrumpetur. ibid.
Caelum ante alia ornatur. ibid.3.2
Caelum secundum aliquos est figurae semicircularis, quorum opinio reprobat. 134.2.3
Caelo conuenit figura capacissima. 134.2.4
Caelum secundum aliquos causat aliqua videntia ratione intelligentiae vniuersae. 134.4.6
Quorum opinio reprobat. ibidem.
Caelum habet virtutem generatiuam rei vniuersae, sicut habent multa semina. ibid.7
Caelum habet causalitatem respectu generabilium & corruptibilium. ibid.8
Caelum non habet causalitatem productiuam, aut impresiuam super actus nostros. 135.1.7
Caelum non habet aliquam impresionem in liberum arbitrium. ibidem.8
Caelum habet causalitatem super liberum arbitrium impediendo actum eius indirectè per impedimentum virtutis sensitiuum. ibid.2.10
Caelum habet causalitatem vt remouens, vel prohibens respectu voluntatis. 12.1.10
Caelum est causa dispositiva corporis. ibid.12
Caelum coagit per motum tanquam per formam. ibid.3.7
Caelum non agit per motum tanquam per rationem agendi. ibid.6
Caelum secundum aliquos non ageret nisi moueatur. ibid.10
Caelum non oportet moueri ad hoc quod agat. ibid.11
Caelum empyreum agit in hac inferiori sine motu. ibid.
Caelum in ascensu Christi celsit corpori Christi. 344.4.19
Caelum est subtilioris naturae quam quodcumque inferius. 133.3.10
Caelum aquarum non immediate produceret frigiditatem in istis inferioribus si esset. ibid.8
Caelum non videtur ratione sui motus localiter esse causa aetheris alternationis. 347.2.13
Certus esse quis potest certitudine fidei de partu quod sit in gratia, de se nequaquam. 48.3.13
Certius potest dici aliquid dupliciter. 219.2.8.9
Certitudo est duplex. 220.3.7
Certitudo cognitionis causatur ex medio causante eum, quomodo vide. 220.4.12
Certitudo quid est. 225.2.5
Character baptismi quid est, opi. & improbat. 215.1.4.5
Character

Magistri Durandi de sancto Porciano

Charactrem baptismalem ponentes in potentia intellectiva improbantur. ibidem. 7. & 258. 1. 10
Charactres secundum veram opinionem est ratio rationis, qua deputatur aliquis ad sacras actiones. 258. 2. 11
Charactres traditio a beato Dionysio ortum sumpsit. ibidem.
Charactres imprimitur in confirmatione. 265. 2. 11
Charactres ordinis quid sit, & an in vnoquoque ordine imprimatur. 312. 2. 5. & 3. 11
Charactres semper imprimuntur in traditione instrumenti pertinentis ad principalem actum. eodem. 2. 6
Charactres diaconatus in quo actu imprimi oportet. eodem. 3. 7. 8
Charactres tot differentes specie vel genere possunt esse in aliquo quot distincti faciendis possunt deputari. eodem. 10
Charitas non necessario exigitur ad hoc ut quis sit charus. 46. 3. 4
Charitatem pro actu quo diligimus omnes ponit habitualement magister negat. 47. 1. 5
Charitatem habitualement negantes quomodo sustinent opinionem magistrum. ibidem. 6
Charitas pendet ex duobus, scilicet ex deo influente, & subiecto recipiente. 47. 4. 4
Charitas datur interdum inaequaliter his qui sunt aequaliter dispositi. ibidem.
Charitas non datur secundum proportionem naturalium. ibi. 5
Charitatis intensio datur secundum conatus intentionem. ibid.
Charitas non semper augetur secundum augmentum conatus quo ad difficultatem. 48. 1. 8
Charitatem receperunt angeli secundum proportionem naturae suae. ibid.
Charitatis aut alterius formae augmentatio attenditur secundum gradus essentiae. 49. 3. 22
Charitatem nobis inesse possumus assentire probabiliter. 47. 3. 20
Charitatis cognitionem sumimus, vel ab obiecto, vel ab actu ipso. ibidem. 2. 1
Charitatis inexistentis maximum signum est carere remorsu conscientiae. 48. 3. 9
Charitatem nostram angelus potest videre in anima nostra, & per consequens scire nos esse in charitate. ibidem.
Charitas minima in patria est maior charitate maxima in via. 52. 1. 11
Charitas viatoris ex natura sua potest augeri vsque ad maximam beatorum tamen non sic est ex ordinatione. ibidem.
Charitas ex natura sua potest minui cum non consistat in indivisibili. 52. 3. 6
Charitas nunquam minuitur quantum ad essentiam habitus, quamuis feruor actus minuat. 52. 4. 15
Charitatis venenum est cupiditas, quomodo debeat intelligi. 53. 2. 14
Charitatem minui per venialia, etiam quo ad essentiam habitus est aliqua opinio. 52. 3. 6. & ibidem. 4. 14
Charitas deo quis potest dici tripliciter. 53. 2. 26
Charitatem aequalem habentes sunt aequaliter deo chari, quo ad premium essentiale, inaequaliter autem quo ad premium accidentale. ibidem.
Charitas an eadem sub praecipio. 225. 3. 2. & 226. 3. 6
Charitas omnes actus perficit, sed quosdam mediatur, & alios immediatur. 151. 3. 8
Charitas in habere eam non semper ordinat actus illius. 171. 3. 7
Charitas est principium quo viuimus spiritualiter. 175. 3. 11
Charitas qua diligitur deus & proximus attendunt eandem rationem. 199. 1. 9
Charitatis intensio non praerquirat intentionem fidei. 220. 2. 13
Charitas est forma fidei acceptae secundum esse meritorum. ibi. 4. 5
Charitatem esse formam aliarum virtutum potest dupliciter intelligi. ibi.
Charitatis obiectum est deus. 222. 2. 18
Charitate non diligitur proximus nisi propter deum, & quantum propter se tunc est amicitia. ibidem.
Charitas magis respicit amorem amicitiae quam concupiscentiam. 227. 1. ante. 7
Charitate non omnia sunt diligenda. ibidem. 7. 8
Charitate non diliguntur demones damnati, neque angeli. ibi. 8
Charitas quomodo habeat ordinem secundum velle complacentiae & desiderij. ibidem. 7. 5
Charitas habet ordinem in diligendis, sed non fides, vide quare. 228. 1. 11. & 229. 3. 5. 6
Charitatis praecipua quomodo sunt ad inuicem conexas. 225. 3. 2
Charitatis distinctio. ibidem. 7
Charitas an inclinatur ad diligendum deum amore concupiscentiae. 128. 1. 13. 12
Charitas inclinatur in odium inimici, in quantum talis. 230. 2. 8. 9
Charitatem quomodo intelligendum est nunquam excidere. ibidem.
Charitas, semel habita potest amitti. 4. 2. & 231. 1. 1. 5. 6
Charitas incipiens minor est charitate perfecta, licet in vno in

cipiens, maior sit proficiente in alio aliquando. ibidem. 2. 7
Charitas manet in beatis quantum ad habitum, & quantum ad actum. 233. 2. 5
Charitas vtrum diminuat charitatem vel auget. 235. 4. 4. 5
Charitas in habitu vix est nobilior vno modo, non tamen simpliciter. 356. 2. 18
Charitas intensior aliquando sequitur cognitionem remissionem. eodem. 3. 21
Charitas pertinet ad amorem amicitiae, & fructus ad amorem concupiscentiae. 362. 3. 13
Cherubin dicitur plenitudo scientiae. 1. 3. 1. 9
Seraphim autem ardens dicitur. ibidem.
Cherubin & flammeus gladius ante paradisum terrestrem quo modo sint. 155. 2. 2
Christus habet maximam conuenientiam cum effectu confirmationis. 265. 1. 6
Christus debere consecrari ut fiat debita materia confirmationis. opiniones duae, quarum prima improbat. 265. 1. 5. 6
Christo data est beatitudo animae sine vilo merito. 202. 4. 2
Christus operabatur quosdam humana, quosdam diuina. 209. 1. 5. 6
Christum habere vnum esse, vel plura declaratur. 193. 4. 10. 14. 15
Christus non sic meruit nobis per passionem suam, ut suum meritum cedat nobis in meritum. 210. 4. 7
Christum incepisse esse, an concedatur. 201. 3. 5. 6. 7
Christo competit potestas excellentiae respectu sacramentorum. 262. 3. 4
Christus poenam peccatorum nostrorum portauit. 271. 1. 2
Christus non est cognitus a demonibus, nisi per reuelationem. 120. 2. 19
Christus licet minor fuerit angelis in ordine naturae, non tamen gratiae. 128. 3. 8
Christus habuit angelum custodem. 129. 1. 11
Christus non fuit decematus, in lumbis Abrahae. 187. 1. 2
Christus non est filius spiritus sancti, licet de eo sit natus. 189. 4. 2. & 190. 1. 4. & 2. col. 7
Christus est filius spiritus sancti per creationem & adoptionem cum dupla determinatione. 190. 1. 5
Christus est filius totius trinitatis sicut spiritus sancti. ibid. 2. 6
Christum esse filium spiritus sancti per creationem & adoptionem quare Augustinus negauit. ibidem.
Christus dicit tantum vnum suppositum, & non plura. 193. 1. 6. 7
Christus est vnum licet importet plures naturas. 193. 1. 9. ante. 10. & ibidem. 14
Christum esse plura dicitur aliqui, aliis dicentibus ipsum nec esse vnum, nec plura. ibidem. 10. 11
Christus secundum plures substantias non potest dici plures, quia altera non predicantur de eo. ibidem. 1. 6
Christianus si licet alicui seruit, tenetur obedire in his ad quae eius potestas extenditur. 178. 2. 4
Christiani legitime subsunt principi seculari fidei. ibi. 4. 5
Christus potest dici aliter, & aliud, secundum diuersas naturas. 193. 2. 18
Christus non est compositus ex partibus per inhaerentiam, sed secundum subsistentiam. 193. 2. 18
Christus non omnino est sic compositus sicut homo ex corpore & anima. 194. 1. 7. 8
Christi per incarnationem factus est verus homo. ibidem. 3
Christum solum adsumpsisse corpus & animam diuisa reprobatur. ibidem. 3
Christus non fuit bis natus proprie. 197. 1. 6. ante. 7
Christus an habuerit plures filiationes tres opiniones sunt, quarum tertia inter primas mediar. 197. 1. 6. 7
Christus secundum duplicem excellentiam debetur dulcia & laetitia. 198. 2. 7
Christus secundum quod homo, an & quomodo dicatur persona. 199. 2. 2
Christus secundum quod homo, an sit filius adoptiuus. ibid.
Christus secundum quod homo nullo modo est persona. ibi. 3. 8
Christus aliter habet naturam humanam, & aliter alij hoies. ibid. 9
Christus secundum quod iste homo, an dicatur persona. ibi. 9. 11
Christus an ut creatura, sunt tres modi dicendi. 200. 3. 6. 7. & 8. 9
Christum esse creaturam potest absolute concedi in vno sensu. 201. 1. 7
Christum semper fuisse distinguendum est sicut Christum incepisse esse. 202. 1. 5. 6
Christum potuisse peccare est dubitabile secundum diuersos modos dicendi. ibidem.
Christus potuisset peccare si adsumpsisset naturam in puris naturalibus. ibidem. 7
Christus potuit peccare secundum quod homo. eodem. 2. 9. 10
Christus secundum naturam diuinam non potuit peccare, quia non voluit. ibidem. 12
Christus

Decisionum super quatuor libros sententiarum, Index.

Christus ab instanti suae conceptionis habuit gratiarum plenitudinem. 204. 4. 2
Christus quo intelligitur profecisse aetate & sapientia. ibid.
Christus habuit gratiam gratam facientem, & gratis datam. 207. 1. 7
Christo secundum quod homo conuenit ratio capitis in ecclesia secundum tria quae inueniuntur in capite naturali. eodem. 3. 6
Christus non est caput angelorum secundum vnam conditionem, licet bene secundum alias. ibid. 8
Christus est caput angelorum & hominum, aliter tamen & aliter, vide ibid. 9. col. 4
Christum habere aliud caput supra se, non repugnat aliquo modo. ibid. 10
Christo secundum quod Deus conuenit dare spiritum sanctum per autoritatem & secundum quod homo per meritum. ibid. 11
Christus ab instanti suae conceptionis habuit cognitionem beatam & infusam in proprio genere. 205. 1. 5
Christus ex vno actu considerato potuit cognoscere aliud non actualiter consideratum. ibid. 6
Christus cognouit actualiter aliqua videro phatasmata. eo. 2. 7
Christus an habuerit scientiam modo humano acquisitam, duo modi dicendi. 205. 3. 5. 6. 8
Christus non proficit secundum habitum in scientia. ibid. 11
Christus fecit mirabilia per virtutem diuinam, & non per virtutem creatam sibi datam. eod. 4. 7. & 206. 1. 8
Christus debuit assumere naturam humanam cum defectibus corporalibus. 206. 3. 5
Christus adsumpsit defectus naturae naturales, & indetrahibiles. ibid. 7
Christus non contraxit defectus provenientes a remotione prohibens. eod. 4. 10
Christus debuit assimilari nobis in illis quae cum non dedecet, & requiruntur ad opus redemptionis. ibid. 11
Christus habuit passionem, in quantum dicit motum voluntatis. 207. 2. 8
Christus si non fuisset occisus, tandem naturaliter fuisset mortuus. 208. 1. 9
Christus habuit necessitatem suppositionis moriendi. eod. 2. 10
Christus multa occurrerunt Lesua sensus, quo voluntas naturalis refugit, non autem sanctis. 209. 2. 11
Christus semper voluit quod deus voluit eum velle. ibid. 12
Christum dubitasse potest dupliciter intelligi. 209. 3. 10
Christus multa sibi plura. eodem. 4. 2
Christus non potest habere tantum vnam actionem in vno genere cause. 210. 1. 6
Christus mereri potuit. eod. 2. 4
Christus meruisse in primo instanti suae conceptionis diuersi diuersi sentiunt. ibi. 6. & 7
Christus ab instanti conceptionis suae fuit perfectus quantum ad habitum scientiae, gratiae, & virtutis, sed non quantum ad vsum. 210. 3. 10
Christus per passionem suam meruit sibi impassibilitatem. 210. 4. 5
Christus meruit nobis per passionem suam, ut fructus ipsius redunderet in nos. 210. 4. 7
Christus in passione nouo actu nobis meruit, quod prius non meruerat. 211. 1. 9
Christus passione redemit nos, licet aliter potuerit. ibid. 2
Christus traditus est a patre, a seipso, & a Iuda. ibid.
Christus non potuit satisfacere secundum aequalitatem quantitatis. 212. 4. 6
Christus an fuerit a patre derelictus. 113. 2. 13
Christo in triduo cessauit vnio, sed non fuit partium separatio. 213. 3. 4
Christus morte debuit sustinere, & non incineratione. 214. 1. 5
Christus in triduo non fuit homo. eod. 2. 3. 4
Christum fuisse hominem i triduo aliqui sunt opinati. ibi. 5. & 60. 3. 6
Christus in triduo non potuit dici rationalis. 214. 3. 7
Christus non fuit homo ab aeterno, licet hic homo fuerit ab aeterno. ibid. 9
Christus in triduo ubi fuerit an totus in sepulchro, opinio allegatur. eod. 4. 5
Christus secundum diuinitatem fuit vbique, & secundum humanitatem in determinato loco dum viueret. ibid.
Christus in triduo secundum corpus fuit in sepulchro, & secundum animam in limbo. ibid.
Christus totus est deus quomodo intelligitur. 215. 1. 8
Christus quomodo descendit ad inferos secundum animam, & quomodo anima in loco operatur. ibid. 4
Christus descendit ad inferos quia eius merito sumus liberati a pena. 215. 3. 11
Christus non descendit ad inferum damnatorum, nec ad limbum puerorum. ibid. 5

Christum resurgere a mortuis fuisse conuenientissimum ostenditur. eod. 4. 5
Christum fuisse tribus diebus & noctibus in ventre terrae quomodo ostenditur. 216. 1. 10.
Christum resurrexisse tertia die, quibus argumentis est probandum. ibid. 5. 6
Christus aliter manducauit quam manducant angeli in corporibus assumptis. eod. 3. 10
Christum ascendere in caelum fuit conueniens ex parte sua & nostra. ibid. 4
Christum immediate post resurrectionem in caelum ascendere non decuit. ibid. 6
Christus an habeat fidem. 217. 2
Christum ascendere ad supremam partem caeli empyrei solui fuit congruum. eod. 1. 7
Christus potuit ascendere supra conuexum caeli empyrei. ibi. 5
Christus in quantum viator habuit dona quantum ad actum licet non beatificum. 235. 3. 6
Christus quia secundum aliquid fuit viator, decuit ipsum habere aliquas virtutes morales. eod. 4. 9. ante. 10
Christus dedit discipulis potestatem eiciendi daemones in nomine, non solius autoritatis. 262. 4. 7
Christus nulli conuicit autoritatem variandi necessaria sacramenti, licet circa solennitatem possit aliquid Papa. 265. 4. 11
Christus per verba consecrationis an consecratur. 267. 2. 10. & 4. 5
Christus sub propria specie venit ut medicus, & sub specie eu charitatis venit ut medicus. 270. 4. 11
Christus triplicem totalitatem dicit. 272. 4
Christus omnimodo totaliter est in hoc sacramento. 273. 1. 8
Christus ut deus nouerat Iudam incorrigibilem, ideo non praemonuit antequam accusaret. 303. 3. 8
Christum resurrexisse clauso tumulo ex nullo textu scripturae potest trahi. 344. 4. 12
Christus intrauit ad discipulos ianuis clausis, id est, dum ianuae essent clausae, sed non per ianuas clausas. ibid. 13
Christum intraisse ad discipulos ianuis clausis intelligitur multipliciter. ibid. 14. 15
Christum iudicaturum informa humana, vel secundum formam humanam differunt. 353. 4. 5
Christum iudicare in forma humana nulli dubium est. ibid.
Christus secundum formam humanam se, & solum secundum diuinam iudicabit auctoritate primaria. ibid. 6
Christum iudicare secundum naturam humanam auctoritate delegata ostenditur. ibidem. 7
Christus iudicans in corpore glorioso videbitur a damnatis secundum aliquos, secundum autem alios non. 354. 2. 5
Cibi reliquiae traiectione casualiter, & aqua post ablutionem non impediunt ab eucharistia sumenda. 269. 1. 4. 15
Cibus spiritalis dupliciter potest manducari, non autem sic est de corporali. 269. 3. 11
Cibi sumptio ordinata ad detrimentum sanitatis est peccatum mortale. 326. 1. 13
Circumfessio personarum diuinarum inter se quomodo debeat intelligi. 55. 2. 3
Cicatrices fuerunt in Christo resurgente ex speciali dispensatione. 371. 2
Cicatrices quomodo resurgunt in martyribus. ibid.
Circumfessio cui data, quare, quo tempore, & in qua parte. 252. 1. 2
Circumfessio fuit rite instituta quantum ad tempus, & populum & ritum. eod. 2. 4
Circumfessio debuit dari populo Israelitico viris, & non mulieribus. ibid. 5
Circumfessionis ritui quaedam fuerunt necessaria necessitate praecipua alia de solennitate, alia de sacramenti necessitate. ibid. 7
Circumfessio quare fiebat die octaua, & vtrum liceret praenunciare propter necessitatem. ibid. 8. 9
Circumfessio non fuit satisfactoria pro culpa. 252. 3. 11
Circumfessionem culpam auferre non conuincitur ex eius significatione, sed solum ex eius institutione. ibid. 5. 6
Circumfessio culpa auferrebat, sed quod non conferret gratiam opinio est magistrum, quae improbat. eod. 8. 9. 10. 11. 12
Circumfessione in adulto auferrebat culpa originalis, & actualis. 253. 1. 14
Circulus eccentricus quomodo ponitur, sed non habet epicentrum. 134. 2. 6
Circumstantia non considerata si fit poena iure voluta ratione mali actus electionis erit malus. 121. 3. 10
Circumstantia excusans, alleuians, vel aggravans, & informans. 14. 1. 5
Circumstantia concomitans & non informans actum, non imponit bonitatem aut malitiam illi actui. 258. 2. 1
Circumstantiae nomen tractum est ex his quae inueniuntur in loco & in quantitatis corporalibus. 291. 1. 5
Circun

Circumstantiarum triplex est genus. ibid.6
Circumstantia quae ponunt in actu convenientiam ad rectam rationem ponunt in actu rationem etiam perfectam secundum multitudinem. eod.2.7
Circumstantia quae solum importent convenientiam, vel discorvenientiam ad rectam rationem aliquo supposito, solum in eadem specie augent culpam, vel minuunt. eod.2.8
Circumstantia quae nullam discorvenientiam includit ad rectam rationem, nec ponit aliquid in actu peccati, nec positum augent. ibid.
Circumstantia intrinseca sunt actui in esse mortale, & ideo mutare possunt, vel augere speciem peccati. ibidem.9
Circumstantia quae ponunt in esse peccati novam speciem, sunt necessario confitenda. 261.3.4.5.6
Circumstantia quae solum sunt male aliquo supposito, an tenentur quis cogitare, opiniones duae. ibidem.4
Circumstantia quae nullo modo addunt, neque ad actum, neque ad speciem peccati, non sunt confitenda. ibidem.4
Circumstantia non existere de necessitate confessionis a confitente est dimittenda, ne alium prodant. eodem.4.8
Circumstantia existente de necessitate confessionis confitenda est absolue, & nullo modo omittenda. ibid.
Civis quomodo exponit se, & sua pro communitate. 228.4.18
Claritatem naturalem non differre a gloriosa probatur tripliciter. 208.2.5
Claritas transfigurationis fuisse gloriosam probatur tripliciter. eodem.2.6
Claritas transfigurationis non fuit gloriosa quo ad modum essendi. ibidem.7
Claritas transfigurationis non fuit in profundo, sed solum in superficie corporis. ibidem.
Claritas gloriosa potest videri ab oculo corporali, cum sit eiusdem speciei cum nostra. ibidem.9
Claritas gloriosa in transfiguratione, vel fuit temperata, vel oculi discipulorum confortati. ibidem.
Claritas fuit triplex in transfiguratione, scilicet corpore, vestimentis, & nube. ibidem.10
Claritas quid importat, & quomodo dupliciter est in corporibus beatis. 346.1.5.6
Claritas beatorum non erit a causa naturali, sed immediate a Deo. ibidem.2.9
Claritas corporum beatorum potest non immutare oculum praesentem, si beati velint. ibidem.10
Clavis vocat potestas qua ostium regni caelestis aperit. 299.1.5
Clavis est una quo ad essentiam, licet sint duae quo ad actus & officia. ibidem.6. & 2.8
Clavis scientiae & potestatis propter diversa officia nomen sibi assumunt. ibid.6
Clavis nihil operatur ad dimissionem culpae vel poenae. eod.4.6
Claves se extendunt ad dimissionem culpae, & collationem gratiae per modum ministerii. ibid.6
Clavium usus praesertim in sacerdotibus veteris legis. 301.2.5
Claves nullis aliis a sacerdotibus sunt traditae. eod.3.6
Clavium traditio in ordinatione ostiarii non signat traditionem spiritualem clavium. ibidem.7
Clavium actus est solum ligare & solvere in foro poenitentiae. ibid.8
Clavium potestas est duplex. eod.4.5
Clavium potestas quae respicit forum conscientiae, promissa fuit Petro & Apostolis. ibid.
Clavium virtute non dimittitur aliquid de poena peccato mortali debita, licet de temporalis. 299.3.7
Clima temperatum non est sub linea aequinoctiali. 137.3.6
Clima maxime distans a linea aequinoctiali est frigidissimum. ibid.
Coactio capitur dupliciter. 148.2.21
Coactio & violentia differunt. 150.2.3
Coactio & violentia possunt capi dupliciter. ibid.
Coactio est duplex, scilicet simpliciter, & secundum quid. 320.1.5
Coactio est duplex. ibid.
Coactione accepta pro impulsione alicui circa contrarium actum voluntas potest cogi circa actum elicitum. eod.2.11
Coactus consensus metu cadente inconstantem visum, an ad matrimonium sufficiat, opiniones duae. 320.4.6.7
Cogi & necessitari non sunt idem. 150.3.7
Cogere homo potest hominem non quod ad inclinationem, sed quo ad motum sequentem. ibid.8
Cogitur voluntas quantum ad actum elicitum coactione accepta pro impedimento actus. 320.1.6. & 3.14
Cogitur, nemo constans ad committendum malum culpae pro malo poenae vitando. eodem.3.4
Cogitare quis potest Deum non esse. 18.2.11
Cogitationes nostrae dupliciter possunt cognosci. 126.3.5
Cogitatio solum spiritus coniectura, quando effectus non concludit causam. ibidem.

Cogitationes prout sunt in omnia a solo Deo secundum aliquos cognoscuntur. quorum opiniones reprobandur. ibid.6
Cogitationes non sequentes volitiones & affectiones non cognoscuntur ab angelo, licet de aliis aliter sit dictum. 126.4.7
Cognatio non est putabilis, nisi subiaceat voluntati. 149.2.5
Cognatio spiritualis quid est. 336.1.5
Cognatio spiritualis per septem contrahitur secundum aliquos, qui improbanrur. ibidem.6.7
Cognatio spiritualis contrahitur per baptismum & confirmationem. ibidem.8
Cognitionis spiritualis tres sunt species. ibidem.9
Cognatio spiritualis inter quas personas contrahitur. ibid.9
Cognatio spiritualis contra per baptismum & confirmationem ipedit matrimonium contrahendum, & dirimit contractum. eod.2.10
Cognatio spiritualis principaliter contrahitur per hoc quod spiritualiter convenit cum carnali, quo ad gener. 336.3.13
Cognatio legalis quid sit. ibidem.5
Cognatio legalis impedit matrimonium solum ex statuto iuris. eodem.4.6.7
Cognatio legalis est triplex. ibidem.7
Cognoscendi deum supremus modus est in libro vitae, infimus in libro creaturae, medius in libro scripturae. 1.2.
Cognoscendi deum ex infimo modo ad supremum venire non possumus nisi per medium. ibidem.
Cognoscere potest quis eandem conclusionem per medium demonstrativum & probabile. 3.4.37
Cognitio qua cognoscitur deus in se, & immediate, vocatur cognitio facie ad faciem. 5.3.16
Cognitio facie ad faciem non potest haberi a puro viatore. 6.2.8
Cognitionem abstractivam de egypti habet astrologus scilicet lunam eclipsari actu, quantum non videat. 6.1.7
Cognitio dei abstractiva haberi potest a viatore, ut per eam afficiatur firmiter deum esse trinum secundum quosdam. ibid.6
Cognitionem dei abstractivam qualis potest concludi ex creaturis potest habere viator. 6.2.8
Cognitionem abstractivam cuiuscunque rei impossibile est primam esse. ibidem.
Cognitio duplex, abstractiva & intuitiva. 6.1.7
Cognoscere non possunt vires interiores, nisi praevia cognitione exteriori. 6.2.9
Cognitionem virtutum interiorum sepe praet notitia exteriori. ibid.
Cognosci non potest non ens nisi per ens, nec ens in potentia, nisi per ens in actu. ibidem.10
Cognitio intuitiva est illa quae fertur immediate in rem ut sibi praesentem actu. ibidem.
Cognitio non est de essentia fructuosa, nisi antecedenter. 11.4.5
Cognitio beatifica est intuitiva essentiae divinae, & abstractiva aliorum ab essentia. 15.1.12
Cognoscere & velle in deo non differunt ex natura rei, sed solum secundum vocem. ibidem.13
Cognitio fit per proportionem inter rem cognoscendam & rem cognitam. 18.3.15
Cognitionem dei quid nominis & quid rei in generali per creaturas quomodo possumus acquirere. 18.2.7
Cognitionem dei quia est, & quid est in speciali non haberi a creaturis probatur. 18.2.11
Cognoscere de deo quod sit in speciali non possumus per creaturam. ibid.
Cognoscimus de deo quia est, & quid est ignoramus. ibid.3.13
Cognitio dei qua cognoscitur res ab eterno terminatur ad verum re non quae sit ab eterno in actu, sed tantum in potentia. 30.1.13
Cognitio triplex, cognitio rei, quod notis, quod rei, et an sit. 48.2.5
Cognoscere comprehensivum est perfectissimus modus cognoscendi. 80.4.10
Cognitio aliquo toto quid est unum per aggregationem bene cognoscuntur in eo partes eius distinctae. 81.3.15
Cognitio dei tantum se extendit quantum eius causalitas. 82.1.4.5
Cognita causa singulari & necessaria cognoscitur effectus eius eundem rationem sui singularitatis antequam existat. ibid.2.12
Cognitio dei aliquando dicitur simplex intelligentia, aliquando intellectus principiorum, aliquando scientia, aliquando experimentalis cognitio. ibidem.3.15
Cognitio dei an respectu omnium sit scientifica. ibidem.
Cognita a deo non sunt in eo essentia: sed bene scientia. 83.1.2
Cognita a deo notitia approbationis dicitur esse in eo. ibid.
Cognosci aliquam rem contingit dupliciter in sua causa, & in sua existentia. 89.2.6
Cognitio rei quantum ad actualem existentiam, an sit tantum rei praesentis. ibidem.3.12
Cognitio

Cognitio Dei est duplex. 90.1.21
Cognitio Dei est ineffabilis, nec tamen imponit rebus necessitatem. ibidem.21
Cognitio quum habet deus de rebus creatis est duplex. 89.4.19
Cognosci nihil potest nisi quod habet, vel habere potest naturam entis. 91.3.6
Cognitio in nobis duplex. 119.2.21
Cognitio an media fuerit, & si de ea infuderit, latet nos. 145.1.8
Cognitio principiorum iuris naturalis, & correspondens inclinatio non tolluntur ab homine. 83.3.16
Cognoscens non suam pro sua se conformat alicui dictamini probabiliter verum scilicet hoc est a me cognoscenda. 167.1.9
Cognitio ultimi finis in Christo fuit perfectio, quam cognitio fidei. 172.3.10
Cognitio quae habetur de rebus distinguitur. 204.4.4
Cognitio beata fuit in Christo ab instanti sui conceptio. 204.1.4
Cognitio beata animae Christi excellit cognitionem omnium hominum, licet de angelis aliqui dubitent. eodem.2.5.6.7.8
Cognoscitur eadem res numero cognitione in verbo, & cognitione in proprio genere. 205.2.8
Cognitio perfecta secum patitur imperfectam respectu eiusdem rei. ibidem.9
Cognitionis aequalitas non arguit aequalitatem dilectionis in deo. 205.2.9
Cognitio mali importans perfectionem est in deo & beatis, sed non quatenus importat passionem. 343.3.23
Cognitio triplex. I. naturalis, beatifica, & revelatoria. 350.4.8
Cognoscunt beati orationes nostras, sed non cognitione naturali. ibidem.
Cognosci potest peccatum cuiuslibet multipliciter. 353.1.9
Cognitio confusa non decens in cognitione rei quidditativam causatur propter medium. 355.3.8
Cognitio non potest fieri per speciem, nisi quando species & res per ipsam representata sunt eiusdem speciei. 356.2.18
Cometio indiget aliquibus circumstantiis excusantibus, sed non tantis sicut matrimonium. 312.2.8
Comestiones plures factae in die ieiunii quomodo dicuntur repugnare inter se. 289.4.14
Comensuratio poenae ad culpam attenditur secundum gravitatem iniuriae offensae, illius in quem committitur. 175.3.5
Comensuratio poenae ad culpam non attenditur quantum ad durationem, nec quo ad acerbitatem. ibidem.4
Commentator turpissimum erravit dicendo deum non habere notitiam rerum distinctam. 81.1.5.82.1.4
Commisio consistit in actu exteriori vel interiori. 164.3.4
Commune & speciale, vel etiam superius & inferius, an realiter differunt. 2.3.16
Communicatio supremi doni potest fieri creaturae infimae, non per inhaerentiam sed relationem. 185.4.15
Communicari puro viatori virtute divina cognitio abstractiva de articulis fidei potest, qualis potest concludi ex creaturis. 6.2.7. & ibidem 8
Comparat & commatres filij possunt contrahere, siue sint ante genitum, siue post. 333.4.2
Comparatitas quomodo dicitur impedire matrimonium. ibid.
Compositum non esse deum in se probatur. 313.4
Compositio duplex. ibidem.5
Componibilis alij non est deus, nec aliquid ipsi esse componibile probatur. ibidem.6
Compositio non arguitur ex pluralitate rerum, etiam existentium in eodem supposito, vel in una substantia. 77.4.3.7
Compositio & divisio intellectus quomodo accipiantur. 88.4.5
Compositio & divisio an sint actus simpliciter. ibidem.
Compositum ex genere & differentia est ex partibus essentialibus. 116.2.12
Composita habet aliud quo differunt, & quo constituntur. ibid.15
Comparabilia ad invicem debent esse eiusdem generis. 166.2.4
Compositum non semper dicitur esse movens ad formam. 125.1.7
Compositio duplex est. 194.2.4
Compositio huius ad huc est duplex. eodem.4.5
Compositum per substantiam non est melius partibus componentibus. ibidem.8
Comprehendere rem est cognoscere omnimodo, quo est cognoscibilis. 80.4.10
Comprehensum est finitum in comprehensione intelligentis quomodo intelligatur. ibidem.
Conatus dicitur maior, aut propter difficultatem, aut propter intentionem. 48.1.7
Conatus angelorum fuit secundum potestatem naturae universaliusque. ibidem.8
Conatus maior propter mala naturalia, aut malos mores non facit maiorem charitatem. ibidem.

Conceptus aequè determinati sub indeterminato conceptu generis sunt ambo specifici. 116.2.14
Conceptio naturae humanae praesertim naturaliter animationis & animatio assumptionem. 186.3.13. & col. 4.18
Conceptio Mariae solum non bene fit, aut non bene nominatur, ut putat Richardus. 187.4.4
Conceptum & genitum non excludunt a supposito Christi naturam divinam sicut esse creatum. 201.1.13
Conclusio deliberationis est rationis. 146.1.12
Concretum triplex invenitur. 24.3.7
Concretum & abstractum an sint idem in creaturis, puta homo & humanitas. 78.4.6.7
Concretum & abstractum non differunt, nisi quia concretum connotat & non abstractum. 79.2.15.16.17
Concretum proprie non dicitur de eo quod habet rationem partis, vel inhaerentis alteri in inhaerentis, aut alio modo habiti. ibid.18
Concretus terminus positus a parte subiecti & praedicati alteri, & aliter supponit. 199.3.7
Concubitus est prohibitus lege divina, sicut fornicatio. 325.4.9
Concubinae patrum legis scriptae dicitur sunt, quia non erant uxores principales. ibidem.9
Concupiscentia in baptismo remanet, & reatus auferitur. 159.3.2
Concupiscentia habitualis remanet post remissionem originalis. 160.2.6
Conditionalis cuius antecedens est necessarium, & consequentia est necessaria, an consequens sit semper necessarium. 90.2.25
Conditiones rei inordinatae in fine debent convenire fini. 246.2.11
Conditio liberi arbitrii est peccare vel non peccare, &c. 153.2.2
Conditiones agentis naturalis sunt duae. 338.2.7
Conditio aliqua inhonesta vitiana contractum accipitur multipliciter. 246.1.10
Conditio inhonesta contra naturam contractus voto addita tollit obligationem. ibidem.10.11. & 246.3.13.14.15
Conditio inhonesta aliquando non vitiat contractum. ibid.
Conditio impossibilis in sponsalibus habetur pro non adiecta. 318.3.5. & 319.4.6
Conditio inhonesta contra bona matrimonij facit sponsalia nulla. 390.3.5. & eodem 4.5.6
Conditio honesta in sponsalibus stans facit sponsalia, non stans dissolvit. 390.4.6
Contritio, confessio, & satisfactio non sunt partes poenitentiae, quae est sacramentum. 290.2.4. & eodem 3.5
Confessor curiosè interrogans de circumstantiis, ut in notitia criminis alterius veniat, graviter peccat. 291.3.8
Constitens vitare debet de necessitate illa quae includit mortale, & illa de cogitare quae sunt occasiones peccatorum. eod.4.5
Confessio dupliciter accipitur. 295.2.5
Confessio quam aliquis facit per se ipsum, vel ab alio interrogatus extra iudicium non cadit sub aliqua lege. ibidem.
Confessio facta sacerdoti sub specie veniae obtinenda non est de iure naturali, neque pure humano. eodem.3.6.7
Confessio sacramentalis est solum de iure divino. ibidem.8
Confessio tam in lege veteri quam in lege nova continebatur instituta licet differenter. ibidem.8
Confessionis institutio post resurrectionem a Christo est instituta. ibidem.9
Confessionem fuisse institutam ab universali ecclesiae traditione glossator decreti ponit. 296.1.6
Confessionem facere post peccatum nullus immediate obligatur, nisi in quinque casibus. 297.1.11.5
Confessionem facere an aliquis obligetur non sacerdoti, opinioniones duae. 196.3.4.5.6
Confessio solum est sacerdotibus facienda. ibidem.4.5.6
Confessus fratribus mendicantibus non tenetur illa reconferri curato proprio contra Ioannem de Polacco. 297.1.10.11
Confessio facta a non contrito, qui dolet de peccatis, sed non sufficienter, valet. ibidem.5
Confessio facta a non contrito qui non poenitet, nec proponit poenitere an valet. Opiniones duae. eodem.2.6.7
Confessio cum absolutione est facienda, non autem contritio, neque satisfactio. eodem.3.10
Constitendi & satisfaciendi propositum sufficit contritio. ibid.11
Confessio sacramentalis instituta fuit a Christo. ibidem.5
Confessionem faciendam praecipit ecclesia Christi auctoritate. eodem.4.7
Constitens impoenitens an praecipuum de semel in anno confitendo adimpleat. ibidem.8
Confessionis statutum non est poenale a fidelibus reputandum, sed salubre. ibidem.9
Constitenda sunt de necessitate omnia peccata vni & eidem. 298.1.6
Confessio potest fieri per plura signa contritionem ostendentes. eod.3.15
Confessionis materia est solus una secundum analogiam. ibid.



Magistri Durandi de sancto Porciano

Confiteri non potest vnus pro alio, neque coneri licet bene
satisfacere. 304.2.7
Confessor in nullo casu pro quocunq[ue] incommodo debet reu-
elare confessionem nisi in generali. 307.3.12
Confessio generalis valet ad meritum. 307.14.6
Confessio generalis valet ad dimissionem venialium & mor-
taliu[m] obliuor[um]. ibidem.6.9
Confessio generalis est duplex. ibidem.4.6
Confessio sacramentalis facta sacerdoti de venialibus non est
necessaria. ibidem.8
Conficiens non potest licentiar[e] sacerdotem, vt dicat peccata
audita in confessione. 307.3.9
Confiteri fide abscondita tempore pacis est actus fidei, sed tem-
pore persecutionis pertinet ad fortitudinem. 264.4.7
Confirmari in bono contingit dupl[icit]er. 189.3.6
Confirmatio est sacramentum a baptismo distinctum. 264.4.5
Confirmatio non est sacramentum simpliciter necessarium ad
salutem, nisi in casu quo imminet persecutor. ibidem.4
Confirmatio instituta est a Christo, licet non legatur. ibid.8
Confirmationis materia est chrisma consecratum per episco-
pum. 265.1.5
Confirmabant Apostoli eu[m] chrismate, licet no[n] legatur. 265.2.11
Confirmationis effectus datus est aliquibus sine sacramento. ibi.
Confirmatio an possit ab alio quam ab episcopo conferri ex co[m]-
mission[e] papa[rum], nota opinio[n]em. 265.1.11.12. & 266.1.5. 6.7.8
Confirmationem ministrandam per solum episcopum non po-
t[est] ex sacra scriptura trahi. 265.4.11
Confirmationem non poss[et] conferri per diaconum aut sub-
diaconum habetur per sacram scripturam. ibidem.
Confirmatio confertur per solos episcopos. eodem.2.4
Confirmatio an possit tradi per solos episcopos, vel possit per
sacerdotes ex commissione papa[rum], duae opinio[n]es, quarum
prima improbat[ur]. eodem.3.5.6. & 9.10.
Confirmatio non potest a non episcopo, si sit de institutione
Christi quantum ad ministerium. 266.2.12.16.17.18.19
Conformitas voluntatis nostrae ad diuinam an sit es[se] que sem-
per debeat. 105.2.1. & 3.5.
Conformitas voluntatum est triplex. ibidem.5
Conformitas non est semper secundum participationem formae
specificae. ibidem.7
Conformari plus importat quam esse conforme. ibidem.8
Conformare tenetur voluntates nostras voluntati dei saltem
in aliquo. ibidem.4.6
Conformare intellectum nostrum intellectui diuino, an teneamur
sicut & tenetur conformare voluntatem. 106.2.16
Conformatio fit per actionem. 130.1.18
Coniuges an licite conuenire possint in actu matrimonij pro-
pter delectationem solam, duae opi. 322.1.4.5
Confusa notitia: quae non est inuictus causa est medium praecog-
nitu[m]. 316.3
Coniuges debent habere obligationem perpetuam ad com-
muniu[m] simul propter bonum prolis. 322.2.6.7
Connexio appropriatur spiritui sancto. 74.4.8
Connexio virtutum est duplex. 240.3.6
Consanguinitas impedit quando est in linea ascendentium vel
descendentium de iure naturali. 313.2.9
Consanguinitas in linea collateral[i] impedit in primo gradu de
iure diuino, & in aliis gradibus de iure positivo. ibidem.
Consanguinei non succedent quantum ad uxorem defuncti,
quia non est possessio viri. eodem.3.1
Conscientia secundum aliquos importat aliquid pertinens ad
intellectum per modum actus. 169.4.11
Conscientia habet tria secundum aliquos. ibidem.3.6
Conscientia secundum aliquos pertinet ad voluntatem. 169.3.9
Conscientia non est aliquid vni[us], sed includit aliquid pertinens
ad intellectum, & aliquid pertinens ad voluntatem. ibid.4.1
Conscientia est scientia cum aliquo. ibidem.2
Conscientia dicitur scientia particularium operandorum cum
inclinatione voluntatis correspondente. ibidem.
Conscientia errare potest. 170.1.4
Conscientia si nocet actum, non potest fieri contra eam aliquid.
ibidem.6
Conscientia importat habitum si fiat contra eam. ibidem.2.9
Conscientia erronea non obligat sed ligat. ibidem.2.7
Conscientia erronea potest aliquid dicere quid est de praeco-
pro, alquando vt opus misericordiae. 170.2.9
Conscientia erronea quae non est ex errore proprio, non ligat
quin faciens secundum eam excusetur. ibidem.10.11
Consecratio vnus speciei potest fieri sine alia absolue. 268.3.9
Consecratio vnus speciei potest fieri sine alia a duobus sacer-
dotibus in necessitate. ibidem.
Consecrandi Eucharistiam auctoritas data est Apostolis non

solum pro se, sed etiam pro posteris. 280.6
Consecratio qua intenditur consecrare decem hostias vnitas
aliis quas non intendit consecrare sacerdos, an effectum fa-
ciat. 277.3.4.5.6
Consecratus domino per votum continentiae solemnizatum
potest dispensariue trad[er]i ad matrimonium. 330.3.9. ante.8.
& 4.10
Consecratum domino potest in alios vsus commutari propter
magnam necessitatem. ibidem.
Consensus mali procedit ex libero arbitrio. 143.2.2
Consensus conditionatus limitatione temporis matrimonium
viciat. 319.3.6
Consensus de futuro addito iuramento non est certior consen-
su praesenti conditionato. eodem.4.7
Consensus coactus metu qui non cadit in constantem virum;
sufficit ad matrimonium. 320.4.5
Consensus coactus non sufficit ad matrimonium, neque iudici-
cium ecclesiae, neque conscientiae. 321.1.9.10
Consensus matrimonij debet cadere supra contrahentes, non
sic in baptismo. 320.4.5
Consensus contrahentium an feratur in carnalem copulam, an
in cohabitationem, an in vtrumque, opinio[n]es duae. 331.3.6
Consequens voluntas quid sit. 330.3.6
Consideratio mali aliquando est mala. 168.4.5
Consignatio frontis in modum crucis est vsus materiae confir-
mationis. 265.1.9
Consilium an sit in deo. 86.2.15
Constitutio alienius rei non possunt intelligi, vt vnita, quin si-
mul intelligatur constitutum ex eis. 78.2.8
Consuetudo est circa actus naturale. 166.4.5
Continentia non potest vergere in periculum corporis sicut
abstinentia. ibidem.
Contingens futurum est triplex. 330.4.11
Contingentis futuri non potest certa cognitio haberi per cau-
sam suam. ibid.2.8
Contingentia futura an possint deo esse praesentia quo ad suum
actuale esse ab aeterno. ibid.12.13
Contingentem multa eueniunt. 90.1.20
Contingentia simpliciter sunt cum necessitate. ibid.22
Contingentia ad vtrumlibet sunt determinata respectu dei.
92.3.11
Contra, secundum, & praeter differunt. 103.1.4
Contra & praeter voluntatem dei antecedentem multa fiunt.
ibidem.5
Contradictoria simul esse vera opinari est impossibile. 2.4.21
Contradictoria no[n] possunt simul esse vera in eode[m] instanti flu-
t[ua]ntes eidem nunc instanti successiue possunt existere. 113.2.12
Contraria quantumcumque remissa sunt incompatibilia. 5.3.3.9
Contraria non solum contrariis curantur, sed eisdem modo
contrario acceptis. 248.4.15
Contrariarum qualitatum contrariae sunt species sensibiles in
eodem medio saltem secundum continentiam. 356.1.16
Contritio, confessio, & satisfactio non sunt partes penitentiae
virtutis. 290.2.4
Contritio ordine naturae praecedit gratiam licet sit simul dura-
tione. 292.2.8
Contritionis distinctio. eod.3.5
Contritio est dolor qui est displicentia voluntatis. ibidem.5
Contritio accipitur per similitudinem ad ea quae in corporali-
bus inueniuntur. ibidem.
Contritio cum proposito confitendi aufert peccatu[m] ante actua-
lem confessionem. eod.4.6
Contritio quae ad sui initium requirit delectationem de singu-
lis peccatis, in sui tamen consummatione est vna & genera-
lis. ibidem.7
Contritione quandoque dimittitur culpa, & omnis poenae cul-
pa. ibid.7
Contritione poenae aeternae totaliter soluitur secundum vnum
modum dicendi. ibid.4
Contritione commutatur poena aeterna in temporalem, & sic ho-
mo non totaliter liberatur a poena per contritionem. 293.15
Contritionem habere, potest teneri aliquis dupl[icit]er. 296.2.5
Conueniens aliquid multiplicit[er] dicitur esse. 162.4.22
Conuersus ad fidem no[n] liberatur a dominio infidelis, si permit-
tat illum viuere more Christianorum. 178.3.9
Conuersus de nouo ad fidem cum prima uxore debet remane-
re, si plures habuerit in infidelitate. 332.4.20
Conuersio & creatio inter se differunt. 275.2.5
Conuersio cuiuslibet in quodlibet non potest fieri, nisi illorum
quae communicant in materia. eod.3.9.10.11
Conuersio substantiae panis in corpus Christi nota per quem
modum fiat. 276.1.5
Conuer

Decisionum super quatuor libros sententiarum, Index.
Conuersio panis in corpus Christi est summ[e] miraculosa in
modo faciendi, sed non quantum ad substantiam facti-
eodem. 2.7
Cor prauium habet qui non vult quod deus vult quomodo in-
telligitur. 106.2.20
Corona non est ordo proprie, sed improprie. 312.4.4.7
Corona est dispositio congrua ad ordines. ibidem.5
Corona non est dispositio necessaria praesupposita ab ordini-
bus. ibid.6
Correctio fraterna cum sit praecceptum affirmatiuum, non obli-
gat pro semper, nisi pro loco & tempore. 302.4.11
Correctionem fratrem tenetur facere religiosus, quamuis pro-
ea faciendum non teneatur exire claustrum. ibidem.13
Correctionem peccati publici & notorii non debet praecedere
secreta admonitio. 303.1.4
Correctionem fraternam debet praecedere secreta admonitio,
quando peccatum non est adeo notum quod possit probari:
ibidem.
Correctionem fraternam debet praecedere processum quem do-
minus ponit in euangelio si peccatum non sit omnino no-
tum, nec omnino occultum. eodem.2.5.6
Correctio fraterna & poenae peccatorum inflicto non simpliciter
omittenda sunt metu scandali. 337.1.8
Corpora caelestia post resurrectionem influunt inuicem. 113.2.5
Corpora omnia post diem iudicij pertinebunt ad eundem sta-
tum. ibidem.
Corpus assumptum a daemone non potest diuidi. 125.4.7
Corpora assumpta a demonibus ab aere inspissata quod ma-
xim[e] figurari & colorari potest formantur. ibidem.
Corpus ab angelo assumptum debet esse formatum, & habere
proprietates apparentes. ibidem.
Corporalia & incorporalia eandem habent materiam secundum
aliquos, quorum opinio reprobat[ur]. 130.4.12
Corpus Adae egebat alimentis. 139.3.2
Corpus habet magis esse a forma quam a materia. 131.3.26
Corporum subtilium lumen esse desitum a sole & stellis im-
probatur tripliciter. 132.3.5
Corpus Adae no[n] fuisset passibile passione corruptiva in primo
statu. 140.1.3
Corpus Adae fuit passibile passione quae consistit in abiectione
alicuius conuenientis. ibidem.
Corpus humanum est compositum ex contrariis. 136.2.4
Corpori Christi in triduo erat diuinitas vnita tanquam reirra-
tionali. 185.3.12
Corpus Christi non debuit post mortem pati aliquam corru-
ptionem & putrefactionem. 214.1.4
Corpus Christi post resurrectionem fuit idem numero quod
prius. 216.2.8
Corpora simplicia habent ordinem in loco secundum gradum
suae perfectionis, licet non missa. 217.2.8
Corpus Christi consecrari potest per haec verba praecise, hoc est
corpus meum, opi. duae. 267.3.6
Corpus Christi & sanguinem contineri sub speciebus potest
dupl[icit]er intelligi. ibidem.11
Corpus Christi sumendum esse interdum post cibum per mo-
dum medicinae acceptum non est prohibitum ab ecclesia secun-
dum vnam opinionem, quae improbat[ur]. 268.3.6
Corpus Christi existit in altari modo speciali, vnde tres sunt
opiniones. 271.4.14
Corpus Christi in Eucharistia non assumit panem hypostatice.
ibidem.15
Corpus Christi non est in sacramento per communicationem
idiomatam. 271.1.19.20.21
Corpus Christi quomodo est sub speciebus. 272.1.8.9.10.15
Corpus Christi non mouetur ad morum hostiae. 273.3.5.6
Corpus Christi verum est realiter in hoc sacramento. 272.3.27
Corpus non potest esse in pluribus locis simul circumscriptione.
ibidem.
Corpori Christi ea ratione qua substantia non repugnat esse in
pluribus locis sicut angelo. ibidem.32
Corpus Christi solum est in hoc sacramento Eucharistiae di-
recte. 272.4.4.6
Corpus Christi est in Eucharistia sine quantitate secundum
aliquos. ibidem.7
Corpus Christi in Eucharistia videtur oculo mentali glorifi-
cato. 273.4.6
Corpus Christi non est in loco circumscriptione, neque distincti-
one. 274.3.7.8
Corpus Christi & sanguis sunt realiter praesentia speciebus pa-
nis & vini. 274.4.10
Corpus Christi potest esse in Eucharistia remanente substantia
panis. 275.1.11.12.13.14

Corpus Christi existens in sacramento non est in aliquo, vbi in
quo prius non fuerit. ibidem.
Corpus idem potest habere diuersa capita, quorum vnum erit
naturale, & aliud similitudinarium. 203.4.10
Corporale debet esse de lino. 281.1.8
Corpora duo non sunt in pane intincto vino. 344.1.4
Corpus gloriosum non potest impedi[r]i a suo motu per aliud
corpus propter diuinam virtutem sibi assistentem. ibidem.15
Corpora plura possunt esse in eodem loco virtute diuina, quod
secundum aliquos probatur. ibidem.2.4
Corpora plura nullo modo possunt simul esse in eodem loco,
secundum vnum modum. 344.2.6
Corpora sanctorum non erunt impassibilia, sic quod non reci-
pian[ur] formam conuenientem naturae. 342.3.7
Corpora gloriosa no[n] erunt impassibilia per priuationem prin-
cipij passiu[um], vt dicitur aliqui qui improbat[ur]. 342.2.11
Corpora beatorum absoluentur a defectibus, & animae perfici-
entur collatione donorum. 344.4.15
Corpus post resurrectionem erit plene subiectu[m] animae. 344.2.4
Corpus Christi potuit fuisse in duobus extremis per motu[m] non
transcundo per medium in sepulchro in vtero matris cum
intrauit ad discipulos. 344.4.14
Corpus Christi in sacramento, sed non modo quantitatiuo.
ibidem.16
Corpus esse in loco localiter, & non occupare locum est impos-
sibile. 345.1.18
Corpus idem simul esse in pluribus locis circumscriptione impli-
cate expressam contradictionem. ibidem.20
Corpora beatorum sunt agilia. 345.3.8
Corpora gloriosa quandoque localiter mouebuntur. ibid.9
Corporibus beatis an conueniat alius motus, quo corpus ab
anima mouetur non organice, opinio[n]es duae. ibid.4.16.17
Corpora gloriosa non aequ[e] cito attingent distans sicut pro-
pinquam licet imperceptibiliter moueantur. 346.1.19
Corpora beatorum possunt esse perua respectu oculi, propter
poros in eis existentes. ibidem.20
Corpora damnatorum seruandum aliquos solum patienter ab
igne intentionaliter, & secundum alios realiter. 347.1.7
Corpora & si non sint culparsi capacia ex eis tamen, quandam
impuritatem contrahunt, qua sunt purganda. 353.3.9
Corporales perfectiones imperfectiores sunt spiritualibus,
quamuis pluribus conueniant, quam spirituales. 355.2.10
Creatura mundi est homo. 172.2.2
Creaturae ducunt nos in cognitionem creatoris in via remo-
tionis secundum aliquos. 18.1.10
Creatura imo etiam omnis res est in deo. 83.3.1. & 4.6
Creatura secundum suum esse formale est in deo, id est, in dei
scientia & potentia, sed non est in essentia. ibidem.4.6
Creatura secundum suum esse virtuale suae causa sunt in essen-
tia dei, in di ipsa essentia. ibidem.
Creatura veru[m] esse habet in deo, qua[m] in propria natura. ibi.7
Creatura an habeat aliquid esse aeternum. 84.3.15
Creaturae causantur a deo per scientiam, vt dirigent[ur] volun-
tatem, vel inclinantem & potentiam vt exequentem. 88.3.4
Creaturae an habeant diuinam essentiam pro sua idea, qua[m]
ad suas rationes specificas, & perfectiones suo modo quo eis
conueniunt. 84.4.22
Creaturae an ab aeterno coexistiter deo per praesentiam.
89.3.13. & 4.14
Creaturae non potest communicari omnipotentia. 98.1.3
Creatura capitur dupl[icit]er. 98.4.4
Creatura an possit a deo meliorari. ibidem.5.6
Creaturae an sint capaces necessitatis simpliciter. 102.1.6
Creati deus hominem ad se laudandum, & sibi seruendu[m] ex
qua laude potest sibi homo proficere, & perfici habet. 107.2.2
Creatus est mundus propter hominem. ibidem.
Creare est de nihilo aliquid facere. ibidem.
Creatio rerum non ab aeterno fuisse facta ostenditur auctori-
tate Gene. ibidem.
Creatura qualibet facta est propter dei bonitatem. ibidem.
Creatio accipiendo communiter importat omnem actionem,
per quam aliud producitur ex nihilo. 107.3.5
Creaturam posse fieri ex nihilo tripliciter potest intelligi, vel
ex nulla materia, aut ordinabiliter &c. ibidem.
Creatio dicitur esse de nihilo negatiue, quia non habet termi-
num a quo fit. ibid.8
Creatio est ipsa met creatura sub respectu ad creator[e]m. 107.4.12
Creati est habere esse ab alio secundum se totum. ibidem.
Creaturam habentem esse permanentem potuisse ab aeterno pro-
duci, potest dupl[icit]er intelligi, secundum qui ab aeterno po-
t[est] determinare ly create aut potuisse. 108.1.11
Creaturam fuisse ab aeterno potest intelligi dupl[icit]er. ibid.12

Magistri Durandi de sancto Porciano

Creaturam aliquam ab eterno fuisse non implicat, & maxime illam cuius esse non consistit in successione quod tripliciter probatur. 108.1.14
 Creatio sine fiat in instanti sine successione; creatura tamen semper de novo fit. ibidem.
 Creationis mensura est nunc instans quod potest pluribus temporibus, nunc coexistere. ibidem.2.19
 Creatura in quolibet instanti habet esse, ideo a deo pro quolibet verum est dicere quod creatur & creata est. loco eodem.
 Creatio quia est sine motu create & creari dicunt solos respectus inter deum & creaturam. ibidem.
 Create est dare esse supposito ex nihilo & creari est sic habere esse à deo. ibidem.
 Creatura non prius tempore nec natura fuit nihil quam aliquid. ibidem. 3.21
 Creatura prius secundum aliquos dicitur esse non ens quam ens quomodo debet intelligi. ibidem.22
 Creatura licet sit de nihilo nullus tamen ordo aut natura, aut durationis importatur ad nihil. ibidem.24
 Creatura dum creatur, simul fit & facta est. 108.4.26
 Creatura sine sit ab eterno producta, sine in tempore, semper à deo libere producitur. ibidem.27
 Creatio nihil supponit. ibidem.28
 Create est dare totum suum esse. ibidem.29
 Creatura si ab eterno fuisset, non tamen æquaretur deo in æternitate. ibidem.31
 Create & non creare successione coexistunt æternitati. 113.2.12
 Creatio dicitur productio alicuius nullo supposito dupliciter potest intelligi. 110.1.9
 Create & non inniti alteri non potest communicari creatura. ibidem.
 Create posse potest communicari creatura. 110.3.23
 Create non est necesse habere infinitam virtutem propter infinitam distantiam inter ens & non ens. ibidem.23.24
 Creatio est de nihilo negatiue. ibidem.24
 Creatura intellectualis peccare potest ratione inconsiderationis. ibidem.
 Creatura respectu dei proprie in coagendo non debet dici instrumentum. 111.2.11
 Creatura aliqua sine errore considerat omnia agibilia. 144.3.8
 Creatura potest esse spiritalis perfecta in sua operatione sicut & corporalis. ibidem.9
 Creatura est impeccabilis per naturam, quo ad legem naturæ. ibidem. 10
 Creatura non potest esse impeccabilis circa principia fidei per naturam. ibidem.
 Creatura præconcepitur à deo sub ratione boni honesti. 112.1.10
 Creatura aliqua per suam naturam est impeccabilis. 144.3.7
 Creatura rationalis esset ex sua natura impeccabilis, si ex naturalibus semper consideraret omnes circumstantias, ex quibus aliquid potest iudicari eligibile & cetera. ibidem.8
 Creatura ex se non habet quod sit ex nihilo. 177.3.6
 Create filios in esse naturæ conuenit toti trinitati, licet ad intra generare filium soli parti conueniat. 200.1.11
 Creaturam dici de deo ostenditur. 200.3.7.8.9
 Creatura potens peccare melior est ea quæ non potest peccare comparando rationalem irrationali. 202.3.13
 Creatura pura absolute non poterat satisfacere pro natura humana. 213.1.8
 Creatio non est aliquid maius cõuersione illorum inter se quæ non communicant in materia. 275.3.11
 Creaturæ representantur in verbo necessario quo ad suam essentiam, sed non quo ad suam existentiam. 358.3.17
 Credibilia non possunt in via intelligi. 5.2.12
 Credibile duplex est notitia. 5.4.20
 Credere in deum non est præcisè actus fidei. 220.2.6
 Creditum aliquid licet quandoque sit supra rationem humanam, medium tamen credendi concurrens cum ratione humana. 222.3.7. & 3. col. 8
 Credere esse meritum. 222.3.5
 Credere implicite accipitur dupliciter. 223.2.5
 Crux Christi quomodo adoranda sit, & aliæ cruces similiter, & de earum differentia. 198.3.14
 Cupiditas mortalis, & cupiditas venialis non sunt eiusdem rationis. 175.1.6
 Cupiditas quæ est in veniali non est contra præceptum dei. ibid.
 Cupiditas potest tripliciter accipi. 174.2.7
 Cupiditas & superbia specialia peccata sunt radices aliorum peccatorum secundum intentionem scripturæ. ibidem.8
 Secundum aliquos quorum opinio reprobat. ibid.3.9
 Cupiditas pecuniarum est radix omnium malorum, seu peccatorum. 170.3.8

Cupiditas quæ est pronitas nature corrupte ad bona corporalia inordinatè appetenda dicitur radix secundum aliquos omnium malorum. 174.2.7
 Quorum opinio reprobat. ibidem.
 Culpa non imputatur deo, licet peccati sit causa. folio 165.4.4
 Culpa nobis efficitur actiue. 147.3.22
 Culpa originalis est à principio per originem deducta. folio 158.1.2
 Culpa originalis secundum magistrum est quedam concupiscentia vitiosa, &c. ibidem.
 Culpa est de his quorum habemus dominium. 164.2.4
 Culpa dicit defectum bonitatis moralis, & peccatum defectum operationis. ibidem.4.4
 Culpa est malum moris & pœna malum naturæ. 166.2.4
 Culpa verius habet rationem mali quam pœna. eodem.5
 Culpa propter se vitanda est, etiam si nulla pœna sequeretur. eodem.3.6
 Culpa dicitur per prius de actu voluntatis quam rationis. folio 168.3.6
 Culpa in generali sicut excedit culpam, sic pœna pœnam significatur per illud Apocyp. quantum se glorificauerit in delictis, tantum date ei tormentum. 175.3.4
 Culpa non est in intellectu. 168.3.4
 Culpa & gratia possunt desperari diuisibiliter. 252.4.9.10
 Culpa non potest auferri quin conferatur gratia. ibidem.
 Culpa maiori non semper imponenda est maior pœna ut præter remedium contra recidendum, & contra scandalum. 303.4.5
 Culpa dimissa puniuntur in inferno infinita pœna, quantum si non fuisset dimissa. 288.1.9
 Culpa discretio & eius remissio multum differunt ex parte ministrum. 329.3.8
 Cultellus lapideus in circuncisione fuit de solemnitate sacramenti. 252.3.10
 Cura spiritali non contrahitur cognatio sicut cura temporalis. 336.4.9
 Curabile & incurabile possunt dupliciter assumi. 206.4.12
 Curabile fuit assumptibile, & incurabile inassumptibile. folio ibidem.
 Curati & medij in ecclesia tenentur scire ea quæ pertinent ad officium suum. 224.3.9
 Curatus vulum pecoris sui cognoscere potest dupliciter. folio 296.3.8
 Curati parociales infra annum promoueri tenentur. folio ibidem.
 Curatum posse absolueri à sententia maioris excommunicationis aliqui crediderunt. 300.2.7
 D.
 Dabile est minimum in natura. 138.2.5
 Damnationem suam sibi reuelatam, an aliquis debeat velle se conformando voluntati dei. 106.2.18
 Damnatis non conuenit prælatio in nos. 123.2.6
 Damnatur qui non sunt participes passionis Christi. folio 211.4.12
 Damnati non habent spem neque charitatem. folio 221.2.9
 Damnatis non profunt suffragia ecclesie. 285.3.7
 Damnatis non profunt suffragia, licet bene existentibus in purgatorio. ibid.7
 Damnatis displicet eorum culpa ratione pœnæ, & non quia est contra mandatum diuinum, vel rationem. 295.2.13
 Damnati resurgunt in illa conditione membrorum quam habuerunt in vita, sic quod nihil addatur nec minuetur. folio 342.4.6
 Damnati resurgent cum incorruptibilitate, propter æternitatem pœnæ. ibidem.
 Damnati puniuntur in inferno non per pœnam hic inflictam, sed per illam quam exigit rigor diuini iudicij. ibid.6. & 7
 Damnati cur de carentia visionis diuinæ plus tristentur, quam paruuli decedentes in solo originali. 348.1.11
 Damnati post generale iudicium non poterunt aliquo modo inuari per operationes & suffragia. 349.4.5
 Damnatis possunt prodesse suffragia viuorum secundum aliquos. 350.1.11
 Damnati possunt totaliter liberari à pœna inferni per suffragia, & que ad diem iudicij secundum Præpositum. 349.4.9
 Damnatio accipitur multipliciter. 350.1.12
 Damnati ad preces Macharij habuerunt solum gaudium phantasticum. ibid.1.15
 Damnatorum punitio aliquid misericordie relaxantis includit. 352.2.8
 Damnatus potest clarè deum videre de potentia absoluta, & in eo non

Decisionum super quatuor libros sententiarum, Index

eo non delectabitur. 354.1.4
 Damnati Christi humanitatem videntes plus tristabuntur quam gaudeant. ibidem.3.4.2.6
 Damnati si viderent diuinitatem, præ gaudio suam tristitiam absorberent. 354.2.7
 Damnati appetitu elicto efficaci non appetunt beatitudinem. 354.4.19.
 Damnati appetitu naturali appetunt beatitudinem. ibidem.
 Damnati maxime dolent propter culpam suam, ut est impeditiua beatitudinis quam appetunt. 363.1.6
 Damnati habebunt quadruplices pœnas ab extrinseco, scilicet ignis, aeris, terræ, & aquæ. ibidem.2.7
 Damnati quomodo perpendent beatitudinem bonorum, & de ea recordabuntur. 364.2.7
 Dari aliquid dupliciter intelligi potest. 43.1.3
 Datio spiritalis ad preces facta pro indigno est simonica, secus si fiat pro digno. 315.3.6
 Datio alicuius rei in perpetuum potest fieri, non tamen ad tempus. 325.4.10
 Debitum obedientie religiosi confurgit ex voto. 179.1.4
 Debitum reddendum est petenti, nisi habeatur legitima exceptio contra petentem. 231.2.8
 Debitum sive homini, sive deo aliquis efficitur dupliciter. 283.3.5
 Debitum sicut & meritum est duplex. 186.3.4
 Debitum reddere tenetur quilibet coniugum ex necessitate præcepti. 323.4.5.6
 Debitum reddere neuter coniugum tenetur quando ex redditione imminet periculum. ibidem.6
 Debiti redditionem non potest alteri coniugum ecclesia prohibere, licet bene ex actionem. eodem.4.9
 Decimæ & oblationes quomodo & quantum & ad quid cessauerunt. 213.3.9
 Deducta ex articulis præcipue deducuntur ad sustinendum, vel declarandum articulos. 43.4.8
 Deductio ex articulis non est scientia. ibid.4.9
 Deductio ex scriptura sacra interdum habetur per reuelationem diuinam, & tunc habetur ex fide. 2.3.15
 Deducuntur aliqua ex aliquo loco sacre scripturæ quæ alibi expressè traduntur in sacra scriptura. ibidem.
 Deficere quis potest multis modis, & rectè agere vno modo. 167.4.4
 Defunctos non possunt facere participes malorum viuorum, licet bene bonorum. 350.3.11
 Defectus rationis habet rationem peccati naturæ, & non moris. 168.3.5
 Defectus indetractabiles qui sunt. 206.3.7
 Defectus qui toti naturæ non sunt communes, Christus non assumptus. ibidem.
 Defectus sunt in nobis ex duplici causa, scilicet tanquam ex conditione, vel à remouente prohibens. eodem.4.8
 Defectus sequentes naturam fuerunt in Christo. ibidem.9
 Defectus naturæ aliqui fuerunt à Christo assumpti, & aliqui non. 206.1.2
 Defectus assumpti à Christo non impediabant fidem incarnationis, sed promouebant. eodem.4.10
 Defectus naturæ non omnes à Christo assumpti fuerunt. 206.2.2
 Defectus naturæ non fuerunt à Christo assumpti, nisi quantum decuit reparationem. 214.1.4
 Deformatitas in corpore potest contingere tripliciter. 230.3.8
 Delectatio maior est in tactu & gustu, quam in aliis sensibus. 174.4.4
 Delectatio se habet ad fructum sicut genus ad speciem, & quietatio sicut differentia. 11.4.5
 Delectatio vtrum sit principaliter concupita. 12.2.12
 Delectatio in deo est actus voluntatis. 100.3.5
 Delectatio voluptatis sequitur apprehensionem rationis. 149.2.4
 Delectatio duplex est sequens apprehensionem. ibidem.
 Delectatio curiosa circa materiam moralem est peccatum mortale. ibidem.3.5
 Delectatio morosa est deliberatiua. ibidem.
 Delectatio sequens actum reflexum principaliter circa primum obiectum est mortalis. ibidem.5.7
 Delectatio circa cogitationem quæ est de mortali quandoque est mortalis, quandoque est venialis. ibidem.5.6
 Delectatio in actu matrimonij, licet sit intensissima, non tamen excedit limites rationis. 322.4.6
 Delectatio de visione dei non augebitur resumpto corpore. 361.3.8
 Delectatio minuit tristitiam eo quod trahit potentiam ne tan-

tum tendat in suum obiectum. ibidem.
 Delectatio non est de deo, sed de visione dei. 369.3.20
 Delectatio beatifica non est de deo immediate, sed de aliqua creatura. 360.1.6
 Delectatio pertinet ad amorem concupiscentiæ. 360.2. ante.9
 Deum victus potest iterum tentare de illo, de quo fuit victus. 123.3.4
 Deum non tentat aliquem de vitio à quo fuit superatus quando tentatus se habet eodem modo, licet de alio. ibidem.5
 Deum victus ab vno potest alios tentare. ibidem.2
 Demones dantur ad exercitium, &c. ibidem.
 Demones non possunt creare, licet ex pluribus feminibus possint producere. ibidem.
 Demones nulla possunt que deus non permittit facere. ibidem.
 Demones non possunt bene agere moraliter. 124.1.5
 Demones non possunt bene agere moraliter, non quia adhererent prauo fini contra aliquos. ibidem.1.5. & 124.2.7
 Deum format voces aut sonos in aere, quibus nobis exprimit conceptum suum. 124.3.5
 Deum potest facere quod immutationes sensibilibus quæ manent in nobis, ab omnibus sensibus veniant ad organum phantasiae, & sicut operationes eorum quæ demon vult reuelare. ibidem.
 Deum reuelat nobis aliquid secundum aliquos per hoc quod se opponit animæ nostræ per modum quo opponitur speculum speculo, quorum opinio reprobat. 124.4.6.7
 Deum per certitudinem, & quilibet angelus cognoscit omnia futura, quæ dependent ex ordine causarum naturalium. ibidem.8
 Demones coniectura cognoscunt ea quæ dependent ex libero arbitrio. ibidem.
 Demones non cognoscunt ea quæ subiacent voluntati diuinæ, nisi per reuelationem. ibidem.
 Demones possunt prædicare ea quæ dependet ex causis naturalibus. ibidem.
 Demones non possunt reuelare ea quæ subiacent voluntati diuinæ, nisi prius sint reuelata. ibidem.7
 Demones non possunt reuelare ea quæ subiacent nostro libero arbitrio, nisi coniecturaliter. ibidem.8
 Deum aliquando apparuit in persona alicuius personæ in diuinis. ibidem.
 Demones an assumant corpora inferiora, relinquunt in solutum. ibidem.
 Deum oppressionem & suggestionem dicitur intrare in corpus hominis. ibidem.
 Deum est in simulachro secundum essentialia per operationem. 126.2.9
 Deum oportet esse prius succubum ad hominem quam incubum ad mulierem. ibidem.1.5
 Deum potest immutare sensum nostrum. ibidem.2.4
 Deum quodcumque organum potest immutare ad indebitam dispositionem. ibidem.
 Deum potest immutare vim nutritiuam. ibidem.3.5
 Deum ita immutando non mutat ordinem naturæ. ibid.6
 Deum proprie solus tentat. 142.2.8
 Demones an habeant fidem duo modi dicendi. 221.2.10
 Deum in foris legibus non potest causare motum ad formam. 251.2.33.
 Deum potest sumere species Eucharistiæ sacramentaliter. 270.1.5
 Deum esse vnum multi fideles sciunt per demonstrationem, hec que tamen perducunt fidem de illo. 34.4.39
 Demonstrationem de diuinitate Christi quomodo habuerunt videntes Lazari suscitationem. 4.1.45
 Demonstrandi ea quæ sunt fidei duplex ille modus quem ponunt aliqui, est insufficientis. ibidem.4.6
 Demonstrationem diuinitatis Christi si miracula causassent, non esse meritum credere. 4.2.47
 Demonstrari non potest deum fecisse hoc vel aliud, in testimonium veritatis. ibidem.173.2.6
 Denominatio duplex intrinseca & extrinseca. 173.2.6
 Deordinatio non est in potentis, sed in actu. 168.2.2
 Deordinatio potest inueniri in potentis aliis à potentia voluntatis. ibidem.
 Deordinatio quæ est circa media ordinata in finem. 176.2.6
 Deordinatio actus simpliciter est magis odienda in peccato, quam quicquid aliud. 18.3.10
 Dependencia naturæ create perfectius terminatur per personam diuinam, quam faceret per propriam. 183.2.6
 Deperditio se habet in corpore Adæ. 146.1.3
 Desiderium ac delectatio non semper sunt respectu eiusdem obiecti. 122.1.14

Desperatio est differentia bonitatis diuinae. 375.4.5
Desperatio abicit spem pramiorum. 176.3.8
Destinatio quid sit. 91.2.6
Determinata forma an requirat determinata accidentia. 97.4.2.3
Determinatio est duplex extra genus & speciem & intra. ibid.
Dei notitia acquiritur in nobis ex notitia creaturarum quamuis sit multum imperfecta. 1.1.3
Deus iis quae per se immediate operatus est prerogatiuum quandam indicit. 1.1.6
Deo aliquid attribui per accidens potest intelligi dupliciter. 7.1.4.9
Deus nihil abstractiue cognoscit, nisi cognoscendo essentiam suam intuitiue. 6.2.8
Deus facere aliquid in testimonium veritatis quomodo per se notum fieri possit dupliciter. 4.2.4.5
Deus non habet duas cogitationes de creaturis sed solum vna, qualitercunque illa vocetur. 7.1.2.0
Deus est subiectum theologiae quae est habitus quo defenduntur & declarantur ea quae tradit fides. 213. & 9.1.2.5
Deus secundum rationem suam absolutam est subiectum theologiae vno modo acceptae secundum aliquos. 8.2.1.4
Deus est obiectum remotionis fruitionis. 11.4.1.8
Deo non vimur, licet bene operationibus, sub quibus cadit deus. ibidem. 2.1.3
Deo seruire propter mercedem potest dupliciter accipi. 13.1.1.4
Deum significare quidditatem entem vel possibilem non est per se notum. 19.1.1.2
Dei ratio per se nota non est aliquid quo nihil maius excogitari potest. ibidem. 1.5
Deo imposita ratione creaturarum non dicuntur translatiue. 80.1.3
De metaphoricè attribuuntur ea quae significant speciales quidditates rerum, vel perfectiones secundum quod creaturis conueniunt. ibidem.
Deorum pluralitatem esse impossibile probatur. 1.1.2.5
Deum esse per se notum secundum se, & ex natura rei, sed non quo ad nos probatur. 18.4.6
Deus genuit deum alium a se. 23.4.2
Deus genuit deum qui non est deus, potest habere duos sensus. ibidem.
Deus genuit deum conceditur, nō ista deitas genuit deitatem. 24.3.8
Deum esse terminum discretum aliqui opinantur. ibidem. 9
Deus non est vniuersale, nec singulare. ibid. 4.11
Deum generare & deum non generare simul stant de rigore. ibidem. 13
Deo non esse nullo modo competere potest. 29.4.7
Dicere sumitur dupliciter. 95.3.12
Deum cognoscimus tripliciter per causalitatem, & motionem, & eminentiam. 59.2.4
Deo nihil tribuendum quod praedicetur de eo absolute ex tempore. 71.3.5
Deo aliqua tribuuntur, quae de eo praedicantur respectiue ex tempore. ibid. 4.8
Deus supponit pro aggregato ex persona diuina & humanitate, licet ex eis nō efficiatur vnum per compositionem. 79.3.2.3
Deo an conueniant aliqua transitiue & metaphisicè. 80.1.3
Deo multa attribuiimus quibus possumus intelligere ea quae illi attribuiuntur non conuenire secundum modum, quo conueniunt creaturis. ibidem.
Deo omnia sunt praesentia, omnia quae in eo sunt. 80.1.2
Deus habet scientiam, seu certam cognitionem aliorum a se. 80.3.4
Deus cognoscit se, & alia a se perfecta & comprehensibilia. ibi. 4.8
Deus & creatura cadunt sub obiecto diuini intellectus. ibid. 9
Deus intelligit alia a se per suam essentiam. ibidem. 12
Deus nihil intueri extrase, quomodo intelligitur. 81.1.15
Deus plus potest in notitia aliorum ex cognitione sui quam anima ex cognitione aliorum in notitia sui. 81.2.7
Deus non potest punire malos, & premiare bonos, nisi cognosceret distincte culpas & merita. ibidem.
Deum esse causam entitatis in rebus, & quidditatis aliarum perfectionum, satis arguit ipsum cognoscere distincte quidditates & perfectiones rerum. ibidem. 8
Deum esse causam rerū in esse singulari arguit ipsum cognoscere res, non solum vniuersaliter, sed etiam singulariter. ibidem. 9
Deus esset insipiens, si non sciret ea quae scimus, licet scientia ipsius non sit eiusdem rationis cum nostra. ibidem. 10
Deus an habeat notitiam distinctam rerum. 81.2.7.8.9. & sequentibus.
Deum distincte res intelligere, duplicè potest habere sensum.

ibidem. 1.13
Deum non cognoscere res, nisi secundum quod existunt in ipso in vno sensu conceditur, & in alio negatur. ibid. 4.2.1
Deus cognoscit singularia quantum ad rationem suae singularitatis, ex eo quod est causatiue mater: à qua sumitur singularitas & indiuiduatio. 81.3.15
Deus cognoscit singularia absque hoc quod determinetur per esse actuale, quia est suum esse. ibidem. 1.8
Deus nescit malo culpae. 83.2.7
Deus cognosceret malum saltem secundum specialem rationem mali si non cognosceret aliud bonum à se. ibid. 3.1.4.15
Deo tria genera perfectionum & conditionum attribuiimus. 92.1.8
Deus cognoscit res per essentiam suam nō prout est exemplar, vel similitudo earum, sed vt earum causa. 84.1.20. & 22
Deus est causa immediata omnium. 85.4.5
Deum & creaturam esse simul, an arguat deum esse in omnibus. ibidem. 8
Deus quare dicitur esse in rebus per praesentiam. 86.1.10.11.12
Deus quomodo dicitur esse in rebus per potentiam. ibidem.
Deus quomodo dicitur esse in rebus per essentiam. ibidem.
Deus secundum aliquos est in creaturis non secundum suum esse formale, sed secundum esse causale. ibidem. 11
Deus existit in Christo per gratiam vniuersalis, & in homine reparato per gratiam ad optionis. ibidem. 13
Deus quomodo dicitur esse in rebus. 85.4.8
Deo an conueniat esse in loco finito, vel infinito si esset ex sua libertate. 87.1.14
Deus non intelligit discurrendo. 82.1.6
Deus scit enunciatione & enunciable. 88.4.4.5
Deus an cognoscat futura contingentia, quantum ad eorum adualem existentiam. 89.3.11. & 12
Deum praesens a fore an sit necessarium, dato quod ita sit quod deus praesens sit. 90.2.25
Deus an necessariò sciat & velit quicquid scit & vult. folio 90. 4.6.7.8.9.10
Deus an velit liberè, an verò necessariò res fore, vel non fore. 91.1.11
Deus an possit nescire quod scit, & scire quod nescit. fol. 90. 4.10. & seq.
Deus quodammodo cognoscat infinitum secundum magnitudinem aut multitudinem. 91.4.8
Deus an simul & actu cognoscat totam successionem temporis, & motus. 91.4.11
Deus an cognoscat quot erunt cogitationes hominum. ibid. 12.13 & seq.
Deo an sit cura aequaliter de omnibus. 92.3.15
Deus potest facere quicquid respicit potentiam actiuam solum. 95.3.6
Deus an sit causa damnationis malorum. 93.3.10
Deus virtualiter est illud quod alij sunt formaliter. 95.4.15
Deus an possit facere quaecunque possibilia sunt. ibidem. 4.10. & 11
Deum esse infinitae virtutis & vigoris an sufficienter arguatur ex eo quod manet tempore infinito. 96.2.6
Deus non potest producere indiuidua sub omnibus speciebus figurarum. 97.4.25
Deum agere ex necessitate naturae dupliciter potest intelligi. 98.2.5
Deus an producat aliquid ex necessitate naturae. ibid. 4.5.6
Deus an operetur ex natura. ibid. 1.4
Deus an determinetur ex iustitia ad aliquid faciendū sic quod non possit illud omittere. ibid. 3.4
Deus an possit facere quae non facit, & velle quae nō vult. ibid.
Deus cum mille bonis an sit aliquid melius solo deo. 99.4.6
Deus an possit creare vniuersum aliud ab isto & melius. ibid. 4.8
Deus an possit facere plures mundos. ibid. 9
Deus fecit aliquid melius beata virgine, & in natura, & in gratia. 100.2.1
Deus an facit aliquid melius humanitate Christi in natura, & ipsam eandem meliorauit in gratia gratis data in resurrectione. ibidem. 2
Deus an possit nunc facere quicquid olim potuit. ibid. 3
Deus potest velle, & etiam actu vult alia a se. 100.4.6.7
Deus vel angelus an immediatius agant per intellectum quam voluntatem. 101.1.4.9
Deum velle omnes saluos fieri, quomodo intelligitur. 102.1.11
Deus an possit velle voluntate consequente oppositum eius quod vult voluntate antecedente. 103.3.5
Deus an possit praecipere mala fieri. 104.1.3
Deus nihil aliud a se vult ex necessitate. 108.4.2.7
Deum

Deum immediate ad quemlibet effectum concurrere ratione materiz improbat. 111.2.5
Deus potuit facere mundum sine hominibus. 109.3.23
Deus omnia immediate produceret si potentiam producendi non communicasset aliis. 111.4.16
Deum agere propter finem potest dupliciter considerari. folio 112.1.8
Deus agit propter finem qui est sua bonitas quae est finis omnium actionum dei, & rerum productarum per eum. ibidem.
Deus aliter est factor artificialium quam homo. 111.3.10
Deus nihil de nouo vult, licet aliquid de nouo producat. folio 112.1.11
Deus agit propter finem qui est ipse. ibidem. 12
Deus agit propter aliquid a se. ibidem.
Deum vniuersa propter semetipsum operatum esse, Prouerbiorum 16, quomodo debet intelligi secundum aliquam concedentiam. ibidem. 1.10
Deus qualibet reuolutione caeli si essent infinitae, potuit vnam creare animam in omnibus simul. 109.3.14
Deum agere vniiformiter ad quamlibet rem habere improbat. 111.2.7
Et effectus solum distinguuntur ex parte, qua sunt à causa secundis. ibidem.
Deum non posse producere plures angelos eiusdem speciei: negare est eius potentiae derogare. 117.4.15
Deum semper agere vniiformiter, est ipsum agere non liberè. 111.3.10
Differentia dicit partem speciei. 116.2.3
Deus non est in genere, quia est illimitatus. ibidem. 12
Deus non est causa principalis, quare demones semper male agunt. 114.3.12
Deus solus illabitur animae. 125.3.2
Deus solus plene nouit corda hominum. 127.1.16
Deus materiam informem cum angelica natura produxit. 130.1.2
Deus per sex dierum intercalationes ex materia ista diuersas species produxit. ibidem.
Deus quicquid potest facere cum causa secunda, potest se solo, quomodo debet intelligi. 132.1.12
Deus qualiter dixit vtrum vocem proferendo. ibidem. 2.2
Deus quomodo dicitur requiescere. 134.3.2
Dies septimus dicitur sanctificatus in mysterium. ibidem.
Deus dicitur animam insufflasse. 136.3.2
Deus potest facere quantum sine raro & densio. 138.3.9
Deus proprie non tentat. 142.2.6
Deo esse aequale accipitur dupliciter, aut secundum aequalitatem vel intentionem, & iterum dupliciter. 143.3.3
Deus permittit hominem tentari ad saluandam conditionem naturae. 144.2.4
Deus creauit hominem quem praesens casurum, propter bonum quod volebat elicere. ibidem.
Deus bene creauit naturam quae peccare nō posset, aliam quae peccare, & peccare non posset. ibidem.
Deus dimisit malos liberati eorum. ibidem.
Deus fecit creaturam natura peccabilem circa eligibilia principiorum legis naturae. 144.3.7
Deus vult liberè producere. 149.3.14
Deus se habet solum actiue ad actus nostros. ibidem. 1
Deus est liberior homine & angelo. 150.2.5
Deus causat in malis virtutes. 152.2.2
Deus si non daret gloriam pro merito, non esset iniustus. ibidem. 4.12
Deus interius docet causando in nobis vim intelligendi. 153.4.9
Deus dicitur irasci secundum effectum praeparando poenam. 157.1.11
Deus dicitur bonus in ordine ad nos. 163.1.25
Deus dicitur relatiue ad creaturas. ibidem. 2
Deus non dependet à creatura, sed è conuerso. ibidem.
Deus non est causa peccati. 165.4.2
Deus est causa mali poenae. ibidem.
Deus est causa non immediata actionis malae vniuersalis. ibidem. 4
Deus specialiter inclinat liberum arbitrium ad bonum, & nunquam ad malum. ibidem.
Deus non potest esse causa immediata adulterij. ibidem. 1.5
Deus est actor mali poenae licet non cuiuslibet. ibid. 2.3
Deus non est causa immediata actus mali. ibidem.
Deum esse in rebus per essentiam potest dupliciter intelligi. 182.1.16
Deus nunc annihilato mundo, non haberet eandem habitudinem extrinsecam quam habuit ante creationem. 195.1.2

Deum esse hominem, & contra, varij vario modo opinantur. 195.1.2
Deum factum esse hominem est distinguendum secundum aliquos. eodem. 2.6.7
Deus nec mundus punirent iuste, si punirent actum exteriorem sine interiori. 173.3.11
Deus per subtractionem suae influentiae est causa non esse. 177.3.7
Deus factus est homo, est propositio vera. 195.2.8
Deus factus est homo, vt fieri dicitur factioem cum determinatione respectiua. 195.3.9
Deus non debuit debito obligationis naturam reparare. 212.2.4
Deus se habet ad actum credendi tripliciter. 220.2.6
Deitas non fuit separata ab anima Christi in triduo. 215.3.6
Deitas an fuit separata à corpore, duo modi dicendi. eodem. 3.8.9
Deus an plus vel aequaliter sit diligendus à nobis quam nos. 228.2.7.8.9.10.11.12
Deus potest amari amore concupiscentiae. eodem. 4.23.24
Deus aequaliter potest diligi amore mercedis. 229.3.7
Deus diligit vnum plusquam alium, accipiendo gradum ex parte voliti, & non dilectionis. ibidem. 6
Deus aliquos plus diligit quam alios. 233.4.2
Deus solum creaturam intellectualem diligit amore amicitiae. 234.1.5
Deus creaturam diligit. 234.1.1
Deus omnem creaturam diligit in quantum sibi vult aliquod bonum. ibidem.
Deus quomodo diligit se, & omnem creaturam inaequaliter. ibidem. 7
Deus dat virtutes solum mediantibus actibus. 235.2.11
Deus in essentia sua cognoscit res quid sint, & futurae sint. 83.1.2
Deus non potest per se agere, quod agit mediantibus causis formalibus & materialibus. 348.3.19
Deus cognoscitur secundum aliquos per speciem, & lumen gloriae secundum aliquos. 355.4.12.13
Deus videtur secundum aliquos per solum lumen gloriae quod est confortans vel disponens, qui improbat. 356.2.20.21
Deus cadit sub ratione formali obiecti nostri intellectus. 357.1.29
Deus potest cognosci ab intellectu nostro alio modo, quam per creaturas, licet visus colores aliter quam per speciem receptam. ibidem. 2.30
Deum hominem nunquam vidisse tripliciter est intelligendum. ibidem. 2.33
Deus plus diligitur quam cognoscatur, quo ad intentionem actus, sed non quo ad conditionem obiecti. 359.3.21
Diabolus ab initio homicida fuit, quomodo intelligitur. 115.4.2
Diabolus est initium homini dei ad illudodum. ibidem.
Diabolus inuidens homini in specie serpentis tentauit Adam. 142.1.2
Diabolus per serpentem tanquam per instrumentum locutus est. ibidem.
Diabolus de triplici genere peccati tentauit. ibidem.
Diabolus iuste perdidit auctoritatem quam habuit supra peccatorem. 212.2.2
Diabolus iniuste detinebat hominem, & homo iniuste detinebatur. eodem. 3.9
Diaconus cardinalis Romae clericis capellis papae in praesentia presbyterorum dat Eucharistiam. 282.1.6.7
Diaconus in praesentia sacerdotis non debet communicare Eucharistiam, nisi ex necessitate, & ex praecocepto episcopi, vel sacerdotis. ibidem. 7
Diacono licet Eucharistiam communicare mediante vase, sed non immediate tangere. eodem. 2.9
Diaconus olim actus inferiorum ordinum exercebat propter paucitatem. 312.1.18
Diaconissa vocatur non ad ordinem, sed ab officio. 314.4.11
Diaphaneitas aeris est immediata ratio recipiendi lumen. 21.4.45
Dicere vel loqui non est aliud, quam habere verbum, & notificationem. 67.2.29
Dicere me peccatum nō habere à Christo prolatum potest dupliciter accipi. 220.3.14
Dies diuersimodè accipitur. 132.2.2
Dies prima habuit vel peram, sed non mane. ibidem.
Differentia media inter differentiam realem, & differentiam rationis non probatur. 14.4.6
Differre realiter, aut ratione quid sit. 76.2.10
Differentiam realiter, an vnum sit alterum. ibidem. 3.11. & 12

Magistri Durandi de sancto Porciano

Differentia realiter in aliquo bene sunt idem in aliquo, sed non ad eandem & conuenerunt. ibidem. 13. & 14. Differentia realis inter essentiam, & personam non impedit predicacionem vnius de altero. 77. 4. 36. Differentia realis plurium arguit compositionem. ibidem. 38. Differentiam realem esse inter personas non potest saluari, nisi ponendo aliquam differentiam realem personarum & essentiarum. 78. 1. 39. Differentiam realem nullo modo esse inter essentiam, & personam non potest argui ex auctoritatibus sanctorum, licet aliquarum auctoritates illud videantur significare. ibid. 38. & 39. Differre ab alio realiter & non esse rem aliam, nec includere aliam rem est impossibile. 78. 4. 6. 7. Differentia habet locum in compositis, & non in simplicibus. 116. 2. 15. Differentia non sunt accidentium. ibidem. Differentia secundum formam, & non secundum absolutam rationem formae sunt differentia numeralem. 117. 2. 7. Differentia essentialis potest super naturaliter separari. 151. 1. 7. Difficultas operis solum auget meritum accidentale. 156. 1. 6. Difficultas in opere vnde proveniat. 219. 2. 8. Distinctio dicitur terminus. 86. 4. 13. Distinctio ex genere & differentia est solum substantiae. 116. 1. 15. Distigere nihil aliud est quam velle bonum. 46. 4. 6. Diligunt personae se & nos spiritus sancti an sit verum. 75. 2. 4. & ibidem. 3. 13. Diligere sumitur essentialiter & notionaliter. 75. 2. 7. Diligere nullus potest nisi amore à se procedente, quomodo intelligatur. 75. 2. 17. Dilectio qua diligitur deus & proximus, per quid distinguitur. 225. 3. 2. Dilectio dei totalis est duplex. 226. 3. 6. Diligere deum totaliter in patria, in statu innocentie, & in via quomodo intelligitur. ibidem. 8. & 4. col. 10. Dilectio totalis accipitur ex parte rei dilectae diligenti, & relatione dilectionis ad diligibile. ibidem. 9. Diligenda sunt quatuor ex charitate. 266. 4. 2. Dilectio sui non praecipitur, & quare. ibidem. Dilectionis proximi praecipitur ad quos se extendit. ibid. 2. Diligere res plus seipsam, quam alias res. 27. 1. 5. 6. Dilectionis ordo potest attendi ex parte obiectorum volitorum, vel secundum intentionem actus. 227. 4. 5. Dilectio sui magis habet rationem charitatis, quam dilectio proximi. 227. 1. 6. Diligendum ex charitate numerus, & sufficientia. eod. 2. 7. Dilectio quomodo debet cadere super corpus, & animam tam sui quam proximi. 227. 1. 7. 8. 10. Diligendi sunt omnes homines aequaliter secundum affectum, sed secundum effectum quomodo sint diligendi vide. 226. 4. & 217. 1. 10. Dilectio qua deum diligimus, an debeat esse maior dilectione qua nos diligimus, sunt opiniones duae. 228. 2. 9. 10. 11. & sequentibus. Dilectio totius communitatis quomodo praefertur dilectioni vnius partis inclusa in ea. 228. 3. 17. & col. 4. 18. 19. Diligere inimicos an sit plus, vel aequè meritorium, quam diligere amicos. 229. 4. 2. Dilectio est multiplex. 234. 1. 5. 6. Dilectio dei in ordine ad omnes creaturas est aequalis ex parte sui, sed non ex parte boni, ad quod dirigitur. eodem. 2. 8. Diluuium & status ante diluuium, & post diluuium. 140. 1. 7. Diluuium, submersio Aegyptiorum, penitentia dicuntur baptisimus, quia signa, & secundum proportionem. 261. 1. 5. 6. Discordare vel deuiare quid sit, cognosci non potest, nisi cognoscatur quid sit concordare. 83. 3. 14. Disparitas cultus aliter impediēbat matrimonium ante legem, aliter sub lege, & aliter tempore euangelij. 332. 1. 8. Disparitas cultus dirimit matrimonium contractum ex se dispositiue, & ex statuto ecclesiae completiue. ibidem. Disparitas cultus impedit matrimonium inter infideles, si habeant ius positium in quale nos. ibidem. 10. Dispensatio in praecipis tam affirmatiuis quam negatiuis quomodo habeat locum. 104. 2. 7. 8. Dispensari an aliquis possit à deo in praecipis. ibidem. 4. Dispensatio quid sit. ibidem. 6. Dispensatio nullo modo potest cadere circa secretum confessionis, ut reuelatio possit fieri. 307. 1. 8. Dispensare potest ecclesia circa illa quae sunt de apostolorum institutione. 319. 1. 18. Dispositio consistit in ratione ordinationis partium vniuersi secundum diuersos gradus naturarum. 92. 1. 5. 6.

Dispensatum ne fuerit aliquando à deo in fornicatione, & furto. 105. 1. 23. Dispensatio Augustinus assumit frequenter concessa, quamuis non fiat secundum mentem suam. 174. 4. 10. Distantia dabilis est maior inter eas & non ens, si distent. 110. 3. 26. Distantia dei à non deo est maior, quam sit illa quae ab ente ad non ens. 110. 4. 30. Distantia inter omnia contradictoria non est eadem. ibidem. Distantia aliquarum partium non solum est per spatium medians inter eas. 217. 1. 4. 5. 6. Distinctio existens vel possibilis esse in creaturis prius apprehenditur à deo, quam formet circa se distinctiōnem rationum. 84. 1. 7. Distinctioe relatiua non semper causari distinctiōnem inter absoluta probatur duplter. 183. 1. 13. Diuersitas actuum prouenit ex diuersitate principij. folio 160. 2. 4. Diuersitas dispositionum in corpore arguit diuersitatem animarum quo ad operationes. 160. 3. 10. Diuersitas operationum intellectus est ex diuersitate operationum corporis. ibidem. 4. 11. Diuinae essentiae alique conditiones materiae non conueniunt. 25. 4. 9. Diuinarum excellentia non capitur ab intellectu, nisi ascendendo à sensibilibus ad intelligibilia. 23. 3. 23. Diuinae suppositum nominatur diuersis nominibus. folio 200. 3. 6. Diuinitas in aliquibus actibus via est humanitate, ut instrumentum in quibus non potuit peccare. 202. 2. 10. Diuinitatis & humanitatis in Christo fuit vna actio in diuersis tamen generibus causae. 210. 1. 4. 5. 9. Diuinitas & humanitas in sanatione leprosi diuersa sunt operatione. ibid. 8. Diuinae essentiam non representari per speciem ostenditur. 357. 2. 30. Diuina essentia magis est proportionata intellectui creato quā substantia separata sensui. ibidem. 31. Diuisio naturae causans in indiuiduo differt à diuisione quantitatis tripliciter. 117. 3. 9. Diuisio quantitatis in suas partes non est causa purificationis indiuiduorum. 118. 1. 5. Diuisio gratiae in operantem & cooperantem est diuisio eadem per diuersa officia. 151. 4. 13. Diuisio peccati per capitalia est diuisio generalissimi in ea, quae in medio ac continet. 174. 4. 4. Diuisio duplex, analogicaue analogi in suas species. 175. 1. 6. Diuisio non arguit corruptibilitatem, sed solum facilitatem ad corruptionem. 357. 2. 32. Diuortium soluit matrimonium, quo ad thorum & cohabitationem, sed non quo ad vinculum. 328. 2. 9. Diuortio celebrato inter coniuges datur auctoritas contrahendi per se. 327. 2. 8. Doctrinam per reuelationem haberi est necesse, ut homo ordinetur ad beatitudinem supernaturalem. 8. 1. 1. Doctrina spiritualis an omittenda sit propter scandalum audiētiis. 331. 3. 9. Dolor vel tristitia non debet aequari delectatione culpa. 175. 3. 4. Dolor tristitiae acceptus quid sit. 207. 3. 6. Dolor Christi fuit dolore, damnatorum minor. ibidem. Dolor Christi fuisse maximus dolorum viatorum ostenditur tripliciter. ibidem. 7. 8. 9. Dolor passionis in nullo minuebat delectationem fructiōnis. ibidem. 10. Dolor vel tristitia solum impedit delectationem dupliciter. ibidem. Dolor Christi licet fuerit maximus, non tamē fuit superfluus. ibidem. 11. Dolor contritionis debet esse maior dolore de aliis rebus, non tamen dolore habito de aliis peccatis. 293. 1. 4. Dolor contritionis ut est passio sensitiua partis, non potest esse maximus, & si posset non deberet. eod. 2. 5. Dolor desperantis maior est dolore contritionis, sed talis dolor non est debitus. ibidem. 8. Dominus inferior niens dispensationem facere inter eius superiorē & subditō, meretur priuari officio. 128. 3. 8. Donum est datio irredabilis. 13. 3. 5. Donum tria connotat. ibidem. 4. 6. Donum esse cur maxime competat spiritui sancto in diuinis. ibidem. 4. 8. Donum linguarum fuit in Christo, licet eo non fuerit vsus, & quare. 203. 2. 12. Dona

Decisionum super quatuor libros sententiarum, Index.

Dona spiritus sancti sunt virtutes, nec cessabunt in patria. 236. 4. 3. Dona septem fuerunt in Christo. ibidem. Dona an distinguantur à virtutibus, diuersi modi ponuntur. 237. 1. 5. & col. 2. 6. 7. 8. 9. Dona sunt totae virtutes secundum aliquos. ibid. 8. Donorum & virtutum an sit eadem distinctio. 237. 3. 10. Donorum numerus & sufficientia ponitur. ibid. 4. Donorum distinctio & numerus. ibid. 5. Dona spiritus sancti quantum ad habitum remanebunt in patria, licet aliqua non quantum ad actum. 237. 4. 4. 5. Dos impassibilitatis pertinet ad corpus, in quantum anima plenè illi subicitur. 343. 2. 22. Dos subicitatis pertinet corpori in quantum corpus plenè subicitur anime quo ad operationes cognititiuas, & appetitiuas. ibid. 2. 1. Dos agilitatis est plena subiectio corporis ad animam ut ad motorem. ibidem. Dos subicitatis facit solum operationes beatorum puriores ac subiectas rationi. 344. 1. 12. Dubitatio in muliere non fuit primum peccatum eius. 143. 1. 7. Dubitatio est duplex. 206. 3. 10. Dulcia solum debentur personae ratione alicuius excellentiae & dominij. 298. 4. 5. & 299. 1. 6. Dulcia accipiuntur tripliciter. ibidem. 5. Dulcia generaliter & specialiter est superius ad latram. ibid. Dulcia appropriatae est virtus distincta cetera latram. ibid. 7. 8. Dulcia data Mariae inter omnes est excellentior, & dicitur hyperdulcia. 299. 1. 8. Dulcia primo debentur cuiusque personae secundum gradus suarum virtutum. ibidem. Dulcia & latra debentur deo secundum diuersas considerationes. ibid. 9. Duo accidētia licet possint esse in eodem subiecto, duo tamen corpora nunquam in eodem loco. 345. 2. 22. Duratio creaturae interclusa inter duo fluentia est necessario finita, cuiusmodi non est duratio rei permanentis. 108. 3. 25. Duratio attenditur secundum esse substantiae. 111. 3. 7. Duratio alicuius aeterni non est mensura alterius. ibid. 1. 6. Duratio vniuersi aeterni non est mensura durationis aliorum. 114. 2. 12. Duratio duplex in generalibus. ibid. 4. 5. Duratio non successiua est quadruplex, & earum differentiae. ibidem. Duratio successiua est duplex, & earum differentiae. ibidem. Duratio indiuidui est incerta. 115. 1. 12. Durant in Romana curia in scholis sacri palatii veritatem docuit. 1. 3. 12. Durandus ad episcopatum est prouectus per sedem apostolicam. ibidem. E

oportet quod eam imitetur in omnibus. 312. 1. 16. Ecclesia Antientis in ordinatione diaconi non tradebat olim librum euangeliorum, quod Durandus correxit. 312. 3. 7. Ecclesia habet determinare circa matrimonium, an sit contraeius legitimus, an non. 320. 4. 7. Ecclesia interdicit aliqua, ne fiant, quae si facta fuerint non irritat & aliquando oppositum. 329. 2. 5. Ecclesia habuit diuersas consuetudines in cohabitatione fidelis cum infideli in principio, medio, & nunc. 353. 3. 11. Effectus an bene denominet suum agens. 75. 2. 7. & ibid. 3. 13. Effectus qui requirunt potentiam passiuam in eo cui attribuuntur, non possunt deo attribui. 95. 3. 8. Effectus productus ab aliqua causa secundum totam eius virtutem, an possit ab eo meliorari. 99. 4. 7. Effectus an magis assimilatur agenti immediato. 100. 2. 3. Effectus qui producitur à causa qua impeditur non potest, an semper necessario producatur. 102. 2. 10. Effectus nunquam potest subterfugere causalitatem causae vniuersalisimae. 103. 2. 9. Effectus semper inuenitur suae causae principij. 110. 1. 9. 10. Effectus creationis non arguit virtutem infinitam. 99. 4. 7. Effectus vniuersalem posse reduci ad causam vniuersalem ad causam particularem, & per particularem debet intelligi per praedicationem. 111. 3. 10. Effectus à deo producti mediantibus causis secundis non sunt ab eo immediati. ibid. 11. Electio non est mala, nisi ratio sit mala. 168. 4. 5. Electio est in deo. 93. 4. 5. Electiois ratio in quo consistat. ibidem. Electio tantum est eorum quae sunt ad finem. 149. 4. 3. Electio est eius quod est conclusum per concilium. ibid. 4. Electio est eorum quae sunt in nostra potestate. ibid. 5. Electio praesupponit iudicium rationis. 150. 1. 4. Electio & intentio sunt vnus & idem actus. 167. 3. 8. 9. Electiois obiectum est bonum sub ratione boni obiectum voluntarij. 293. 3. 5. Electio mortis pro conseruanda vita amici non est recta. 294. 4. 11. Eligere mala pati cum aliquo modo sit agere quo ad actum in teriore nullo modo est licitum. 294. 1. 14. Eleemosyna & ieiunium licet non sint satisfactoria in peccato, facta, tamen non sunt iteranda. 286. 2. 13. Eleemosynam esse satisfactoriam probatur dupliciter. 287. 3. 6. Eleemosyna quandoque cadit sub praecipio est meritoria, sed non est satisfactoria, at quando non cadit sub praecipio est meritoria & satisfactoria. ibid. 9. Eleemosyna quandoque est sub praecipio, quibus & quando. ibid. 10. & col. 1. 11. Eleemosyna corporales ponuntur esse septem cōtētae in vno versu. 287. 4. 5. Eleemosynae spirituales sunt septē cōtētae in vno versu. ibi. 6. Eleemosynae spirituales sunt meliores & maioris meriti eleemosynis corporales. 288. 1. 7. Eleemosyna quae magis subtrahit de substantia est magis satisfactoria, sed non magis meritoria. ibid. 8. Eleemosynam spirituales in casu quilibet tenetur facere. ibi. 5. Eleemosyna à quibus personis fienda est. eod. 2. 6. & 3. 9. Eleemosyna ex quibus bonis est fienda. 288. 2. 8. Eleemosyna non est fienda diuiti. ibid. 8. Eleemosyna quibus pauperibus est danda. ibid. 8. 10. Eleemosyna facta à malo potest prodesse. 349. 4. 7. Eligibilia & circumstantiae dupliciter possunt deduci. 144. 3. 8. Emanationes sunt tantum duae, scilicet paternitas, & spiratio actiua. 283. 3. 3. Empyreum dicitur igneum. 112. 4. 6. Ens & non ens non distat, nec differunt. 99. 4. 7. Entitas & bonitas in eodem differunt solum secundum rationem non secundum rem. 151. 2. 9. Ens rationis est illud quod est subiectiue in anima secundum vnam opinionem. 56. 1. 20. Entia rationis sunt obiectiue in anima, licet non sint subiectiue. ibidem. Ens rationis dicitur quod attribuitur rei solum secundum esse intellectum. 56. 3. 14. Ens rationis interdum dicitur quod nihil est reale. ibid. 4. 16. Ens diuiditur in ens rationis, & in ens reale. ibidem. Entia rationis in triplici sunt differentia. 57. 1. 11. Ens in quantum ens diuiditur per idem & diuersum. 76. 2. 10. Ens capitur dupliciter, scilicet pro ente reali, & pro ente rationis. 76. 2. 10. Ens per accidens, vel dictum per accidens quid sit. 78. 4. 7. Ens secundum rationem entis est obiectum intellectus. 80. 4. 9.

Magistri Durandi de sancto Porciano

Entitas secundum quid, ut quæ est in respectibus, & modis existendi locutionibus, & similibus sufficit ad verificandas istas locutiones modus essendi est, cæcitas est in oculo &c. 78.4.20
Eus & non ens esse terminos creationis imaginantur aliqui doctores, quod proprie non est verum. 170.3.6
Eus quodlibet non potest converteri in quodlibet, sed solum illa quæ communicant in materia. 275.3.6
Entium quædam sunt permanentia, & quædam transientia. 338.4.8
Epicyclus est infra eccentricum. 134.2.8
Eccentricus est contiguus circulo sphaerae. ibidem.6
Epicyclus est solum contiguus. ibidem.8
Episcopus non obligatus exercere opera ad quæ tenetur per se, sed sufficit quod per alium faciat. 281.1.10
Episcopo consecrati ab eo ordinati simul cum eo consecrantur & celebrant opinio recitatur, & improbat secundum aliquos. 281.2.6.7. & col. 3. 8. 9. 10. & sequenti. 9
Episcopus audire potest confessiones omnium diaconorum sine licentia propriorum curatorum. 276.4.5.6
Episcopus potest committere officium audiendi confessiones alius quam curatis. ibidem.6
Episcopi possunt committere officium audiendi confessiones monachis & religiosis. ibidem.7
Episcopus potest absolovere a sententia excommunicationis laici iure, si ius eam non retinuerit. 300.2.7
Episcopus est solum sponsus ecclesie commissa, & papa est vniuersalis. 305.2.9.10
Episcopus solum potest conferre confirmationem, & extremam unctionem omnibus sacerdos. 310.1.9
Episcopus consecratur in dominico die propter maiorem solennitatem. 313.4.10
Episcopus est maioris potestatis ordinis simplicis sacerdote ex natura rei secundum aliquos. eodem.2.9
Episcopalis potestas maior est sacerdotali. eodem.3.7.8
Episcopus celebrando & ordinem faciendo representat Christum ut se obtulit & ecclesiam fundavit, ac ministros instituit. eodem.2.11
Episcopatus est ordo & sacerdotium perfectum, a sacerdotio solum distinctum secundum magis & minus, licet aliqui sentiant oppositum. eodem.3.8
Episcopalis potestas includit sacerdotalem. eodem.4.9
Episcopus quilibet potest conferre omnes ordines. 314.1.4
Episcopus presbiter, hareticus, degradatus continuatur Christo in administratione sacramentorum. eodem.2.6
Episcopo conuenit ordinare alium ratione consecrationis quæ non admittitur, sed absolovere a peccatis conuenit ratione curæ, quæ potest admitti. ibidem.7
Episcopus potest conferre beneficium famulo, cuius dignitatem est expertus ex diuturnitate seruitij. 315.3.8
Aequalitatis & similitudinis tria sunt, fundamentum relationis, extrema ipsius, & ipsa habitudo relatiua. 74.3.3
Aequalitas & similitudo directè significat habitudinem relatiuam, non autem significat fundamentum relationis, nec extremam, licet de illa intelligatur. ibidem
Aequalitas quantum ad suum formale significatum & positiuum, & quantum ad fundamentum, sed quantum ad ipsum fundamentum consideratum sub ratione formali est priuatiuum. ibi.4
Aequalitas fundatur super vnum. ibidem.
Aequale capitur priuatiue quando dicitur ipsum opponi, & magno & paruo, vel quando dicitur esse illud quod nec excedit nec exceditur. ibidem.
Aequalitas appropriatur filio. ibidem.4.8
Aequalitas fuisse filiorum genitorum & genitarum. 141.2.5.6
Aequalitas proportionis duplex est. 152.3.4
Aequalitas quantitatis secundum aliquos est inter opus formatum gratia & gloria. ibidem.9
Duobus modis hoc offenditur, quorum opinio reprobatur. ibi.6
Aequalitas vel inæqualitas animarum potest dupliciter intelligi. 160.2.4
Aequalitas in satisfactione potest dupliciter accipi. 285.3.6
Aequinoctium est causa temperationis illius loci. 137.3.5
Aequiuocum non numerantur sub eodem nomine, sed bene analogica. 17.4.1
Errare circa cognitionem mali aliquando est peccatum. 169.1.6
Error vnde proueniat. 89.1.1
Error est falsum approbare pro veris. 121.2.7
Error non fuit in intellectu angelico circa principale subiectum. ibidem.3.11
Error fuit in angelo sicut in homine imperante iudicante fornicationem esse bonam pro nunc. ibidem.
Error non potest esse circa principium vniuersale legis naturalis. 170.1.5

Error personæ vel conditionis deterioris impedit matrimonium, & non quilibet alius. 321.2.7
Error in fide qui non causat disparitatem cultus, non impedit matrimonium. eodem.3.8
Esca sumpta ante Eucharistiam summptionem facit illi maiorem irreuerentiam quam post. 269.1.16
Esse & essentiam non differre in creaturis, duplex est modus dicendi. 30.1.11
Esse deo competere maximè probatur. 29.3.5
Esse nomine dei est aliquo modo appropriatum. ibi.4.7
Esse non distingui realiter ab essentia probatur. 30.2.16
Esse, subsistere, subsistere, quid importent. 61.1.3
Esse distans ab essentia non habuerit rationem omnium essentiarum, ut etiam possit includere res non determinatas per esse actuale. 82.2.13
Esse ex deo per ipsum, & in ipso idem sunt. eodem.3.15
Esse conuenit alicui rei sex modis. 84.1.8
Esse cognitum alicui creaturæ quid sit. 90.1.11
Esse in rebus contingit multis modis. 80.1.10
Esse in loco dicitur tripliciter. ibidem.1.4
Esse in loco circumscribitur, vel diffinitiuè non potest deo conuenire. ibidem.
Esse in pluribus locis circumscribitur, vel diffinitiuè, est impossibile. 87.2.18
Esse ubique an conueniat deo ratione suæ essentia infinitæ. 86.4.13
Esse nihil, nec duratione, nec natura præcedit esse creaturæ. 108.3.21
Esse simul natura est vnum non præintelligi alteri, nec supponi ab altero, &c. ibidem.4.30
Esse & viuere in eodem non debent reduci in causas realiter differentes, sed solum ratione. 111.3.10
Esse creaturæ immediatè a deo conseruatur, sed agere causæ secundæ non est effectus immediatus causæ primæ. ibi.4.17
Esse vniuersitatis potest alteri succedere. 113.2.7
Esse rei corruptibilis, & duratio non sunt quanta, sed extentiua secundum rem. 111.2.15
Esse in genere, & esse compositum ex genere & differentia non sunt idem. 116.2.12
Esse in aliquo vno, vel pluribus est duplex. ibidem.3.7
Esse in pluribus per inherentiã non est de ratione vniuersalis. ibidem.
Esse in pluribus per realem identitatem, & dici de pluribus per prædicationem essentialẽ est de ratione vniuersalis. ibid.
Esse angeli non differt ab essentia angeli. 118.3.5
Esse vniuersale non est aliud, quàm est intellectum absque conditionibus singularitatis & indiuiduationis. 119.3.7
Esse vniuersale est denominatio obiecti ab actu. ibidem.
Esse intentionale dupliciter potest intelligi. 132.4.6
Esse debile aliqua dicuntur habere tripliciter. ibidem.
Esse in loco est terminus motus localis. 135.4.16
Esse dei in rebus est triplex. 186.4.1
Esse in loco, & esse prærens loco differunt. 274.3.7
Esse in loco propriè, & largè, propriè dupliciter. ibidem.
Esse substantiæ comparatum ad esse diuinum, & esse secundum quid, sed comparatum ad accidens est esse dupliciter. 201.3.6
Esse hominis ipso corrupto remanet anima separata. 337.3.10
Esse nunc & prius cuiuslibet rei repugnat cum interruptiõe suæ entitatis, licet non repugnet successiui cum continuatione. 339.4.22
Esse in tempore, & esse in loco differunt, ideo idem corpus potest esse in diuersis locis distantibus sine hoc quod sit in medio, non sic de tempore. ibidem.2.4
Essentia aliter se habet ad personam, quàm persona ad essentiam. 25.2.9. & seq.
Essentia diuinæ perfectio in quantum secunda est, requirit esse a patre in filio, sed in quantum vna hoc non requirit. 74.3.11
Essentialia attributa communia sunt omnibus personis, sed quædam maiorem habent conuenientiã cum propriis vniuersis personæ quàm alia. 75.1.1
Essentia non potest attribui alicui personæ per appropriacionem. 74.4.10
Essentia nominè deo propriissimè conuenit articulo tertio. 61.2.6
Essentiam diuinam esse paternitatem, vel aduerso non propriè dicitur quia non sunt idem formaliter. 77.2.31. & ibid.3.34
Essentia diuina licet aliquo modo realiter differat a qualibet personæ, non tamè ponit, in numerum cum tribus personis, sic quod ipsa essentia, & tres personæ sint quatuor res. ibid.4.36
Essentia diuina non refertur, licet in ea sint relationes. 88.2.8
Essentia diuina secundum aliquos, non est idem quod persona. ibidem.
Essentia vna trium personarum, & tres personæ vniuersitatis essentia rectè

Decisionum super quatuor libros sententiarum, Index.

rectè dicitur deus trium personarum, vel tres personæ vniuersitatis essentia. 333.4.13
Essentia & vniuersitatis essentia, an sit eadem ratio. 80.1.3
Essentia diuina est ipsi deo ratio cognoscendi alia, tam ex parte cognoscentis, quàm ex parte cogniti. ibid.4.12
Essentia diuina an possit representare plures res distinctè. 81.3.16
Essentia diuina ex se, & non per rationem vnam vel plures representat quicquid representat. ibidem.
Essentia diuina non habet in se res, sicut fenarius vniuersitates, vel speculum imagines, nec representat, sicut exemplar exemplata. ibid.4.19
Essentia diuina an sit res singularis. 82.4.6
Essentia diuina non est obiectum scientiæ dei, in quantum scientia est. ibidem.
Essentia diuina est prima ratio cognoscendi mala, sed non proxima. 83.3.16
Essentia diuina differt a relatione non purè & præcisè secundum rationem, sed realiter aliquo modo, & secundum quid. 77.2.23
Essentiam diuinam differre a relatione non debet concedi simpliciter & absolute. ibid.2.5
Essentiæ & relationis est differentia realis. ibidem.2.6. & 27. & ibidem.3.32
Essentiam diuinam formaliter differre a relatione, quid sit. 77.2.29
Essentiam diuinam inueniri in aliquo sine paternitate, an arguat eam realiter distingui a paternitate. ibidem.
Essentia diuina an sit idea respectu creaturarum. 84.3.19. & 20.
Essentia diuina quare citius dicitur idea in ordine ad perfectiones creaturarum communes deo quàm quantum ad alias proprias. 84.4.22.23
Essentia dei non potest dici exemplar, aut imago rerum. 85.1.25
Essentia diuina etiam si diceretur exemplar, & ideo aliorum a deo, non tamen sui ipsius. ibid.2.6
Essentia diuina an necessario representet res, non solum quo ad quidditates earum, sed quo ad esse & fore. 90.4.10
Essentia diuina & eius duratio sunt idem, tamen esse simul cum deo duratiõe, & simul natura cum eo differit realiter propter respectum. 108.4.30
Essentia supremi æternitatis est mensura eorum indirectè & comparatiue. 114.2.7
Essentia, sicut se habet ad essentiam, ita esse ad esse, & similitas ad similitatem quomodo debet intelligi. ibid.10
Essentia diuina sola potest non purificari. 117.4.16
Essentia angeli est separata ab omni corpore. 118.3.4
Essentia angeli non representat sibi omnes res alias a se sicut essentia diuina. 119.2.12
Essentia angeli limitata in tali genere non impedit quin possit cognoscere alias res. ibid.3.26
Essentia diuina non potest videri a mortalibus. 356.4.23.24
Essentia propriè non dicitur imago. 136.1.2
Essentia autem non prius est grata deo, quàm eius potest. 151.3.7
Essentia non glorificatur, nisi mediante potentia. ibidem.
Essentia animæ est vna & simplex. ibid.10
Essentiæ diuina differit aliquo modo ex natura rei a proprietate relatiua. 182.3.14
Essentia diuinæ potest aliquid reale competere, quod non conuenit personis. 184.1.8
Essentia diuina necessario representat intellectui omnes res entes & possibiles. 204.4.4.5
Essentia diuina rationem habet speculatiuam voluntarij, quo se ostendit ut vult. 357.4.9
Essentia diuina non representat res necessario quantum ad suam existentiam, licet bene quo ad suam essentiam. 358.3.17
Essentia licet subordinata sic se habent, quod vltimum nõ habet habitudinem ad primum, nisi per medium. 164.4.6
Æternum dicitur quasi extra terminos existentis. 54.4.4
Æternus dicitur inter dum pluraliter adiectiue, substantiue uero nunquam. 35.2.5
Æternitas appropriatur patri. 74.4.7
Æternitatis totalitas potest accipi dupliciter. 89.4.17
Æternitati toti aliquid coexistere, vel toti æternitati dupliciter intelligitur. ibidem.
Æternitatem mundi ponens Aristoteles, & principia rerum naturalium improbat. 107.2.2
Æternitas creatoris est semper simul tota vniuersaliter se habens. 108.4.31
Æternitas creaturæ deficit ab æternitate dei, licet illa improprè dicatur æterna, cum mensuretur æuo. ibidem.
Æternitas ætemus, & æuum differunt. 113.1.6
Æternitas mensurat &c. ibidem.
Duratio attenditur secundum actuale existentiam. ibidem.

Eua non attingebat Adæ in aliquo gradu consanguinitatis, quia non fuit producta naturaliter. 333.4.13
Eua an resurget cum illo corpore quod formatum est de Adam. 341.3.10
Eua si fessisset in innocentia cum alijs mulieribus peperisset per dilatationem membrorum. 344.3.11
Eucharistia dignissimum est sacramentum. 267.1.6
Eucharistia sacramentum fuit figuratum pluribus figuris in veteri testamento. ibid.7.8
Eucharistia diuersis nominibus nominatur. 267.3.9
Eucharistia est vnum sacramentum vniuersitatis, & non indiuisibilitatis. ibid.10
Eucharistia sumptio impeditur per cibum sumptum post mediam noctem per modum cibi. 269.1.14.15
Eucharistia maiorem irreuerentiam facit cibus præsumptus, quàm post sumptus. ibid.16.17
Eucharistia vniuersus, est manducatio. 269.2.5
Eucharistia sumitur ex parte modi manducandi dupliciter. ibi.6
Eucharistia & extrema vniuersio sunt de necessitate salutis ratione præcepti ipsi vniuersio. 269.4.7
Eucharistia sumitur a solo homine sacramentaliter & spiritaliter. ibid.4. & 270.1.5.6.7.8
Eucharistia indignè sumitur a peccatore. 270.2.4.5
Eucharistia an sine peccato possit sumi ab homine qui non est conscientis peccati. eodem.3.7.8.9
Eucharistiam dare an teneatur sacerdos homini existenti in peccato, distinguitur, & ponitur opinio. eodem.4.5
Eucharistia apparente in forma pueri vel carnis an adoranda & sumenda sit a sacerdote. 273.4.9. & 274.1.9.10.11
Eucharistia panem & vinum esse debitam materiam ostendit. 276.2.5.6
Eucharistia effectus consistit in sola consecratione materiæ. 279.3.4
Eucharistia conseruat vitam spiritualem auget & fortificat. ibi.5
Eucharistia sumptio quotidiana laudabilis est ex genere facti. eodem.4.4.5
Eucharistiam non fumere omni die est quandoque laudabile ratione facientis. 280.1.6. & 10.
Eucharistiam fumere omni die laudabilis est homini, qui potest laudabiliter fumere vel abstinere. ibid.7
Eucharistiam fumere pluries in die ex genere facti est multum vtile, nisi contraheret statum ecclesie. ibid.8
Eucharistiam conficere conuenit omnibus sacerdotibus & foliis. eodem.2.6. & 3.7
Eucharistiam communicandam statuit Anacleus singularis diebus & Fabianus papa ter in anno, & Innocentius semel in anno. 297.3.5
Eucharistia summptionem aliquando impedit illud quod nullo modo est peccatum. 301.1.11
Euidens propositio cum altera credita nõ inferunt euidentiã, sed solum credita propositionem. 4.4.52
Euidentiã duplex, scilicet visionis & intelligentiæ, & vtraque declaratur. 5.2.11
Euidentiã visionis habet rusticus de eclipsi quam videt astrologus habet euidentiã intelligentiã. ibidem
Euidentiã articulorũ nemo ad huc fecisse probatus est. ibi.12
Æternitatem omnia simul inceperunt esse. 114.3.13
Æternorum eadem est duratio. ibid.15
Æternitatem vniuersi nunc mensurantur mensura heterogenea. ibi.14
Æuum est mensura vel duratio conercreati vniuersaliter & stabiliter se habentis. 113.1.6
Æuum est mensura & non essentia. ibidem.
Æuum non habet successiõnem. ibid.1.7
Æuum & æui nunc idem sunt realiter. ibidem.3.1
Æuum est duratio indiuisibilis secundum se. ibidem.
Æuum superioris angeli est mensura omnium æternorum secundum aliquos. 114.2.8
Æuum supremi angeli mensuratur esse inferioris secundum aliquos. ibidem opinio reprobatur.
Æuum mensurans omnia æterna non oportet quod sit in alio quo subiecto transcendente genus æternitatis. ibid.3.17
Ex appropriatur patri. 74.4.9
Ex & de differunt. 83.1.2
Exercitus ordinatus plus nocet quàm non ordinatus. 113.2.5
Excommunicatus & degradatus non possunt absolovere in foro poenitentia, licet hæc consecrare. 280.4.13
Excommunicatus & degradatus nõ potest verè conficere, ibid.
Excommunicatus, hareticus, & schismaticus non debet eucharistiam ministrare, neque ab eo accipi. 282.1.8
Excommunicatio est separatio a communione ecclesie quo ad fructum, & suffragia generalia. 299.4.5
Excommunicatio maior separat hominem a cetero fidelium, quo ad

Magistri Durandi de sancto Porciano

ad omnem actum legitimum. eodem. 4.7
Excommunicatio rite fertur ab ecclesia. ibidem. 6
Excommunicatio solum ferenda est pro peccato mortali, cui an nexa est concumacia. ibidem. 7
Excommunicatione traditur homo in manu hostis flagellandus, ut culpa resipiscat. 300.1.8
Excommunicationis sententia est multiplex. ibidem. 6
Excommunicationis sententia potest esse nulla multipliciter. ibi. 5
Excommunicationis sententia lata a iudice non cadit sub arte. eodem. 2.8
Excommunicatus iniussu non frustratur suffragiis ecclesie. ibi. 9
Excommunicatio non pertinet ad forum secretum penitentie eodem. 1.6
Excommunicatus publico vitatus est in publico & privato. ibi. 7
Excusatio alicuius actus potest ex parte duorum provenire. 322.2.6
Excusatione indiget actus carnalis. ibidem. 7
Exemplar est duplex. 101.1.4
Exemplar sub ratione exemplaris non est principium fictivum alicuius rei. ibidem. 7. & 8.
Existens in dei potentia, scientia, vel essentia dicitur esse in deo. 87.4.6. & 87.1.8
Existencia dei in rebus per presentiam, essentiam & potentiam probatur ex operatione dei, essentia, & virtute. 86.1.13
Existens non actualiter, an coexistat deo, & aternitati. 89.3.13. 14
An non existens actualiter coexistat deo, & aternitati. ibidem.
Exorcismus quid est, & fit rationabiliter ante baptismum. 264.2.4.5
Exorcismus multa complectitur quid vero significet vide. ibi. 6
Exorcismus non est sacramentum, neque est ad spirituales effectum sed est ad removendum impedimentum a susceptione sacramenti. ibidem. 6.7.8
Exorcismo compescitur potestas demonis, ne peccato primorum parentum impediatur a baptismo. ibidem.
Extensio materia non est nisi ad presentiam quantitatis, & tamen non est ipsa quantitas secundum aliquos, sed male dicunt. 78.4.8.79.3.2.3
Extremamunctionis figura non precessit in veteri lege. 254.2.11

habere. 48.3.11
Fidei profunda occultanda sunt infidelibus & idiotis, sive simplicibus. 80.2.7
Fides infusa & scientia de eodem haberi possunt. 3.4.36
Fides est gratia preparans intellectum. 150.1.4
Fides non est nisi in eo qui vult credere. ibidem.
Fides dirigit in actionem respectu ultimi finis spiritualiter. 172.3.9.11
Fides iusta perditur per dissentium voluntatis articuli. 151.4.7
Fides infusa non est absolute necessaria ad assentiendum articulis fidei. ibidem. 8
Fides est directiva bonitatis meritorie. 172.3.7
Fides non necessitate dirigit bonitatem moralem. 172.3.8
Fides in Christo intentionem dirigebat, non ratione enigmatis. ibidem. 10
Fidei distinctio, & circa ea plures questiones habetur. 217.2.2
Fides quomodo dicitur virtus. 219.4.6. & 220.1.7.8
Fides per inexistenciam charitatis non est magis virtus. ibid. 8
Fides est habitus infusus. ibidem. 8
Fides, spes, & charitas inter se ordinantur. 220.1.9
Fides quomodo fuit in Christo. ibidem. 10
Fides infusa est virtus generaliter accepta virtute. ibidem. 2.11
Fides quem actum habet. 220.2.6
Fidei actus an sit certior actu scientie. 220.3.7.8.9
Fides an sit certior aliis habitibus. 220.4.11
Fides eadem potest esse informis & formata. 221.1.6
Fides informis manet in omnibus peccatis contra bonos mores. ibidem. 7
Fide tenemus dictum scripturae esse fulcitur divina auctoritate. 220.4.12
Fides in esse natura non formatur charitate. ibidem. 7
Fides an remaneat in hereticis. 221.1.8
Fides aqualiter remanet in damnatis. eodem. 2.9
Fides an fuerit in demonibus ab initio creationis. ibi. 10.11.12
Fides potest remanere extra viam. 221.3.14.15
Fides & spes quantum ad habitum non perdantur per unum actum contrarium ipsi. ibidem. 16
Fides accipitur dupliciter. 221.4.5
Fidei obiectum duobus modis capitur. ibidem. 6
Fides requirit aliquid ex parte sui obiecti, quod non ceteri habitus. 222.1.10.11.12.13.14
Fides est de deo, & de habitibus attributionem ad deum. eodem.
Fidei non posse subesse falsum tripliciter ostenditur. ibid. 18
Fides nunquam deuiat totaliter a ratione humana. 222.3.7
Fides quomodo creduntur ea quae sunt supra rationem, & quomodo non. ibid. & 4. cor. 8
Fidei meritum an diminuat per rationem adducta. ibi. 9.10
Fides explicita necessaria fuit adultis quantum ad aliquid pro omni statu. 223.2.7.8
Fides innuitur auctoritati divinae revelanti. eodem. 3.11
Fidei personali alterius qui potest deficere non est innitendum, sed fidei ecclesie. ibidem.
Fidem infusam non posse inclinare ad actum credendi sine acquiescentia. 224.1.4
Fides & charitas habent eundem modum secundum limitationem essentiae, & determinationem circumstantiae. 226.2.6
Fidei habitum posse remanere in patria non est dictum hereticum. 231.3.10.11
Fides potest remanere in patria sine actu. eodem. 4.13
Fides & opinio secundum habitum possunt stare cum actu visionis & scientiae. ibidem. 14
Fides secundum habitum potest simul stare cum habitu gloriae. 232.1.16
Fidei actus licet sit compossibilis habitui, visione tamen supposita est illi incompossibilis. ibidem. 19
Fidei habitus in patria si sit, non est frustra. eodem. 4.20
Fides quomodo possit esse sine operibus. ibidem. 22
Fidei & visionis actuum simultas non negatur neque contravenit scripturae. 232.3.6.7
Fidei & visionis actus possunt simul aqualiter stare. eod. 4.11
Fides secundum actum fuit necessaria ad iustificationem. folio
Fides aliena fuit sufficiens ad iustificationem parvuli. ibid. 6
Fides interior ad iustificationem impij non sufficiebat sine fide exteriori. ibidem. 8
Fides nostra non est efficacia fide patrum, quamvis ad iustificandum nos non sufficiat. eodem. 2.11
Fidei profectio manifestius fit per expressionem trium personarum quam unius. 255.4.13
Fides ministris est causa vniuersalis collationis sacramenti, sed immediate est causa particularis. 264.1.7
Fidei positio facillime potest impugnari, & euidetur non posse solui

Decisionum super quatuor libros sententiarum, Index.

Solui rationes in oppositum adductae. 274.3.6
Fides non semper eligit illa circa qua pauciores occurrunt difficultates. 275.2.16
Fidei defectus non impedit consecrationem eucharistiae. 289.3.8.9
Fides & proles sunt essentialia matrimonio quantum ad obligationem, sed non quantum ad exemptionem. 322.3.7.8
Fidelis & existens in peccato aqualiter obligantur. 171.3.10
Fidelis tenetur solvere vestigal infideli. 178.3.9
Fidelis non subditur infideli inducenti eum ad infidelitatem. ibid.
Fidelis compellendus est sacramentum seruare. 258.4.7.8
Filius dicitur multipliciter, & aequiuocè de suis significatis. 190.1.4
Filius in diuinis vnica actione producitur, quia illa non potest interrumpi. 117.4.14
Filius dei an sit bis natus. 195.3.2
Filius dei quomodo est mediator dicendus, cum tota trinitas peccata dimittat. 211.1.2. & 211.1.4.5.6
Filius dei semper gignitur, & genitus est à patre ex necessitate nature, sic creatura quam diu conferuatur à deo, & ideo creatur. 108.2.19
Filius dicitur imago patris. 136.1.2
Fidelis ascriptus inter filios ecclesie assumitur ad eorum fidelium, & participationem sacramentorum. 290.4.5
Fidelis de nouo conuersus ad fidem potest infidelem dimittere, vel retinere si vult. 232.2.8
Fidelis de nouo conuersus cum vxore quomodo debet facere, si primò coheraxerit in gradu prohibito vel diuino. eo. 4.10
Fieri vel factum esse potest dupliciter intelligi. scilicet simpliciter, & cum determinatione, dupliciter adhuc. 195.2.8.3.9
Fieri accipitur, vel secundum principium actiui vel passiuum. 235.2.9
Figura sigilli an habeat rationem exemplaris factiui respectu forme quam imprimi. 101.2.4
Filiationes plures esse in Christo diuersimodè conatur ostendere tres opiniones posuit. 197.1.5.6. & col. 3.7.8.9
Filiatio potest dupliciter accipi. 197.3.17
Filiationes duas esse in Christo non arguit Christum fuisse bis filium, vel duos filios. eod. 4.10
Filius esse de substantia patris probatur ibi ly dicitur circumstantiam materiam, vel quasi circumstantiam materiam. 25.4.8
Filius qui est perfecta imago patris, imitatur patrem secundum quantitatem, aut qualitatem, vel in illis quae sunt per modum quantitatis, aut qualitatis accepta, non autem in his quae sunt secundum relationem. 29.2.14
Filius dici debet semper nasci, & semper natus. 35.3.6
Filio conuenit per se spirare, in quantum habet vim spiratiuum. 39.1.12
Filio appropriatur sapientia, species, & qualitas, ars, & ista praeposita per. 75.4.15. & seq.
Filius est sapiens sapientia genita in vno sensu est verum, in alio falsum. 75.1.2. ibid. 4.4.5
Filius an sit sapiens sapientia ingenita. ibidem.
Filius nihil habet nisi geniti quomodo intelligatur. ibi. 76.2.1
Filius Adae si quis ante peccatum natus fuisset, non caruisset iustitia originali. 141.4.6
Filius debet honorem matri, in quantum includunt praecise eandem naturam specificam. 19.8.3.12
Filius dei debet assumere naturam humanam ex stirpe Dauid, propter quatuor rationes. 202.3.4
Filius dei debuit assumere naturam humanam in sexu virili. ibi. 6
Filius dei debuit naturam in Adam assumere. eod. 4.8
Filius Israel accipientes bonum Aegyptiorum non peccauerunt, nisi ex cupiditate fecerint. 242.2.2
Filius infidelium an baptizandi sint inuitis parentibus. 259.4.9 & 260.1.10.11.13.14
Filiorum quatuor sunt genera. 335.2.6
Filius quare dicatur aliqui legitimi, alij autem illegitimi. ibid.
Filius illegitimi legitimitur octo modis. ibid. 7
Filius comitissa Flandriae legitimitur per papam non successit in comitatu, sed eo iunior. eod. 3.9
Filius quomodo punitur pro peccato patris, & quomodo non. ibidem. 11
Finitis dicitur dupliciter. 12.1.5
Finitis non debet queri ubi non est causa. 80.3.7
Finitis dicitur dupliciter. 91.2.5
Finitis ad quem res creata diriguntur, est duplex. 92.2.6
Finitum quodlibet posse excedi ab alio finito, an implicet contradictionem. 99.2.10.11
Finitis operantis & operis non in quacunque re inueniuntur distincti. 111.1.6
Finitis operantis duobus modis potest considerari. ibid. 5
Finitis potest esse alicuius operantis, & non operis. ibid. 6

Finitis precepti cadit sub intentione, non sub obligatione. 154.4.4
Fines possunt esse plures intermedij. 156.3.2
Finitis bonus est charitas. ibidem.
Finitis generaliter vltimus consideratus est idem omnium voluntatum. 168.1.5
Finitis vltimus in operationibus non semper debet actualiter considerari, sed sufficit habitualiter. ibid. 8
Finitis duplex est proximus & remotus. 167.4.4
Finitis non est semper bonum illorum quae ordinantur in finem. 219.1.28
Finitum idem numero quo ad effectum potest simul esse in pluribus locis. 215.3.10
Firmamentum secunda die factum est. 133.2.2
Firmamentum quarta die ornatum est Sole, & Luna, & stellis. 134.3.2
Fletus & furies non fuissent in primo statu. 141.3.7
Fletus & stridor dentium quomodo erit in damnatis. 363.2.8
Fomes quid est. 189.1.6
Fomes potest multipliciter impediri & ligari ne exeat in actum, sicut qualibet potentia. eod. 2.8
Fomes per se est à natura & à peccato, sicut à causa remouente prohibens. ibid. 9
Fomes non potest ligari per gratiam gratum facientem. ibid. 9
Fomes in Maria per primam sanctificationem fuit ligatus, & per secundam fuit ablati. ibid. 10.11
Fomes ut dicitur naturalem inclinationem secundum appetitum non potest ligari. ibid. 11
Fomitis ablatio non facit impeccabilitatem. eod. 3.5
Forma substantialis generantis in omnibus, an animatis, quam inanimatis est immediatum principium generationis. 20.3.18
Formis substantialibus quare non conueniat suscipere magis & minus. 50.1.8
Formae essentiam variari essentialiter potest contingere dupliciter. 91.2.36
Forma inuenta & remissa possunt esse partes vnius formae numero. ibid. 3.9
Forma quae per motum continuè acquiritur, continet infinitas formas partiales. ibid. 4.2
Forma & accidens aliter perficit suum subiectum, quam agens passum. 79.1.10
Formale & constitutiuum alicuius rei denominat eam illa. ibid. 12
Forma an sit aliud ab eo cuius est forma. ibidem.
Forma ab aliquo producta prius ordine naturae est aliquid in se, quam vnita materiae, quae vnita simul tempore. 111.1.39
Forma separabilis perfectior est inseparabilis. 116.1.10
Formas separatas si Plato intellexit vniuersali praedicatione, errauit. 117.1.19
Formae eiusdem speciei diuersae in prima rerum creatione fuerunt productae in diuersis partibus materiae. ibid. 3.12
Formae quae educuntur à potentia materiae, habent sufficientia principia suae educationis in materia corporali. 125.1.8
Forma intentionalis in anima non est principium operationum. 133.1.13
Formae baptismi variatio quo ad voces solum non obest sacramento. 255.4.5
Formae baptismi variatio, quo ad voces & significata, vel corruptum sensum, vel per subtractionem, transpositionem, vel interruptionem, an sacramentum variet. 156.1.6.7.8.9.10
Formae baptismi variatio quot modis contingit. ibidem.
Forma consecrationis panis & vini est conueniens. 267.2.4.5
Forma consecrationis sanguinis an sit praecisa, opinioniones duae recitantur quae improbantur. eod. 3.11.12.13
Forma consecrationis sanguinis & corporis secundum Graecos. 267.4.16
Formae consecrationis Romanae ecclesiae addidit aliqua quae non sunt de essentia. ibid. 17
Formam consecrationis eucharistiae praecedentia & sequentia non sunt de essentia. ibidem.
Forma consecrationis corporis est distincta à forma consecrationis sanguinis. 268.2.5.6
Forma consecrationis corporis an & quomodo praeminet formae consecrationis sanguinis. ibid. 7
Formae consecrationis panis & vini non dependent à se inuicem. 268.3.11
Forma verborum efficit in hoc sacramento principaliter illud quod significat, & illa quae secundario. 275.2.17
Forma absolutiois sacramentalis fit per haec verba, absolutio te, &c. 308.3.5
Formae absolutiois aliquid addendum est praecedens vel sequens. ibid. 6
Forma est immediatum receptiuum ipsius esse, & ratio recipiendi materiae. 337.3.9
Forma

Magistri Durandi de sancto Porciano

Forma eadem numero potest redire ad rationem naturae in aliis ab homine secundum aliquos. 338.1.5.2.3
Forma organica licet possit virtute naturae eadem reparari, tamen natura non potest animam rationalem corpori reunire secundum aliquos. ibidem.
Forma remanente eadem secundum numerum cuiuscunque materiae remanent, semper erit idem homo. 341.3.10
Fornicatio accipitur dupliciter. 325.3.6
Fornicatio quilibet est peccatum. ibidem.7
Fornicatio ut est concubitus ad meretricem omnibus exposita est peccatum mortale de iure diuino veteri, & non prohibita. eodem.4.9
Fornicatio est contra dilectionem dei in quantum est contra preceptum. ibidem.12
Fornicatio est magis contra bonum prolis, quam sterilitatis. 327.4.9
Fornicarius vir non potest dimitti ab vxore fornicaria, nec e contra. eodem.3.5. & 328.1.10
Fornicaria vxor potest licite dimitti ab vxore innocente. 327.4.6
Fornicaria vxor non debet dimitti a viro suo in septem casibus, ibidem.
Fornicaria quae non est incorrigibilis post repudiationem, potest a viro reconciliari. 328.1.6
Fornicationem esse in secundis nuptiis quomodo intelligitur. 337.1.8
Fortitudo per se consistit in hoc quod virtuosè agit non obstat periculis quae retrahunt frequenter a bono rationis. 294.2.5
Forti pure morali non licet eligere mortem pro defensione rei publicae. eodem.3.6.7.8
Forti fide illicitum est eligere mortem pro confessione fidei, & conseruatione ac multiplicatione. ibidem.8
Forus penitentiae non est sic voluntarius quod quilibet possit quemlibet pro libito eligere. 302.2.14
Frater secundum legem veterem non debebat accipere vxorè fratris, nisi in casu. 334.2.12
Fruitio quid est. 11.4.4
Fruitio tria complectitur, scilicet cognitionem, & delectationem, & quietationem. ibidem.5
Fruitio est actus voluntatis. ibidem.6
Fruitio non est actus nobilissimus, sed delectatio sequens nobilissimum actum. ibidem.6
Fruitio deus non est immediatum obiectum. 12.1.6
Fruitio obiectum potest esse illud quod amatur propter illud a maturo amore amicitiae. 131.2.4
Fruitio quando duo actus, & quando vnus praecedat. 12.4.2.1
Fruui & vi dupliciter possunt accipi, nota quomodo summa per vterius est frui vtendis & contra. 13.4.11
Fruitio bonorum post resurrectionem extensiuè augetur. 362.3.16
Fuisse & fore in angelo non sunt idem. 113.2.11
Futurum quid sit. 89.2.6
Futurum contingens est triplex, quoddam quod euenit frequenter aliud raro, & aliud ad vtrumlibet. ibidem.
Futura contingencia cognoscit a deo, quantum ad eorum actualitatem existentiam dupliciter potest intelligi. ibidem.3.11. & 12
Futura contingencia an sint deo praesentia ab aeterno. ibid.12
Futura contingencia ab aeterno deo fuisse praesentia, an arguat deum habere notitiam determinatam, & certam eorum. ibidem. 4.16. & ibidem.18
Futurum contingens habet necessitatem suppositionis ex parte cognitionis dei. 90.1.22

Generandi potentia quid importet, triplex modus dicendi, ibidem. 3-7
Generandi potentia quae est principium, quo generas generatur, sic sola relatio paternitatis. ibidem. & 28.2.2.3
Generationem esse opus naturae idem per eam natura communicatur. 28.2.2.1
Generandi potentiam esse in filio tripliciter potest opinari, ibidem. 23
Generandi potentia tripliciter accipitur, ibidem.24
Generandi potentia quare non conuenit omnibus personis, licet scientia. ibidem.3.2
Generationis ad spirationem est ordo originis indirectè & concomitanter. 38.4.8
Generatio non potuit esse ab aeterno. 108.3.21
Generans quolibet praecedat omnia ab eo genita conuinctim. ibidem.
Generatio secundum aliquos fit per hoc quod purum possibile, quod est in materia transmutatur in naturam formae, quorum opinio reprobat. 138.4.8
Generatio mulieris contingit ex hoc quod semen viri non potest digerere semen mulieris. 141.2.5
Generatio feminae non semper est occasionata. ibidem
Generatio tria in se complectitur. 196.3.5
Generationem spirituales vnus hominis plures simul possunt facere, sed non carnalem. 257.1.18
Generatio spiritualis proportionatur carnali, & solum opponitur quantum ad terminum. 258.1.8. ante.9
Genitus includit illud quod terminat generationem, & illud quod formaliter terminat eam. 25.2.9.10
Genuit filium deus necessitate immutabilitatis. 29.2.6
Genus moris incipit esse vbi est dominium voluntatis. 149.1.9
Genus humanum non fuit formaliter corruptum in Adam, sed solum virtualiter. 138.3.14
Glacies & aqua solidatae possunt esse super caelos. 133.2.2
Gloria in quolibet angelo amplior est quam in quocunque descendente in baptismum. 127.4.6
Gradus supremus an possit semper dari vbi datur infimus. folio. 97.4.26
Gradus immutabilitatis plures esse in deo respectu creaturarum spiritualium, quam corporalium an pauciores est incertum. 118.2.10
Graduum in materia debet attendi diuersitas. 130.4.8
Gradus non potest esse simpliciter nec supremus. ibidem.10
Gradus non inuenitur in animabus. 160.3.9.10
Gradus consanguinitatis. 333.1.7
Graduum consanguinitatis computatio tam in linea recta quam collateraliter secundum canones & secundum iura. ibidem.8.9
Gradus affinitatis computandi sunt secundum gradus consanguinitatis. 334.1.7
Grammaticus per eandem artem cognoscit tam in generali quam in speciali omnes congruitates suae arti concordantes, & omnes ab ea discordantes. 83.3.13
Gratia est duplex, personalis & vniuersalis. 45.3.7
Gratia redundare potest in aliquos dupliciter. 45.4.4
Gratia vel charitas cur donum aliquod dicitur potius quam reliqua dona. 46.4.6
Gratia non est ponenda necessario necessitate absoluta ad merendum. 47.4.2.4
Gratia subtractio dicitur execratio & obduratio. 93.3.8
Gratia tria facit. 115.3.1
Gratia est seminarium gloriae. 121.1.5
Gratia in anima dicitur creatrix, quia non fit per rationes feminales. 139.1.14
Gratia habet duplicem actum. 151.2.8
Gratia secundum aliquos est in essentia animae, & non in potentia eius, quorum opinio reprobat. 151.2.5.6
Gratia & habitus infusi sunt in potentia, & ad actum ordinantur. ibidem.3.11
Gratia secundum aliquos est diuinum beneplacitum, 151.4.4
Gratia secundum aliquos est quoddam habituale donum, ibid.
Gratia secundum aliquos habet duplicem effectum, quia dicitur operans & cooperans. ibidem.5
Gratia dupliciter capitur. 153.3.4
Gratia operans & cooperans differunt. 150.4.2
Gratuita a deo pronuntiantia non cadunt sub merito. ibidem.
Gratia eadem dicitur operans & cooperans. ibidem.
Gratia & virtus realiter differunt secundum aliquos, quorum opinio reprobat. 151.1.4.5
Gratia est eadem cum charitate. ibidem.7
Gratia accipitur dupliciter. 186.4.4
Gratia sanctificationis potest valere ad duos. 187.2.4
Gratia dupliciter accipitur, scilicet pro acceptatione diuina alio modo

Decisionum super quatuor libros sententiarum, Index.

modo pro dono, creato, & hoc dupliciter. 20.1.5
Gratia gratum faciens & gratis data fuisse in Christo probatur. ibidem.7.8
Gratia plenitudo fuit in Christo intensiuè & extensiuè. 20.1.9
Gratia anima Christi non fuit infinita. ibid.10.
Gratia perditam semel potest recuperari in maiori minori gradu, quam fuerit perditam. 231.2.6
Gratia est duplex, scilicet vnionis & habitualis. 191.1.4
Gratia non fuit in Christo connaturalis proprie, sed bene similitudinariè. ibid.6.7.8.9
Gratia personalis & gratia capitis in Christo est eadem grauata. 203.4.9
Graeci dicunt Ioannem correxisse alios tres euangelistas. 176.3.11
Gubernatio supponit prouidentiam sicut actus imperatus ab ea. 9.2.2.6
H
Habitus intellectuales septem enumerat Aristoteles 6. Ethicorum. 2.1.1
Habitus fidei non potest exire in actum nisi praesente obiecto, ideo opus est studio theologico. 1.3.16
Habitus fidei importat adhaesionem praecipue propter auctoritatem dicentis. 5.2.15
Habitus causae ex actibus formaliter impossibilibus, sunt incompossibiles. 2.4.20
Habitus scientificus importat adhaesionem praecipue propter euidenciam rationis. 5.2.15
Habitus plures impossibile est quod concurrant ad vnã scientiam. 7.2.7
Habituum denominatio secundum practicum & speculatum debet attendi secundum fines proprios & communes. 9.3.11.
Habitus acquisiti causantur ex actibus nostris, infusi autem a solo deo. 51.4.5
Habitus vel dispositio ex vno actu habet effectum posituum generatur. ibid.6
Habitus acquisitus causatur ex vniuo actu, & per quemlibet frequentem augetur. ibid.8
Habituum infusorum essentiam non possumus augete, aut minuire nisi meritoriè. 52.3.4.5
Habens & quod habetur an sint idem in creaturis. 79.3.7
Habitus infusus non est in essentia animae. 151.3.8.9
Habitus est duplex. ibid.9
Habitus sunt in potentia quae ordinatur ad actum. ibid.10
Habilitas animae ad bonum est duplex. 164.1.7
Habilitas animae prima remota nunquam totaliter tollitur, licet propinqua possit minui. ibid.7.8
Habilitas animae ad bonum propinqua mutatur per culpam, & eadem tollitur per obliuionem. ibid.9
Habitus duplex in intellectu practico. 196.4.11
Habitus est quo quis bene disponitur ad se, vel alterum. 171.1.7
Habitus non potest generari ex actibus indifferentibus. ibid.7 & 2.12
Habitus in voluntate successiuè potest esse bonus & malus. 172.1.4
Habitus correspondens prudentiae non potest esse malus. ibid.
Habitus primorum principiorum in speculatiuis dirigit respectu omnis conclusionis speculatiuae, sicut habitus ostensiuus vltimi finis ad omnem conclusionem practicam. 171.3.6
Habitus accipitur tripliciter. 217.8.7
Habitus ad habere dupliciter dertuatur. ibidem.
Habitus quo aliquis bene vel male se habet dicitur, differt ab habitu primo & secundo modo dictis. ibid.8
Habitus diuersae dispositiones. ibidem.
Habitibus indigemus si boni sint. ibid.9
Habitibus non indigent potentiae naturales. 218.1.12
Habitus acquisitus non facit ad intentionem actus ibidem.4. & eodem.3.9.
Habitibus indigemus ad determinandum potentiam ad certum modum agendi. 218.1.11
Habitus moralis per actum facit ad intentionem actus. eod.3.8
Habitus bonus vel malus nihil facit ad determinationem actus. 218.4.6. & 219.1.10
Habitus bonus vel malus facit ad determinationem actus secundum esse morale per accidens. 218.4.7.8
Habitibus quandoque bene vel male vtimur. 219.1.9
Habitibus theologice indigemus praeter habitus naturaliter acquisitos. 219.3.4.5
Habituum theologice numerus probatur per sufficientiam. ibid.6
Habitus theologice distinguuntur ad habitibus moralibus & intellectuales naturaliter acquisitis. eod.4.5
Habitus an faciat aliquid substantiam actus, vel ad modum. 219.2.10

Habitus distinguuntur ex subiectis & obiectis. eod.3.1.4
Habitus possibilis est in aliquo statu, cui non est possibile obiectum. 231.2.21
Habitus infusus non est quo quis potest vt cum voluerit, sed acquisitus. 214.2.6
Habitum fidei posse remanere in patria non est contra aliquod dictum scripturae. 231.3.11
Habitus virtutum moralium secundum aliquid remanebunt in patria. 235.4.5.7
Habitus perfectentes intellectum & voluntatem remanebunt in patria. ibid.7
Habitus vitiosus non potest causari per non operari secundum aliquos qui improbantur. 235.1.6.7
Haereticum habeant fidem, & quomodo. 221.1.8.9
Haereticus quid sit, & quod nomen est haereticus, & quis dicatur haereticus. 282.2.5.6
Haereticus ex grauitate criminis meretur occidi, & quia aliorum infectus nequaquam tolerandus. ibid.7
Haeretici compellendi sunt obseruare fidem, non autem sic Iudaei & infideles. 282.3.8.9
Haeretici non sunt extirpandi quando incertum est, an sint haeretici. ibid.9
Hierarchia quomodo definiatur secundum Dionysium. 127.3.4
Hierarchia dicitur sacer principatus. ibidem.
Hirci duo quorum alter mitebatur in desertum, & alter immolabatur, quid significatur. 213.2.2
Homo an tantam gratiam vel maiorem pluribus actibus percipere potest quam angelus vno. 48.1.9
Homo & humanitas an sit propria loquutio & concedenda. 79.1.19.20
Homo & humanitas idem penitus significant. 79.3.25
Homo non fuit totaliter creatus ob ruinam angelorum, licet partialis sit causa. 107.2.2
Homo generat hominem praecognoscendo, & equus equum appetendo. 110.4.35
Homo non potest non cognoscere representato obiecto in phantasmate. 119.2.21
Homo habet diuersas virtutes, quarum vna exequitur motum, & alia imperat. 125.1.4
Homo & natus productus virtute demonis non est eius filius. 126.1.5
Homo a demone incubo quodammodo genitus est optimae complexionis. ibidem.
Homo non generatur a demone, vel si generetur, hoc erit per semen susceptum ab homine, & in matricem deinde transfusum. ibidem.
Homo per vniuum actum meritorium non potest sibi acquirere tantum gradum gloriae, quantum potuit angelus per primum. 127.4.6
Homines aliqui assumuntur ad aequalitatem praemij cum angelis. ibidem.
Homines assumi ad ordines angelorum dupliciter potest intelligi. ibidem.5
Homines non assumuntur ad ordines quo ad officia. ibidem.
Homo potest tamen mereri quantum angelus. ibid.6
Homines dicuntur de ordinibus angelorum, quia reparabunt loca eorum. 127.2.2
Homo factus est tanquam dominus creaturarum. 134.3.2
Homo factus est ad imaginem, quo ad naturalia, ad similitudinem quo ad virtutes theologicas fallitur. 136.1.2
Homini in statu innocencie erant duo necessaria. 137.3.4
Homo creatus est ad imaginem dei. 136.1.2
Homo in resurrectione habebit corpus spirituale. 139.3.2
Homo in paradiso fuisse optimae complexionatus, & conseruatus ratione multorum. 140.7.7
Homo post peccatum si mansisset in paradiso, & conseruatus fuisse ab extrinseco comedendo de ligno vitae, forsitan habuisset eandem immortalitatem. ibid.9
Homo corruit in teneratione exteriori, quare grauius peccauit. 142.1.2
Homo quia tentatione cecidit, ideo reparatorem habuit, non autem demonem. ibidem.
Homo peccauit per elationem praecedentem tentationem. 143.2.2
Homo fuit triplici cognitione rerum praeditus. 144.2.2
Homo non potest actu conseruare omnes circumstantias legis superioris. ibid.4.11
Homo in statu innocentiae quomodo poterat dici beatus. 145.1.11
Homo sine gratia gratum faciente potest cognoscere veritatem. 153.3.4
Homo in primo statu potuit quocunque mortale vitare sine gratia. 154.1.3
Homin

Magistri Durandi de sancto Porciano

Hominem vitare mortale sine gratia in statu naturae lapsae potest intelligi dupliciter. ibidem.
Homo non potest satisfacere de peccato sine gratia. ibid. 5
Hominem vitare peccatum commissum, potest dupliciter intelligi. ibid. 2. 6.
Homo actu peccans non potest diu stare quin in peccatum cadat. ibid.
Homo habens reatum peccati potest sine gratia peccata vitare sed non diu secundum aliquos, quorum opinio reprobat. ibidem. 1. 6. & 7. 8.
Homo potest vitare omnia venialia ex genere, licet non omnia ex imperfectione. 155. 1. 4. & sequentibus.
Homo potest adimplere praecepta sine gratia. 154. 4. 4.
Homo sine gratia non potest adimplere praecepta iuris supernaturalis de suscipiendis sacramentis. 155. 1. 5. 6.
Homo damnatur pro sola culpa originali. ibid. 7.
Homo potest se preparare ad gratiam sine nouo dono habituali. ibidem. 4.
Homo in primo statu sine gratia poterat evitare peccatum. 155. 3. 3.
Homo in primo statu non potuit mereri sine gratia. ibid. 3.
Homo in primo statu poterat deficere a rectitudine voluntatis ad deum & proximum non tamen a rectitudine appetitus sensitiui. ibid. 4. 6.
Homo in primo statu potuit facillime mereri, quam in secundo. ibidem. 4. & 156. 1. 6.
Homo miraculose factus non contraheret originale. 159. 1. 4.
Homo seruatus miraculose de digito vel pede non esset de posteritate Adae. ibidem. 2. 5.
Homo per assuefactionem non habituatur ad volendum malum sub ratione mali. 169. 2. 7.
Homo tenetur ad bonum, cuius omisio est mala. 171. 3. 10.
Homo dicitur peccare ex malitia, quia non ignorat malitiam. 176. 4. 10.
Homo potest licite non obedire papae praecipienti coniugium sine causa. 179. 2. 7.
Homo non tenetur obedire papae praecipienti esum carniui vel non esum, & multa alia. ibidem. 3. 8.
Homo praedicatur de deo, & tamen non praedicatur de aliqua persona. 183. 1. 13.
Homo non fuit a verbo assumptus. 193. 3. 21.
Homo praedestinatus est esse filius dei, sed non e contra, potest concedi. 196. 1. 8.
Hominem esse praedestinatum esse filium dei intelligi potest secundum rei veritatem, vel manifestationem. eod. 2. 11.
Homo aequiuoce dicitur de deo & de homine. ibid. 13.
Homo factus est deus non potest verificari. 195. 3. 11. eod. 4. 6. 9.
Homines puri possunt purificari angelis in beatitudine, non tamen in officio. 204. 2. 8. & 3. 9.
Homo dicitur esse dei duplitem. 212. 1. 9.
Homo tanquam creatura media participans cum angelis & cum brutis indiget habitibus, in quibus participat cum brutis. 217. 4. 10.
Homines quomodo erunt similes angelis. 236. 1. 10.
Homo ordinatur ad proximum duplitem. 242. 3. 7.
Homo non potest in operationem supernaturalem de se per se sed solum de per accidens. 258. 2. 12.
Homo potest satisfacere deo pro peccato mediante merito passionis Christi secundum aliquos qui improbantur. 285. 3. 7.
Homo pro conseruatione boni communis cuius ipse est pars, solum tenetur se exponere periculo de quo praesumitur euasio possibilis. 294. 4. 11.
Homo comparebit coram deo talis qualis exiit de corpore ut ly dicit qualitatem non mutantem statum. 198. 4. 1.
Homo idem secundum numerum in resurrectione erit cuiusque reuincatur anima. 341. 1. 6.
Homo resultat ex partibus integralibus tripliciter. ibid. 3. 4.
Homo resurgit cum illis partibus sine quibus non potest esse. ibid. 4. 5.
Homouison an debeat vitari in locutionibus nostris. 78. 3. 2.
Honorari potest aliquis duplitem. 198. 2. 7.
Honoratus potest secundum duo considerari. ibidem. 8. 9.
Honor deo exhibitus est alterius rationis ab illo qui exhibetur creaturis. 198. 4. 1.
Hostiam consecratam nullo modo debet dare sacerdos illi quem fecit in peccato si petat. 371. 1. 10.
Hostia eadem & quomodo possit a pluribus sacerdotibus tota simul vel secundum partes consecrari. 281. 2. 4. 5. 6. & eod. 4. 15.
Humanitas Christi non est homo. 79. 3. 26.
Humanitas assumpta habet modum instrumenti intrinseci non aduenientis accidentaliter. 194. 4. 8.
Humanitas assumpta comparatur vestri propter duo. ibid. 9.
Humanitas Christi adoratur de per accidens latria, quia incidit in idem suppositum cum deo. 198. 2. 7.
Humanitati Christi separatae nec per se nec per accidens de-

betur latria. 198. 3. 13.
Humanitas Christi videri potest cum tristitia, & deitas nunquam sine gaudio. 351. 2. 6.
Humor in homine est triplex. 342. 1. 9.
Humor qui recidit a perfectione individui qualitercumque ordinatur, non resurgit in homine. ibidem.
Humor quis resurgit in homine. ibidem.
Iacob cognoscendo Lyam primo non peccabat. 144. 1. 6.
Idea quid sit. 84. 1. 6.
Ideae propriissimae sunt in deo. ibid. 7. 8.
Idearum quinque conditiones. ibidem. 2. 9.
Idea non se habet per modum intellectus diuini, nec per modum rationis aut actus intelligendi, sed per modum rei intellectae. ib. 10. 11.
Idea est exemplar ac obiectum ad quod artifex inspicit. ibi. 11. 12.
Idea est res creabilis & intellecta. ibidem. 14. 15.
Idea quandoque est causa saltem remota rei productae. ibi. 3. 18.
Idea non est semper res, sed ratio rei apud intellectum. ibid. 17.
Idea est aeterna. ibidem. 14.
Idea est principium producendi creaturam. ibid. 16. & 18.
Idea & ideati ratio non est perfectae inter essentiam diuinam & creaturas. 84. 4. 21. & 85. 1. 2. 6.
Ideae quare ponuntur in deo. ibidem. 2. 3.
Idea a beato Dionysio vocatur exemplaria & rationes determinatiuum rerum & factiuum. ibidem. 2. 3.
Idea dicitur duplitem. ibidem. 2. 5.
Idea an plures sint. ibidem. 5. & 7.
Idea simpliciter pertinent ad rationem practicaam & secundum quid ad speculatiuam. ibidem. 6.
Idea an aequales an inaequales. ibidem. 3. 9.
Idea infinitae non possunt esse in deo, nec simul nec successiue. 99. 13. 14.
Idea in quantum idea an sit factiua rerum. 101. 1. 8.
Ideas Plato vocat cognitiones rerum vel res cognitae, & non sicut imponit ei Aristoteles. 119. 3. 14.
Identitas & differentia aliquando est realis, aliquando secundum rationem. 74. 1. 5.
Idem realiter vno modo & differens realiter vno modo sunt opposita. ibidem.
Identitas realis inuenitur cum aliqua reali differentia. ibi. 2. 6.
Identitas tollit omnem differentiam realem non sufficiens arguitur ex eo quod aliqua praedicatur de simplici in abstracto. 74. 1. 5.
Ieiunium quadragesimale si a papa reuocaretur, nullus ad ipsum obligaretur. 104. 2. 6.
Ieiunio stomacho praecipitur sumi eucharistia, quare. 169. 1. 17.
Ieiunium & elemosyna in peccato facta secundum aliquos sunt satisfactoria, non tamen meritoria. 286. 2. 13. 14.
Ieiunium est magis satisfactorium quam oratio & elemosyna supposita pari gratia. 287. 3. 7.
Ieiunium valet ad tria. 288. 3. 5.
Ieiunium quadragesimale & alia ieiunia per ecclesiam instituta, vel generali consuetudine approbata quomodo cadunt sub praeecepto. eodem. 4. 6.
Ieiunium an obliget ad non plusquam semel comedendum, opiniones duae. 289. 2. 5. 6.
Ieiunans tertio vice comedens & quarta, & sic de aliis non peccat mortaliter. ibidem. 6.
Ieiunium quodlibet requirit ne in eo carnis vramur. 288. 4. 7.
Ieiunans non debet pluries in die cibum sumere. ibidem.
Ieiunans quomodo non debet comedere vsque ad vespertas, quomodo intelligitur. ibidem.
Ieiunium in generali cadit sub praeecepto iuris naturalis, sed specialis modus est de iure positio. 289. 2. 9.
Ieiunare non tenetur pueri, infirmi, & pauperes non validi. ibi. 4. 5.
Ieiunium statutum est ab ecclesia, vt tantum semel comedatur, & finis intentionis est maceratio carnis. 289. 3. 11.
Ignis quam primum est eius lumen est. 108. 1. 12.
Ignis infernalis non habet aliquam virtutem inhaerentem deinentem ipsum. 251. 2. 30.
Ignis ferri quid est. 344. 1. 14.
Ignis inferni non potest certitudinaliter cognosci qualis sit. 347. 4. 8.
Ignis inferni est corporeus. ibidem.
Ignis idem & aequaliter & inaequaliter affligit corpora damnatorum secundum diuersa demerita eorum. 346. 3. 1.
Ignis inferni ager vt instrumentum diuinae iustitiae, quo eius actio modificatur. ibidem.
Ignem esse materialem dicere dubitauit Damascenus. ibid. 3.
Ignis cessante motu calis stuppe approximatus ipsam combureret. 347. 2. 13.
Ignis inferni aliter affligit animam separatam, & aliter damnationem. 349. 1. 31.
Ignem inferni animas punire per vera immisionem diuersi di-

uersimode opinantur. 349. 1. 33.
Ignis non immittit in animam aliquid, sicut instrumentum diuinae iustitiae. 348. 2. 17.
Ignem purgare mundum est rationale. 333. 2. 7.
Ignis qui purgabit mundum, generabitur de nouo, vel ex praediacente materia. ibidem. 8.
Ignis post iudicium inuoluet reprobos, & descendet cum eis in infernum. 353. 3. 8.
Ignis iudicij quatenus instrumentum diuinae iustitiae totum orbem circumsabit. ibidem. 10.
Ignorantia est nescientia eorum quae quis potest scire, aut tenetur scire. 121. 2. 7.
Ignorantia eorum quae quis non tenetur scire, non est peccatum. 143. 4. 3.
Ignorantia eorum quae quis tenetur scire, est peccatum ratione adiacenti. ibidem.
Ignorantia potest se habere duplitem ad actum. 144. 1. 4.
Ignorantia concomitantiua non exauat peccatum. ibid. 5. 6. 7. 8.
Ignorantia casualis duplex. ibidem.
Ignorantia est multiplex. ibidem.
Ignorantia inuincibilis in se & sua causa excusat. ibidem.
Ignorantia particularis non adhibita partim excusat. ibidem.
Ignorantia vincibilis est multiplex. ibidem.
Ignorantia affecta aggrauat, sed crassa partim excusat. ibidem.
Ignorantia particularis adhibita diligentia excusat. ibidem.
Ignorantia causat culpam quodammodo. 143. 4. 7.
Ignorantia est causa peccati, quia homo non faceret si sciret. 177. 1. 5.
Ignorantia inuincibilis circa articulos fidei est excusabilis, sed non circa praeecepta iuris naturalis. 223. 3. 10.
Illibi in animam conuenit soli deo. 143. 4. 6.
Illegitimitas ciuili attenditur penes illegitimum exordium, & dei penes finem. 335. 3. 10.
Illuminationes angelorum de mysterijs gratiae habent ordinem. 127. 3. 4.
Illuminatio est de his quae dependunt a voluntate diuina. 129. 4. 6.
Illuminatio intellectus est manifestatio veritatis. ibidem. 4. 12.
Imago quid importat. 19. 4. 5.
Imaginem trinitatis esse in homine probatur. ibidem.
Imago dicitur alterius non participando naturam, sed representando. ibidem.
Imago duo amplectitur in sua ratione. 69. 4. 3.
Imaginem esse conuenit spiritui sancto sicut & filio, sed magis filio per appropriationem. ibidem. 3.
Imago quid habet ex ratione sua. 69. 4. 3.
Imago vtrum conueniat diuinis. ibidem. 5.
Imago quomodo sit propria filio. ibidem. 70. 1. 7.
Imago deducens in cognitionem alicuius rei, & primo cognita. 119. 1. 11.
Imago dicit perfectam representationem illius cuius est imago duplitem. 136. 2. 4.
Imago dei in creaturis dicitur duplitem. ibidem. 5.
Imago trinitatis in representatione trinitatis increata non consistit per creaturam. ibidem.
Imago trinitatis consistit in simili proportione partium. ibid.
Imago dei in solis creaturis intellectualibus inuenitur. ibidem.
Imago trinitatis inuenitur quoad memoriam, intelligentiam, & voluntatem. ibidem.
Imago dei quo ad essentialia magis inuenitur in homine quam in angelo, licet imago trinitatis quo ad personalia aequaliter inueniatur in ipsis. ibidem. 3. 3.
Imago quomodo sit adoranda secundum opinionem communem quae reprobat, & tandem exponitur. 198. 2. 8. 10.
Imagines patris & spiritus sancti non faciendae in ecclesia, vt adorantur latria. eod. 4. 15.
Imaginem in quibus apparuit pater & spiritus sanctus non fuerunt assumptae hypostatice. ibidem.
Imagines assumptae a spiritu sancto & patre solum representant effectus missionis & apparitionis. ibidem.
Imaginari non possunt plura corpora esse in eodem loco. 347. 1. 7.
Imitatio creaturarum ad deum est imperfecta. 84. 4. 21.
Immolato Isaac an fuit voluta deo. 103. 3. 4.
Immortalitas hominis in primo statu & sanctorum differet. 159. 3. 2.
Immortalitas statim in nocte fuit qua poterat non mori. ibid. 4. 5.
Immortalitas in primo statu erat statim aliqd sui naturalis. ibid. 6.
Immortalitas Adae erat partim supernaturalis. 140. 7. 7.
Immortalitas conferretur per frequentem signum vite. 155. 2. 2.
Immortalitas primi status fuit gratia. 156. 3. 10.
Impassibile aliquid duplitem dicitur. 342. 4. 10.
Impassibilitas corporum gloriosorum erit per aliquid praestans impedimentum actualis passionis. 343. 1. 12.
Impassibilitas in corporibus beatis secundum aliquos erit per formam existentem, & secundum alios erit per diuinam vir-

Decisionum super quatuor libros sententiarum, Index.

turem inexistentem. ibidem. 13. 14. & sequent.
Impassibilitas status innocentiae non erit per aliquam formam existentem. ibidem. 1. 17.
Impedimenta matrimonij aut sint naturae, aut assumpta voluntarie. 323. 3. 4. 5.
Impenitentia finalis negat propositum. 176. 2. 2.
Impenitentia & oblatio capiuntur duplitem. ibidem. 3. 8.
Imperator vendens magistratum peccat in legem naturalem. 316. 2. 16.
Imperfectio qualitercumque accepta aequaliter est vel non est de essentia actus fidei, & cuiuslibet alterius actus. 233. 2. 8.
Imperfectum non est principale principium effectiui perfecti. 235. 2. 12.
Impius iustificatur reddendo deo per obedientiam quod subtrahit. 292. 2. 6.
Impij non resurgent in iudicio disceptationis. 352. 3. 13.
Implicitum dicitur duplitem. 223. 2. 5.
Impossibile per implicationem contradictionis non potest dici, siue non potest esse verbum. 95. 4. 16.
Impossibile dicitur duplitem. ibidem. 9.
Impotentia ad actum carnis est multiplex. 327. 2. 5.
Impotentia naturalis vel accidentalis si sit perpetua antecedens matrimonium impedit contrahendum, & dirimit contractum. ibid. 6.
Impotentia ad actum carnis multipliciter probatur. ibidem. 7.
Impotentia ad actum carnis non solum impedit actum, sed etiam obligationem. ibidem. 9.
Impressionem quam quis vidit non percipit oculus. 119. 1. 15.
Impugnatio veritatis est contra agnitionem veritatis. 176. 3. 8.
Inappropriatus spiritui sancto. 74. 4. 9.
Incarnatio filij probatur tribus rationibus. 181. 3. 2.
Incarnatio diuinae personae cum natura humana quid importat. ibidem. 3. 6.
Incarnationem fore possibilem persuadetur. ibidem. 7.
Incarnatio assimilatur magis infirmitati quam alieni alteri vniuersi. ibidem. 4. 11.
Incarnatio aequaliter dissimilis est infirmitati. ibidem. 4. 12.
Incarnatio dicit mutationem in creatura & non in deo. 182. 1. 14.
Incarnationem terminare potest vna persona sine alia non tamen incarnationem facere. 182. 2. 6.
Incarnatio terminatur ad personam ratione essentiae. ibid. 7. & 3. 12.
Incarnatio actiua non est actus recipiens. 182. 4. 17.
Incarnatio non est actus notionalis, quia non est productio. ibid. 18.
Incarnatio filij specialiter attribuitur spiritui sancto, & quare. 189. 4. 12.
Incipere esse quomodo dicatur de Christo, declaratur per tres modos dicendi. 203. 3. 6. 7.
Inclinatio voluntatis est duplex. 169. 1. 4.
Inclinatio intellectus non est determinata. 148. 1. 14.
Incommunicabilitas an sit de ratione singularis. 82. 4. 6.
Incorporea natura an est ubi operatur. 86. 3. 3.
Incorporata an sint in loco. 88. 1. 4.
Incorruptibilitas corporum caelestium inest illis a natura, & illi glorioforum per gratiam. 343. 2. 19.
Inconsideratio est solum defectus actualis cognitionis eorum quae quis scit in habitu. 213. 1. 1.
Indifferens dicitur duplitem. 98. 2. 7.
Indifferens ad plura an indigeat determinari per illud. ibid. 8.
Indispensabilitas alicuius praeecepti an pronouiat ex eo quod conuenit rationem debiti. 104. 3. 13. 14. 15.
Indigentia facit quod elemosyna sit magis debita, sed non facit quod sit melior. 188. 1. 9.
Individuatio animae sumatur a materia & vniuersalitas a forma. 82. 1. 5. & 7. 8.
Individuum est esse in vno solo. 116. 3. 7.
Individuum an possit esse in pluribus partibus temporis vel pluribus locis. 86. 2. 7.
Individuum est multiplex. ibidem.
Individuo vnius speciei quicquid conuenit conuenit alteri diuissim non conuenit. 117. 1. 16.
Individuum quodlibet a simili est per generationem secundum speciem, licet sit dabile aliquid in toto multitudine quod non est simile secundum speciem. 109. 3. 18.
Individua eiusdem speciei non sunt aequalis durationis. 115. 2. 12.
Individuum suppositum & persona aliquo modo conueniunt & differunt. 116. 2. 4.
Individuum est natura singularis in quocumque genere sit. ibid.
Individua conueniunt in natura communi secundum rationem. 117. 1. 16.
Individua eiusdem speciei differunt secundum realem existentiam. ibidem.
Individuum & suppositum quomodo differunt inter se. 181. 1. 17.
Indulgentia fore nulli certitudinaliter potest psonare. 304. 3. 4.
Indulgentia vnde & ex qua causa valorem habent. 304. 3. 4.

Magistri Durandi de sancto Porciano

Indulgentia per que modum valet ad remissionem peccati. ibid. 5
Indulgentia non collitur ordinatione dei, sed impletur. 305. 1. 11
Indulgentia secundum aliquos valent in foro ecclesie, & non in foro dei. ibidem 5
Indulgentiarum valor penes quid attenditur, & an sit tantus quantum sonant indulgentie, opinionis quatuor recitantur. eodem. 2. 6. 7. 8. 9. 10
Indulgentie valent illi qui penitentiam iniunctas adimplet. ibid. 10
Indulgentie non valent existentibus in peccato mortali, neque existentibus extra charitatem. ibidem. 11
Indulgentie non valent existentibus in purgatorio directe. eod. 3. 12
Indulgentias posse acquiri quamvis homines non essent contriti, neque confessi, neque aliquid darent. eod. 2. 11
Indulgentie fructus peccatorum secundum auxilium conueniens quod prestat qui indulgentias acquirit. eod. 3. 13
Indulgentias consequuntur omnes officiantes in ecclesia, sicut qui a terris longinquis veniunt. eod. 4. 16
Indulgentiarum forma videtur sonare quod solum semel acquirantur. ibid. 17
Indulgentiarum datorem oportet habere potestatem ordinis, & curam vniuersalis ecclesie secundum aliquos. eod. 4. 4. 5. 6
Indulgentia multipliciter accipitur. 305. 2. 6
Inaequaliter aequalibus dare an sit iniquum & iniustum. 94. 4. 15
Inaequalitas secundum plus & minus aut maius an possit conuenire infinitis. 96. 3. 16. 17
Infallibilis cognitio certa & determinata potest haberi de re necessaria ex oppositione. 90. 1. 22
Infallibilitas cognitionis dei pronenit ex eo quod nihil subterfugit cognitionem dei. ibid. 23
Infamia minus est fugienda quam sumptio eucharistie indigna. 271. 1. 10
Infectio carnis est fomes. 118. 3. 2
Inferus dicitur dupliciter. 215. 2. 7
Inferus est quadruplex secundum quadruplex genera peccatorum. 215. 3. 4
Inferus locum assignant opiniones duae. 346. 3. 7
Inferus est infra terram vt omnes communiter sentiunt. ibid.
Inferus dicitur non esse corporeus ratione continentis, quia anima in eo corporaliter non continetur. ibidem.
Inferior non potest reuocare concessionem superioris. 178. 4. 10
Infidelitas & blasphemia directe deordinant a fine. 176. 1. 6
Infidelitas non impedit matrimonium quatenus est peccatum, sed propter periculum subreptionis. 332. 1. 10
Infidelis non potest se disponere ad fidem suscipiendam per actus malos. 172. 3. 8
Infidelis potest praesse fideli non nouo domino. 178. 2. 6
Infidelis non est cogendus nec compellendus minus & penus, licet possit induci persuasionibus & exemplis. 259. 4. 7
Infidelis relicta propter contumeliam creatoris potest contrahere si coheratur ad fidei sectam si remaneat in infidelitate. 332. 1. 7
Infinitas naturae non semper arguitur per hoc quod natura est in pluribus suppositis extrinsece. 182. 1. 17
Infinitum quid sit. 91. 2. 5
Infinitum dicitur secundum substantiam, & secundum quantitatem, & secundum qualitatem, adhuc dupliciter secundum magnitudinem & multitudinem. Item infinitum secundum actum simpliciter, & secundum actum multum potentiae, & omnes alij modi ad istos reducuntur. ibidem.
Infinitum secundum magnitudinem non cognoscitur a deo scientia visionis, sed bene scientia simplicis intelligentie. 91. 3. 4
Infinitum secundum quod infinitum est ignotum. ibidem.
Infinitum secundum multitudinem bene cognoscitur a deo scientia visionis. ibidem. 7
Infinitum secundum magnitudinem aut multitudinem si a deo sit totum simul producibile, etiam & intelligibile ab eo, & si non simul totum producibile, nec intelligibile. ibid. 4. 10
Infinita potentia an argui possit ex eo quod non est limitata ad genus per speciem. 96. 2. 7. & 10
Infinita potentia an argui possit ex eo quod nihil supponit in arguendo. ibidem. 11
Infinitum an aliquid argui possit, quia excedat omnem perfectionem entis & possibile in omnibus speciebus & generibus. ibid. 12
Infinitas dei arguitur, quia potest producere infinitum simul vel successiue. ibidem. 3. 13
Infinitas an sit deo attribuenda. 96. 1. 5. & 13
Infinitus processus rerum secundum gradus specie differetes, vel salte secundum numerum possibilis arguit infinitatem dei. ibid. 3. 14
Infinitas simpliciter an arguitur ex possibilitate ad infinitos effectus secundum numerum, & non secundum speciem. ibid. 15. 16
Infinitas intentionis an arguit infinitatem simpliciter. ibid. 4. 17
Infinita causa actus ex infinitate in potentia suorum effectuum an argui possit. ibidem. 17. & 19
Infinitum dicitur priuatiue & negatiue. ibidem. 20

Infinitas an arguit perfectionem. ibidem.
Infinitum secundum essentiam a deo producti non potest. 97. 1. 6
Infinita multitudo in ordinatis per se essentialiter est impossibilis. ibidem. 7
Infinita multitudo secundum numerum incipiendo ab vno vel a finitis, & successiue procedendo non est dabilis. ibidem. 7
Infinitam multitudinem, puta infinitas animas simul a deo producti an sit possibile. ibidem. 8. 9. 10
Infinitus numerus an certitudinaliter seiri possit. 97. 4. 27
Infinito secundum magnitudinem aut multitudinem an possit fieri additio. ibidem. 2. 14. 15. 16
Infinito posse additionem fieri an arguat plus & minus, maius & minus posse conuenire infinito. ibidem. 3. 17
Infinitas essentiae an repugnet creaturae. ibidem. 4. 24
Infinitum corpus mathematicum si esset, an esset figuratum. ibidem. 3. 22. & 4. 23
Infinitum secundum magnitudinem, siue sit ens naturale, siue mathematicum an possit deus producere. ibidem.
Infinitum an repugnet rationi quantitatis. ibidem. 29
Infinitum secundum magnitudinem an esset infinitae virtutis. ibid. 31
Infinitas potentiae an requiratur quod possit in infinita possibili specie distincta. 99. 2. 9
Infinitae idem an sint in deo. ibidem. 11. 13. 14. 15
Infinitum an possit esse inter terminos infinitae distantiae. ibid. 14
Infinitus processus naturarum specificatarum non potest argui ex infinito processu numerorum & figurarum. ibidem. 3. 19
Infinito secundum partem secundum quam est finitum potest fieri additio, licet non secundum alteram partem. 109. 3. 21
Infinitum duratione non habet mensuram durationis. 111. 1. 6
Infinita esse inter deum & materiam est impossibile. 118. 2. 10
Infinitum priuatiue secundum quod huiusmodi est ignotum, sed infinitum negatiue est maxime cognoscibile, nisi cognoscendi difficultas proueniat ex parte potentiae vel modi cognoscendi. 85. 3. 2
Inhabitatio dei in sanctis. 85. 3. 2
Inherens primo modo semper inest. 137. 1. 15
Inherentia coloris ad corpus dicit duo. 182. 3. 11
Inimicorum dilectio quibus est praeceptum & quibus constitutum. 229. 4. 2
Inimicus capitur dupliciter. 230. 1. 4
Inimicus in quantum talis non est diligendus, imo magis odendus. ibid. 5. 6
Inimicus est diligendus de necessitate salutis, in quantum est creatura ad imaginem dei. ibidem.
Inimicis signa amicitiae aliquando sunt exhibenda. 230. 1. 7
Inimicis licitum est optare aduersa fortunae & tribulationes. 230. 2. 8
Inimicum diligere an sit plus meritum quam amicum diligere. ibid. 4. & 203. 6
Influentia generalis dei principia in esse conferuat. 154. 1. 4
Ingenitum potest capi dupliciter. 4. 2. 2
Ingenitum & innascibile super quo fundatur. 68. 3. 7. 8. 9
Ingenitum & innascibile verum sit notio patris. 68. 4. 11
Ingenitum potest aliquid dici dupliciter. ibidem.
Innascibile & ingenitum quid importent. 68. 3. 5
Innascibilitas verum constituat personam patris. 69. 1. 3
Inniti non idem est quod inherere. 77. 1. 22
Innititur vna res alteri tanquam causa coeferuati, vel subiecto, vel suo fundamento, sicut innititur respectus modi essendi. ibid.
Inseparabile dupliciter potest dici de aliqua forma vel actu. 90. 2. 26
Instans diuidi in tria signa improbat. 188. 1. 7
Instans temporis discreti potest esse immediatè instans. 88. 3. 14
Instrumentum est duplex, & aliquod recipit aliquam virtutem a principali agente ad agendum. 250. 3. 18
Instrumenta extrinseca adueniunt agenti accidentaliter, sed non intrinseca. 19. 4. 4. 8
Instrumentum animarum indiget habitu ad operandum, sed non instrumentum inanimatum. 103. 1. 11
Instrumentum motum ab agente suscipit vnam virtutem ad aliquid producendum vltra suam naturalem, secundum aliquos qui improbantur. 250. 1. 11. & 3. 18
Instrumentum non habet praeter suam naturalem virtutem, alia virtutem a principali agente sibi inexistente. 348. 2. 16
Integritas carnis se habet solum, vt materia respectu virginitatis. 141. 1. 7
Integritas membri corporalis se habet de per accidens ad virginitatem. ibid. 10
Intellectus in cognoscendo semper sequitur ordinem naturae. 18. 3. 15
Intellectus agens non agere in phantasmatum aliquid impingendo vel abstractendo probatur. 23. 1. 5. & 7.
Intellectum agentem non esse ponendum propter actionem eius in intellectum possibilem probatur. ibid. 2. 15

Intel

Decisionum super quatuor libros sententiarum, Index

Intellectus agens non debet poni. ibidem. 2. 26
Intellectu agenti ponere ratio Aristotelis non concludit. ibid. 29
Intellectus diuinus est potentia cognoscitiua perfectissima. 80. 4. 8
Intellectus vna intelligentia non potest simul plura intelligere aequè primò & principaliter. 81. 1. 13
Intellectum intelligere primò alia a se & postea seipsum prouenit ex imperfectione ipsius. ibidem.
Intellectionis nobilitas aut ignobilitas attenditur secundum ordinem nobilitatis obiectorum principalium & per se. ibid. 1. 15. 16
Intellectus intelligendo vult se tanquam principale obiectum vilesit. ibidem.
Intellectum non intelligere lapidem nisi secundum illud quod de lapide est in intellectu, an sit verum. ibid. 21
Intellectus creatus an intelligat res creatas antequam determinentur per esse actuale. 82. 1. 8. 9
Intellectus cuius natura determinatur per esse actuale, an possit cognoscere re singulari non determinatam per esse actuale. ibid. 2. 10
Intellectus potest res sub esse essentiae, licet illud non habeat, & sub esse existentiae, licet illud non habeat. ibidem. 11
Intellectus diuinus tria habet, intellectum, rationem, actum intelligendi & rem intellectam. 84. 2. 10
Intelligere componendo & diuidendo quid sit. 88. 4. 5
Intellectus an aliquando necessiteretur. 90. 4. 8
Intelligi potest non est nisi ei quod habet rationem entis. 91. 4. 10
Intellectus an se habeat magis de propinquo in productione rerum quam voluntas. 102. 3. 5. 6. 8
Intelligere & velle necessariò prae requiruntur termino productio & non sunt principia in creatione. 110. 4. 35
Intellectus beatus videt verbum videri in ipso omnes res creatas & creabiles, & tamen cognitio est finita. 111. 1. 38
Intellectus aliqua dicitur aliquid dupliciter. 116. 1. 8
Intelligens habet materiam. ibidem.
Intelligendi principium elicitiuum non habet materiam. ibid.
Intellectus operatio non indiget materia. ibidem. 1. 11
Intelligere non conuenit materiae tum propter quantitatem, tum propter impotentialitatem. 116. 2. 4. 5
Intelligentia optimè non disponitur mouendo suò orbe. 118. 1. 6
Intelligentia mouendo non assimilatur deo. ibidem.
Intelligentiae & aliae creaturae spirituales excedunt corporales substantias virtute. ibidem. 8
Intelligere fit in nobis & in alijs per hoc quod est praesens intellectui. 118. 4. 7
Intellectus humanus non intelligit se per suam essentiam. 119. 1. 13
Intelligentia prima non creauit secundam, nec secunda tertiam contra Auicennam. 118. 4. 9
Intellectus non primò cognoscit vniuersaliter sed singulariter, quauquam aliqui oppositum dixerunt. 119. 3. 7
Intellectus si veller non cognoscere singulare, praecognosceret illud. ibidem. 4. 13
Intellectus alius a diuino semper est in potentia ad intelligentiam. 120. 2. 7
Intellectus potest lactis dulcedinem ab eius albedine fecerere, quamuis in eodem sit. 121. 3. 9
Intellectus considerans absque villo errore non potest peccare. 123. 4. 5
Intelligentia non habet suum, nec in ipsa est eadem species & in alio. 126. 4. 6
Intellectus coniuuctus & separatus habet alium & alium modum operandi. 137. 1. 11
Intelligere deum est idem cum deo, & similiter velle. 146. 3. 14
Intellectus practicus habet actiuitatem per aliquem actum qui non est liber. 147. 3. 29
Intellectus primò est liber a necessitate. 148. 1. 15. 16
Intellectus agens non est liber. 147. 3. 11
Intellectus est liber a coactione. ibidem. 4. 12
Intellectus dei practicus non prius est liber. 148. 2. 24
Intellectus practicus mouetur a bono. 163. 1. 27
Intellectus affertur principis, & conclusioni diuersis a sensibus. 197. 3. 6
Intellectus habet semper habitum correspondentem habitui voluntatis. 172. 3. 5
Intellectus idem potest esse determinatus & indeterminatus ad infallibilem veritatem. 233. 1. 13
Intellectus prout est habitus principiorum, dupliciter accipitur. 234. 4. 7
Intellectus humanus non videt corpus Christi in Eucharistia. 273. 4. 6
Intellectus nunquam cogitur quantum ad actum qui est intelligere, licet possit necessitari. 304. 1. 6
Intellectus creatus per nullam formam potest eleuari ad recipiendum formam supernaturalem. 357. 2. 30
Intellectum videntem diuinam essentiam videt ea quae sunt in

ipsa realiter, & non creaturas, aliqui opinantur & improbantur. ibidem. 3. 5. 6
Intellectus intelligendo non potest cogiscit nec voluntas volendo. 359. 2. 17
Intellectus per suum actum perfectius non vnit deo quam voluntas. ibidem. 4. 20
Intemperatus peccat, licet velle non sit tunc in sua potestate. 146. 1. 10
Intendere est ex vno in aliud tendere. 167. 2. 3
Intendere est actus voluntatis. ibidem. 3. & 5
Intendere est respectu finis, sed non absolute. ibidem.
Intendere potest respicere finem dupliciter. ibidem. 8
Intentio directe est de fine. ibidem.
Intentio potest dici electio respectu diuersorum. ibidem.
Intentio est actus voluntatis tendentis in finem medianibus his quae sunt ad finem. 172. 3. 5
Intentio potest esse in actu voluntatis, vbi erit remissio in actu intellectus. 167. 2. 5
Intentio duplex, vna mentalis, & alia exterior. 263. 3. 5
Intentio mentalis non requiritur in sacramentis habentibus actum exercitium secundum vnam opinionem. ibid. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12
Intentio mentalis actualis non semper requiritur, licet bene habitualis ad collationem sacramentorum. ibidem.
Intentio recta requiritur in ministro ad conferendum sacramentum, sed non ad effectum sacramenti. ibidem. 13
Intentionale proprie quid sit. 133. 1. 9
Inuincibilia dei quare in plurali dicit Apostolus. 17. 2. 1
Ioachin abbas in duobus errauit circa mysterium trinitatis. 41. 3. 29
Ioachin fuit verus Arrianus, ponendo tres personas esse vnum collectiue solum, ita quod in nulla essentia conueniret, & imponendo magistro quod ponendo essentiam non generantem, nec genitam, nec procedentem oportet in diuinis ponere quaternitatem. 77. 4. 36
Ioachin opinio in duobus est condemnata. ibidem.
Ioseph fratres praemonuit antequam accusaret eos, & si secus fecerit, errauit. 303. 3. 8
Iudas plus horruit mendacium quam fornicationem. 326. 4. 11
Iudae melius fuisset si natus non fuisset quò intelligitur. 363. 4. 12
Iudaei multipliciter peccauerunt blasphemando in deum. 177. 3. 6
Iudex non potest licite vendere suum iudicium. 315. 1. 11
Iudicandum quadruplex est differentia. 352. 3. 13
Iudicij infideli comparere non tenetur fidelis. 178. 4. 14
Iudicandi omnes vniuersaliter cognosceret bona & mala per reuelationem. 352. 4. 5
Iudicare potest competere alicui multipliciter. ibid. 3. 10
Iudicialia legis veteris mutata sunt lege durante, & fortiori ratione lege cessante. 259. 2. 5
Iudicium astrologorum de futuris particularibus defuit in multis. 135. 1. 11
Iudicij intellectus est causa potestatis liberi arbitrij. 147. 1. 23
Iudicium conclusiuum est primus actus liberi arbitrij. 148. 2. 18
Iudicium rationis in formis, & alijs egritudinibus aboletur, & tamen non deperditur. 140. 4. 6
Iudicium facit Christus in medio hostie, id est in medio climato quod est vallis Iosaphat secundum aliquos. 140. 4. 15
Iudicium generale esse futurum ostenditur. 351. 3. 8
Iudicium disceptationis fiet mentaliter inter deum & homines, licet sententiae prolario secundum aliquos vocaliter fiat. ibid.
Iudicij vniuersalis tempus non potest seiri per certitudinem rationabiliter. ibidem. 10
Iudicij locus fiet sup vallis Iosaphat, in qua Christus ascendit, ibid.
Iudicium particulare fit in morte cuiuslibet, & vniuersalis separatio fiet in generali iudicio. ibid. 3. 11. 14
Iudicio particulari, & vniuersali iudicandus est homo in quantum persona singularis est & pars communitaris. ibidem. 12
Iudicio retributio omnes iudicabitur, sed iudicio discussiois iudicabuntur illi, quorum merita demeritis permiscerentur. ibid.
Iuramentum quid est. 345. 1. 5. 6
Iuramentum non est de se illicitum, sed non est de se appetendum. eodem. 2. 9. 8
Iuramentum subuenitur incredulitas aude ntis. ibidem. 9
Iuramentum duplex, scilicet assertoriu & promissoriu. ibid. 4. 5
Iuramentum coactum per metum eadem in constantem virum non est obligatorium in foro contentioso. 245. 3. 6
Iuramentum coactum in foro conscientiae est obligatorium si id quod promittitur sit licitum. ibidem. 7
Iuramentum dicitur incautum dupliciter. eodem. 4. 4
Iuramentum incautum quo iuratur illicite, vel aliquid quod est maioris boni impeditiuum, non est obligatorium. ibid. 5. 6
Iuramentu exactu per iudicè solum est partis & legis. 247. 1. 10
Ius diuinum ex gratia non tollit ius humanum, quod est ex naturalis ratione. 178. 1. 6. & 178. 2. 6

178. 1. 6. & 178. 2. 6

Tus & dominium secundum aliquos infidelis super fideles potest auferri illi ab ecclesia. 178.2.6
Ius patronatus nullo modo plus debet vendi propter spirituale annexum & de modo quo recte venditur. 316.2.13
Ius naturale diuiditur & diffinitur. 324.3.6
Iustum secundum quid tantum est reperibile inter deum & hominem. 47.3.18
Iustitia punit an sit necessaria ad perfectionem vniuersi. 94.3.11
Iustitia dupliciter potest capi. 88.3.3
Iustitia gratuita fuit causa conseruatiua iustitiæ originalis. 141.4.4
Iustitia originalis fuit subiectum corporis respectu anime & obediens virtutum inferiorum ad rationem. ibid.6
Iustitia originalis non fuit gratia gratum faciens. 141.4.10
Iustitia originalis auferrebat omne læsum à corpore. 156.2.5
Iustitia in deo dicitur respectu nostrum. 163.1.2.5
Iustitia commutativa est est redditur præmiũ pro merito. 173.3.4
Iustitia circa quæ consistit. 198.1.9.10
Iustitia dupliciter accipitur. 247.3.6
Iustitia originalis capitur dupliciter. 141.4.4
Iustitia originalis an poterat transfundi. 251.2.3.1
Iustificatio impij quid sit. 292.2.5.6
Iustitia impij plena requirit satisfactionem quæ frequenter sequitur infusionem gratiæ. eod.3.11
Iustificatio impij primo requirit ex parte peccatis quod peccati detestetur, & ex parte dei quod gratiam infundat. eod.2.7
Iustitiam conseruare æqualitatem in acceptionibus & dationibus dupliciter intelligitur. 351.2.6
Iustitia commutativa requirit æqualitatem quantitatis inter dantem & accipientem. ibidem.
Iustitia distributiua requirit æqualitatem proportionis, & non quantitatis. ibidem.7
Iustitia distributiua magis dependet ex commutatiua quàm e conuerfo. ibidem.
Iustitia commutatiua non est inter deum & hominem respectu bonorum licet bene malorum. 351.3.12
Iustitia distributiua ponitur in deo respectu creaturarum. 351.3.8
Iustitia distributiua proprie dicta non est proprie in deo. ibid.
Iustitia dei punitiua est bona per modum mediciniæ, & secundum quod est reuerentia voluntatis. ibidem.10
Iustitiam ponere in deo per comparisonem ad materiam ciuilem est ridiculam. ibidem.11
L.
Laborantes qui tenentur ieiunare, & qui non. 289.1.6
Labor in administratione sacramentorum nullo modo venditur sine simonia. 315.1.10
Labor nunquam vendi potest, sed fructus operis ex labore pendens. ibidem.
Lachrymæ sunt effectus immediatus tristitiæ, sed non sunt immediatus effectus disciplinæ voluntatis. 293.1.7
Latio quantum uenit sancto non licet eucharistiæ sacramentum communicare alijs. 282.1.4.5
Latria quid est. 197.2.6
Latria seu cultus deo exhibitus accipitur tripliciter. ibidem.
Latria est virtus. ibid.7
Latria non est virtus theologica. 198.1.9.10
Latria reducitur ad virtutem iustitiæ. ibidem.10
Latria ut est actus iustitiæ non est proprie ad deum. ibid.10
Latria quomodo consistit circa medium non rei, sed rationis, ibidem.11
Latria secundum aliquid est de iure naturali, & secundum aliquid est de iure merè positivo. ibidem.12
Latria exhibet alicui dupliciter per se & per accidens. 198.2.6.7
Latria proprie debetur soli deo. ibid.7
Latria potest dari alijs à deo dupliciter. ibid.7
Latria crucis Christi secundum se considerate non debetur. ibid.8
Latria ex hibenda est tribus, scilicet corporis, anime, & exhibitione exteriorum. eodem.3.11
Latria, pietas, theosebia, & religiosus quomodo differunt. ibidem.
Legalia an sint obseruanda ex Apostolorum præcepto. 233.3.11
Legitimitas facta per papam an teneat quo ad successiõnem in bonis temporalibus extra terras papæ duæ opinionēs. 335.3.8.9
Legitimus nunquam illegitimus, licet bene e contra, cum iura priora sint ad abolendum quàm ad puniendum. ibid.12
Legitimitas ciuilis non semper sequitur legitimationē det, quia vna ex parte anime, & alia ex parte honoris acceditur. ibid.10
Lepra interdum cedens in malum prolis non debet impediri à traditione debiti. 323.4.10
Lepra non impedit matrimonium, quæcum ad proprium actum, licet aliqua grauamina inferat, quæcum ad secundos actus. 32.8.4.6
Leprose vxi, vtrum vir sanus teneatur debiti reddere, & cohabitare, opinionēs dux. 313.3.4.8

Lepra periculum imminet viro cognoscenti uxorem leprosam maius quàm vxiori sanæ cognita à leproso. ibid.8
Lex euangelica est lex libertatis à peccato & à vet. lege. 178.4.13
Lex vetus prohibebat manum & animum, & solam manum cohibebat. 247.3.5.6.7.8
Lex vetus multipliciter accipitur. ibidem. infra.6
Lex vetus ante aduentum Christi iustificabat iustitia acq̄sita. ib.16
Lex vetus bene obseruata iustificabat meritorie, sed non effectiue. ibid. & 4.7
Lex vetus quare dicta est lex timoris. ibid.9.12
Lex noua quomodo liberat ab oneribus legis veteris. 249.2.14
Lex quomodo impleta est per Christum. 253.3.10
Lex humana non potest præcipere alicui vt peccatum suum coram sacerdotē confiteatur. 295.3.7
Liber vitæ dupliciter dicitur. 63.2.9
Liber vitæ dicitur per similitudinē ad librum materialē. 231.7.7
Liber vitæ prius representat bonos quàm malos. ibidem.
Liber vitæ distinguitur in paginam præsentis iustitiæ, & paginam prædestinationis æternæ. ibidem.
Libertas quomodo potest conuenire. 22.3.13
Libertas an sit in deo respectu omnium actuum diuinorum. 90.4.6.7
Libertatis ratio vel necessitatis sumenda est ex habitu dine potentie ad obiectum. 108.4.2.7
Libertas absoluta & libertas arbitrij differunt. 146.3.12
Libertas arbitrij est qua quis potest exire in aliquem actum, & eius contrarium contrariè & contradictonie. ibidem.
Libertas arbitrij priuatiua non est respectu actuum imperatorum. ibidem.13
Libertas de ratifia sua non importat qd sit actiua vel passiua. ibi.15
Libertatis causa est coactio contingens aliquorum volubilitatis. ibid.4.16
Libertas in nobis duplex respectu conclusiui & electiui. ibid.17
Libertas in cognoscere excludit coactionē & necessitatē. ibid.
Libertas non potest esse respectu potentie purè passiuæ, sic quod nullo modo sit actiua. 147.1.21
Libertatis ratio consistit in notitia quam habemus de contingenti connexionē aliquorum visibilibus, &c. ibid.23
Libertas in deo non est ad habendum actum. ibid.3.30
Libertas largè est immunitas à quocunque bono, &c. ibid.4.12
Libertas sumitur tripliciter. ibidem.
Libertas electiui consistit in libertate iudicij conclusiui. 148.2.17
Libertas triplex. 149.3.2
Libertas an sit ad bonum & malum. ibidem.
Libertas arbitrij tripliciter potest considerari. ibidem.
Libertas voluntatis non est æqualis in omnibus. 150.2.5
Libertas est magis in bonis quàm in malis per impulsione. ibid.3.2
Libertas est respectu futurorum, sed non omnium. 149.3.2
Libertas est diuersa secundum diuersos status. ibidem.
Libertas potest dupliciter accipi, & secundum vnum modum intellectus est liber. 359.2.17
Libertas opposita necessitati non facit actum liberiore in perfectione. ibidem.
Liberum arbitrium non potest impediri directè. 135.1.7
Liberum arbitrium quid sit. 141.3.2
Liberum arbitrium dicitur facultatē voluntatis & rationis. 146.1.8
Liberum arbitrium est potentia intellectus, vel voluntatis, vel vtraque simul. 145.4.4
Liberum arbitrium nec est actus, nec habitus. ibidem.
Liberum arbitrium potest esse actiuum, vel quoad exercitium, vel quo ad determinationem. 146.1.11. & 12.
Liberum arbitrium per peccatum recipit difficultatem. 161.3.8
Liberum arbitrium per peccatum recipit difficultatem. 149.3.2
Liberum arbitrium est solis habentibus intellectum. 150.1.4
Liberum dicitur liberum ab aliquo & ad aliquid. ibid.1.4
Liberum arbitrium est vulneratum. 150.2.8
Lignum vitæ quare dicebatur. 136.3.2
Limbus patrum dicitur infernus inferior, & quomodo, vide. 215.2.5
Limitatio est duplex secundum essentiam, & secundum qualitatem molis. 86.4.12
Limitari aliquod genus vel speciem quid sit. 96.2.7
Linea seipsa terminatur, non puncto. 113.4.13
Linea se habet ad punctum, sicut ad priuationem vterioris continuationis. ibid.14
Linea consanguinitatis quid est. 333.1.5
Lingua ignea fuisse veras res extra animam pbabili? est. 46.1.9
Lira occidit quomodo intelligitur. 247.4.9
Locarum esse in loco, & non occupare locum est impossibile. 345.1.17.18
Locus potest considerari dupliciter. 85.2.3. & 3.5
Locus quid sit. 86.3.5
Locus est duplex, mathematicus & naturalis. ibidem.
Locus & situs est duplex, mathematicus & naturalis. ibidem. Locus

Locus diffinitus an conueniat alicui rei ratione essentia limitata. 86.4.13
Locus celestis non competeat Lucifero. 122.4.2
Locust distantia non minuit inclinationem. 133.3.12
Locus non est terminus motus localis, sed esse mobilis. 191.4.6
Locus potest acquirere de nouo aliquod corpus absque mutatione & absque mutatione alterius in ipsum. 275.1.12.13
Locutio est duplex exterior & interior. 129.3.12
Locutio exterior duo requirit. ibidem.
Locutio interior fit per directionē affectionis in alterum. ibid.
Locutio interior sic per directionē concupis sui in alterū. ibid.
Lucifer dicitur religatus, quia non habet tantam potestatem, quantum potest habere in die iudicij. 122.4.2
Lucifer in certum est cuius ordinis fuerit. ibidem.4
Lucifer secundum Gregorium fuit de supremo ordine. 123.1.6
Lucifer secundum aliquos fuit de angelicis virtutibus. ibidem.
Lucifer peccauit ratione propria excellentia. ibidem.
Lucifer de primo ordine principij recidit. 122.4.2
Lucifer cōsiderans eminentiā suā dignitatis elatus est. 123.1.6
Lucifer non est inter nos, ne nunc infestet nos. 121.4.2
Lucifer licet fuerit fortè ex ordine Seraphin, tamen dicitur Cherubin. 123.1.9
Ludi triplices quorum aliqui de necessitate vitandi sunt à penitentibus alij possunt permitti. 291.4.6
Lumen habentes habent euidentiā intelligentiæ, neque in eis perditur fides. 5.2.11
Lumen quod medium inter lumen fidei & lumen gloriæ ponitur secundum opinionem aliquorum. 5.1.6
Lumen illud mediū inter lumen fidei & lumen gloriæ est veluti lumen auroræ inter lumen meridiana & tenebras mediū. ibid.
Lumen medium habentes (si ponatur) ad huc non causaret in alijs euidentiā eorum quæ docent. 5.2.12
Lumen medium inter lumen fidei & lumen gloriæ improbat doctor. ibidem.
Lumen medium inter lumen fidei & lumen gloriæ multi doctores perierunt se non habere. ibidem.
Lumen medium si esset ad utilitatem communitatis indutum, manifestaretur per actum proprium. ibidem.
Lumen nullum medium est quod reddat articulos euidentes euidentiā intelligentiæ. 5.3.16
Lumen medium etiam si ponatur non facit euidentiā articulorum. ibidem.
Lumen mediū si esset, euacuaret authoritatē sacre scripturæ. ibid.18
Lumen medium & obscuritas fidei contrariè opponuntur, ideo simul stare non possunt. ibidem.
Lumen medium inter fidem & lumen gloriæ secundum se opinantes ponitur quasi retinens formas contrarias. ibidem.19
Lumen ideo appellatur theologia, quæ est fidei declaratiua & aliquid persuasiua. 5.4.20
Lumine tali quod dicitur theologia polere debent maiores prælati. ibidem.
Lumen nullum est in via ponendum quod faciat articulos, euidentes. ibidem.
Lumen nullū est quod tantū possit respectu articulorum, quantum potest lumen naturale respectu principiorū naturalium. ibi.4.22
Lumen gloriæ secundum ponentes facit euidentiā tantam vel maiore de articulis, quantum habemus de principijs naturalibus. ibidem.
Lumen si esset cognitium cognosceret tenebras non aliunde quoniam in se. 83.3.16
Lumen intellectuale non intenditur. 130.1.14
Lumen intellectuale vnius angeli non potest intendere reliquum. ibidem.18
Lumen defluxum corporum subtilium à sole & stellis secundum aliquos, quorum opinio reprobat. 132.3.5
Lumen secundum aliquos est forma solis, quorum opinio reprobat. ibidem.9
Lumen dicitur habere esse debile. ibidem.4.7
Luceat nihil nisi densum. 133.1.8
Lumen dat non color esse intentionale. ibidem.11
Lumen habet esse reale. ibidem.
Lumen non requirit ad visionē nisi ad dispositionē mediij. 153.4.8
Lumen habet non solum illuminare, sed calefacere & frigidificare virtute corporis in quo est. 133.3.8
Lumen gloriæ & lumen naturale non se habent eodem modo ad habitu dinem. 204.3.9
Lumen gloriæ anime Christi plus facit ad visionem beatam quàm naturalis perfectio potentia. ibidem.11
Lumen in visioe corporali quomodo requirit. 356.2.20.21.22.23
Lumen gloriæ an requiritur ad visionem beatam. ibidem.
Lumina duorum luminariū in eadē forma factū vni lumen, licet radij & fulgures vterius procedentes distinguantur. 132.4.12

Luminaria celi quo ad substantiam & aliquam suam operationem non cessabunt priusquam iudicium. 355.3.1
Lux & lumen sunt eiusdē speciei, quo color & species coloris, quia se habent eodem modo. 139.1.18
Lux prima fuit ratio distinctionis. 132.2.2
Lux creata in principio mundi potest dici quod fuit spiritalis, vel corporalis. ibidem.
Lux facta est vbi sol modo postus est. ibidem.
Lux primo facta motu suo faciebat noctem & diem. ibidem.
Lux & lumen sunt qualitates in aere solum existentes. 132.3.10
Lux & lumen quare dicuntur formæ intellectuales. ibidem. M.
Machina mundi distincta est tribus primis diebus. 134.3.2
Magdalenam post Christi passionem peccasse, & fuisse confessam esse probabile. 296.1.10
Magister sententiarum non tenetur in hoc quod dicit eandem esse dilectionem qua deus diligit nos, & nos deum. 233.4.2
Magi non virtute sua producerunt serpentes, sed per applicationem requisitorum ad eorum productionem actu cito producebantur. 125.1.8
Magicae artes sunt virtute demonum. 123.3.2
Magnum non potest facere deus de paruo sine rarefactione, aut additione materiæ, nec natura secundum aliquos, quorum opinio reprobat. 138.2.5. & 6.7
Magnum deus de paruo potest facere sine additione cuiuscunque aut rarefactione & non natura. ibidem.3.9
Magnes non motus localiter agit in ferrum. 135.4.11
Majestas trinitatis est vna, sic est vni peccati quod committitur in quamlibet trium personarū, vt de expulsiõne spirituum immundorum, quæ attribuebatur à Iudeis demonibus. 176.4.9
Maiores ordines solum possunt conferri ab episcopo. 313.1.6.7
Matus interdū alicui conuenit cui non conuenit minus. 185.3.10
Mala peccata possunt referri in vltimum finem, & ideo illis licite possumus vt. 13.4.8
Malis culpa an sit vtendum & quomodo. ibid.9.10
Maledictio peccati optatiua est illicita, nisi sit ad correctionem delinquentis. 300.1.9
Mala licet cognoscantur à deo, non tamē dicuntur esse in eo. 83.1.2
Malum an cognoscatur à deo per solum bonum quo priuat. ibid.2.12. & 13.14
Mala tam naturæ quàm peccati & culpa cognoscuntur à deo. ibidem.2.8
Malum opponitur bono diuino generali & speciali oppositiõne. ibid.2.12
Mala fieri an possit à deo præcipi. 104.1.3
Mala sunt aliqua solum quia prohibita. ibid.2.7
Malum & peccatum differunt. 143.4.3
Malum habet priuationem conuenientiæ ad rem pro formali. 163.2.4
Malum per prius dicitur de priuatione conuenientiæ per eorum quæ conueniunt rei intrinsecè. 163.2.5
Malum & bonum dicuntur naturas. 163.2.4
Malitia est ipsa corruptio formaliter. ibidem.2.7
Malum non præcessit primam voluntatem malam. 161.4.2
Malum in quantum malum, non habet aliquam causam. ibid.3.7
Malum habet causam de per accidens & secundario. ibid.
Malum peccati consistit in passione. 166.2.3
Malum in quantum malum non est intentū à natura, nec à deo. ibi.5
Malum nature aliquando bonum est in genere moris. ibidem.
Malum non vniocè dicitur de malo culpa & peccati. ibid.4
Mala an cadant sub prouidentia dei. 155.4.7
Mala fieri non potest à deo magis esse volitum, quàm ab eo mala sint volita. 102.3.4
Malum culpa per peccati non potest à deo vel alio esse per se volitum. ibidem.
Malum nature vel quæ potest à deo esse volitum per accidens. ibid.3.7. & 4.9
Malum culpa non potest à deo esse volitum, nec per se, nec per accidens. ibid.3.7. & 4.9
Mala fieri an sit bonū, i. cōferens ad pfectionē vniuersi. ibid.4.8
Mala culpa sunt præter voluntatem dei. 103.1.6
Malus dicitur per malum culpa & non peccati. 135.1.7
Malum sufficienter diuiditur in penam & culpam in habentibus liberum arbitrium. 164.2.4
Malū in operatione dicitur peccati in voluntate culpa. 168.4.5
Malum consistit in priuatione boni debiti in esse. 170.4.9
Malum non fugitur nisi propter amorem boni. 226.1.10
Malum minus an aliquo modo possit eligi propter fugam maioris mali. 243.3.6. ante 7
Malum dicitur dupliciter. 368.3.4
Malum culpa non potest rectè eligi neque secundū se, nec prius vitando quocunque malo culpa vel peccati. 293.3.6. & 4.9.10

Malum pœnæ minus aliquando est eligendum pro vitando malo pœnæ maiori, 293.3.8
Malum pœnæ minus aliquando est eligendum pro vitando malo culpa de necessitate aliquando solum est licitum. ibid.
Malum de se non excusatur, & bonum de se non indiget executione, sed solus actus indifferens. 322.1.5
Manducatio Christi post resurrectionem fuit alla à manducatione angelorum in assumptis corporibus. 216.3.10
Manducatio eucharistie est duplex. 269.2.6
Manducatio corporis Christi non est sic de necessitate salutis vitæ spiritualis, sicut manducatio cibi carnalis vitæ corporalis. 269.4.9
Manducatio Christi spiritualis & eucharistie differunt. 270.1.8
Manifestatio peccati est homini naturale, licet obligatio ad manifestationem sit de Christi institutione. 295.4.10
Maria virgo cum Apollolis suscepisse creditur spiritum sanctum. 45.4.6
Maria virgo ostenditur non concepta in originali triplici via. 187.2.5.3.6.7
Maria potuit à peccato originali præservari. eod.3.8.9
Mariam à peccato originali præservari non deceit. ibid.10
Maria à Christo honorata est, non quantum potuit, sed quantum deceit. eod.4.13
Maria non fuit præservata à peccato originali. ibid.14
Ideo indiget sanctificatione. ibidem.15
Maria fuisse verè redempta, dato, etiam quod fuisse præservata ab originali. ibidem.14
Maria non fuit subdita legi doloris partus. ibid.15
Maria privilegiata fuit ne corpus suum in terrâ verteretur. ibi.16
Mariam fuisse sanctificatâ ante suâ natiuitatē est certū. 188.1.14
Maria secundum aliquos in eodem instanti fuit in peccato & sanctificata, quæ opinio improbat. ibid.7
Maria nō fuit sanctificata in illo instanti in quo est concepta. ibi.
Maria potuit fuisse per solum instantem in peccato. eod.2.8. & 3.15
Mariam non fuisse per solum instantem in peccato probatur ab aliquibus. eod.1.10.11.12
Maria prius habuit quod est animale, & deinde quod est spirituale. 188.4.18
Mariam fuisse in vtero sanctificatam atque potest probari. 189.1.19
Maria fuit bis sanctificata. ibidem.5
Maria immunis fuit à peccato veniali quod inesse poterat. eodem.
Maria nō fuit impecabilis per gratiam sibi inherētē. eod.3.5
Maria confirmata fuit in honore per auxilium dei spiritualiter assistentis. eodem.4.8
Maria in passione filij dubitavit ex admiratione, sed non ex infirmitate fidei. ibidem.9
Maria caruit inani gloria dicens, filij vinum nō habent. ibid.10
Maria dicitur vera mater Christi, & quare. 190.2.8. & eod.4.20
Mariam esse matrem dei est locutio vera & propria. eod.3.5
Mariam non posse dici matrem dei locutione propria ostenditur quinque rationibus. ibid.9.10.11.12
Maria & crux consideratæ secundum habitudinem quam habent ad deum, possunt latria adorari. 163.2.8
Mariæ virginis secundum se consideratæ non debetur latria. ibid.
Maria plus tenetur honorare Christum filium quam eontra. eodem.3.12.
Maria alia honore debet honorari, quam Christus, scilicet hyperdulia. ibidem.
Mariæ non debetur dulia, prout dulia est honor datus habitibus dominium super nos. 199.1.6
Maria virginitatem vouit. 321.3.4
Mariam consensisse in matrimonium absque præiudicio voti sui intelligi potest dupliciter. ibidem.4.8
Maria certificata fuit quod carnalis copula non sequeretur inter ipsam & Ioseph. ibidem.9
Maria in partu non peperit cum aliqua corruptione membrorum, neque in partu fuerant duo corpora simul. 344.3.11
Maria peperit Christum per solum dilatationem membrorum. ibi.
Martyres aliqui quantum ad aliquod partem sunt maiorem dolorem doloris Christi, sed non quantum ad omnia. 207.4.13
Martyrium præualeat cuilibet ad liberationem à malo sequelæ & tollitionem maioris boni. 261.2.9.10
Martyrium habet efficaciam à charitate patientis, & à causa patendi. ibidem.14
Materia recipit formas accidentales mediante forma substantiali. 20.3.16
Materia sola non est causa recipiendi quantitatem. 33.1. & 2
Materia extensa an differat à seipsa non extensa. 79.3.18
Materiam habere plures partes sub pluribus quantitibus vel pluribus partibus eiusdem quantitatis an arguat materiam

habere extensionem aliam à sua quantitate. ibidem.
Materialitas vel singularitas non impedit quin aliud cognoscatur à deo. 82.2.14
Materia ab angelis & aliis dicitur ingenua non à carentia principij producti, sed principij durationis. ibidem.1.7
Materia est aliquid productum per creationem. 107.4.9
Materia est vltimum subiectum quo nihil est prius in eius productione. ibidem.
Materia prima habet causâ ipsâ deducētē de nō esse ad esse. ibi.
Materia prima non potest esse sine forma. ibidem.
Materia sit propter formam. 116.1.11
Materia non vitia forma nisi quia indiget. ibidem.
Materia secundum aliquos est principium indiuiduationis, quorum opinio reprobatur. 116.1.6
Materia sic figuratur ratione entis vel vnus. 117.1.16
Materia non facit differre nisi quando vnum non habet materiam. ibidem.2.7
Materia non seruit ad nutum demonum. 123.3.2
Materia prima à solo deo creatur. 130.2.2
Materia creata est in loco in quo est mundus. ibidem.
Materia illa magnū spatium occupabat. ibidem.
Materia terræ & abyssi dicta est. ibidem.
Materia dicta est in formis ne videret vnica formâ habere. ibi.
Materia omnis corporabilis & incorporabilis secundū aliquos est alia & alia materia, quorū opinio reprobatur. 130.3.5. & 6.
Materia non potest esse absque priuatione. 131.1.14
Materia potest capi dupliciter. ibidem.6
Materia prima secundum aliquos nō potest esse sine forma. ibi.
Materia non potest esse sine omni forma accidentali & substantiali. 131.4.5. & 132.1.8
Materia non potest esse sub forma essentiali. 132.1.7
Materia & forma constituunt vnū, non autem materia & accidentens. 132.1.8
Materia plus dependet à forma secundum actualem existentiam quam accidentens à suo subiecto. ibid.11
Materialia à materia costæ non fuit ex qua mulier fuerat formata. 138.1.2
Materia costæ ipsius Adæ fuit multiplicata sicut quinque partes Christi. ibidem.
Materia secundū se nō est alteri equalis nec inæqualis. ibid.3.11
Materia virginitatis est in experientia delectationis. 141.1.10
Materiæ baptismi variatio quo ad accidentalia non variat sacramentum. 216.1.6
Materia eadem potest esse in diuersis sacramentis, quia sacramenta distinguuntur principaliter per formas. ibid.6.7
Materia de se non potest esse eadem cum alia materia, & neque diuersa. 329.4.26
Materia hominis annihilata & eadem producta non esset eadem præcedente, neque diuersa. ibidem.
Materiæ cōpedit duplex distinctio per hoc quod ipsa est aliquo modo ens & aliquo modo distinguitur ab actu. 342.2.9
Materia non distinguitur, neque cum ea habet vnitatem. ibid.
Mater aliquando tantum honorem tenetur impendere filio ratione excellentiæ sicut eontra. 198.2.12
Matrimonium fuisse inter omnes primi status. 141.2.4
Matrimonij fuit institutum ante peccatū & post peccatū. 316.2.2
Matrimonij prima institutio differt à secūda multipliciter. ibi.
Matrimonium est signum duorum. ibidem.
Matrimonium probatur esse bonum & licitum. ibid.3.4.5
Matrimonium separat coniunctionem per contemplationem cum deo, sed non illa quæ est per gratiam. ibid.6
Matrimonium per bona matrimonij excusatur à toto, & non à tanto. ibid.7
Matrimonium cadit sub præcepto nondū reuocato. ibid.4.4.5
Matrimonij præceptū secum patitur virginitatis votum. ibid.5
Matrimonij inclinatio cessante in omnibus cessaret matrimonij obligatio. ibid.6
Matrimonij est licitum, & probatur esse sacramentum. 317.3.5
Matrimonij Sacramento non confertur gratia secundum Canonistas, licet bene secundum theologos. ibid.6.7.8
Matrimonium non habet plenam vniuocationem cum aliis sacramentis nouæ legis. ibid.9.11.12.13.14
Matrimonium non est sacramentum propriè, licet sit remedium contra peccatum. ibid.4.17
Matrimonium potest esse inter infideles, dummodo non contrahunt in gradu prohibito iure naturali vel diuino. 333.1.7
Matrimonium contractum dirimitur, & contrahendum impeditur per disparitatem cultus. ibid.8
Matrimonium est sacramentum ecclesiæ ratione significationis. 319.2.6
Matrimonium in tribus vltimis gradibus erat multum periculosum & iniuste. 331.2.11
Matri

Matrimonium inter consanguineos & affines contractum est dissoluedum. 335.3.5
Matrimonium in gradu prohibito accusandum est prius per consanguineos, & deinde per extraneos. ibidem.4.7
Matrimonium vnus fratris cum aliqua sorore consanguinea cum alia sorore, non separatur. ibidem.4.9
Matrimonium secundum est licitum sicut & primum. 337.1.7
Matrimonium primum habet duas honestates quas non habet secundum. ibidem.6
Matrimonium contractum dirimentia & impediencia contrahendum multa sunt quæ probantur per sufficientiâ. 327.1.7
Matrimonio fratris cum consanguinea separato quid facere debet alius frater qui subtile matrimonium contraxit. 335.4.7
Matrimonio quæ est maxima distantia, quæ dissoluit & nimia propinquitas. ibidem.8
Matrimonij causa pertinet ad iudicem ecclesiasticum. 317.4.17
Matrimonij definitio ponitur. ibidem.4.2
Matrimonium requirit consensum per verba, aut verbis æquiuocantia expressum. ibidem.4.2.vlt.
Matrimonij consensus expressus non obligaret si cellaret diuina institutio. ibidem.5
Matrimonium soluitur per religionis ingressum, opinioniones quatuor recitantur. 318.1.6.7. & seq.
Matrimonium habet duplicem statum. ibidem.3.16
Mors est duplex, corporalis & ciuilis. ibidem.
Matrimonium contractum non consummatum non soluitur per suspensionem sacri ordinis. ibidem.3.17
Matrimonium consummatum per violentiam an sit dissoluedum per ingressum religionis. 318.2.14
Matrimonium consummatum de consensu vtriusque partium non soluitur quo ad vinculum per ingressum religionis. ibi.3.16
Matrimonium consummatum potest solui dupliciter quo ad forum. ibidem.
Matrimonij contractus requirit dispositionem corporis ad generandum. 319.1.8
Matrimonij per quæ cōsensum expressum habeat fieri. ibid.1.2
Matrimonium non dirimitur conditione præsentis, præteriti & futura necessaria. 319.4.6
Matrimonium impeditur secundum aliquos, & secundum matrimonium factum cum consensu coactione extortio non tenet. ibidem.320.1.2
Matrimonij obligatio maior est quàm obligatio iuramentis, & quare. 245.3.8
Matrimonium factum per consensum coactum metu cadente in constantem virum an ab ecclesiâ censendum sit legitimum. 320.4.5.6
Matrimonium est contractus subiacens determinationi iuris naturalis, positiuo, ciuilibus & canonicis, vltra quod dicitur sacramentum ex institutione diuina. ibidem.7
Matrimonium in quantum est purum sacramentum non impeditur per metum cadentem in constantem virum. ibid.4.9
Matrimonium impeditur per errorem. 321.2.5
Matrimonium habet aliqua bona excusantia ipsam. 322.1.5
Matrimonium tripliciter cōsideratur, & secundum illam triplicem cōsiderationem, triplicia sunt eius bona. ibidem.6
Matrimonij actus licitè fit propter vitandam fornicationem in se & in proximo contra aliquos. ibid.2.6.8
Matrimonij actus sufficienter excusatur per duo bona, scilicet fidem & prolem. ibidem.4.4
Matrimonium in statu innocentie non fuit in remedium concupiscentiæ, sed solum in officium. 349.2.10
Matrimonium in aliquo statu tantum fuit meritum, quantum continentia virginitatis in alio statu. 326.3.9
Matrimonium pluribus modis potest impediti. 327.1.5
Matrimonium cōtrahendum impeditur per defectum illorum quæ sunt de solennitate. ibidem.8
Matrimonium contractum dirimitur per defectum illorum quæ sunt de necessitate. ibid.8.
Matrimonium fedintegrandum est inter illos qui propter maleficia fuerant superati cessante maleficio. ibidem.2.8
Medicina corporalis habet virtutem inherētem ad inducendum sanitatem, sed non sic spiritualis. 251.2.31
Medium contingens & medium necessarium vtrum possint simul concurrere ad causandum vnū effectum. 3.2.29. & 30
Medium euidentis & medium ineuidentis possunt esse respectu euidentem. 3.3.35
Medium inter contraria non retinet formas contrarias sub esse remisso. 53.19
Medium inter contraria si seruetur formas contrarias, nō effect aliquid vnū. ibidem.
Medium inter contraria extrema non dicitur mediū, quia participat quodammodo naturam vtriusque. ibidem.

Medium vnionis est duplex. 186.4.4
Medium in virtute accipitur secundum quantitatem virtutis, non autem rei. 198.1.11
Medium virtutis dupliciter accipitur secundum duplicem accipionem extremorum. 235.3.4
Medium virtutis attenditur penes circumstantias secundū quas potest esse excessus & defectus. eodem.4.8
Melior secundum præsentiam plus diligendus quàm melior secundum præsentem iustitiam. 219.4.7
Membra quorum nullus erit actus, remanebunt post resurrectionem ad ostendendum virtutem agentis. 342.1.ante.9
Membra possunt dupliciter cōsiderari. ibidem.
Memoria est præsentium. 19.3.2
Memoria esse potentiam realiter ab intellectu dei voluntate distinctam opinantur aliqui. 21.4.4. & 5
Memoria dicitur intellectus agens ab aliquibus. ibidem.
Memoria & intelligentiam esse realiter vnū & eadem naturam probatur. 22.1.10
Memoria, intelligentia, & voluntas, in nullo absoluto differunt. 22.4.20
Médaciorū triplicia sunt genere, scilicet officiosum, iociosum, & perniciosum. 244.1.2
Médacij distincti, & qualiter omne est peccatum. ibi. & 6.2.8
Médacij diuisi potest sumi dupliciter. ibidem.2.7
Médacium est de se peccatum, & ideo nulla circumstantia est excusabile, non sic de homicidio. eodem.2.10
Médacium consistit circa verba, & non circa facta. ibidem.12
Médacium quodlibet nō est mortale, licet bene perniciosum. eod.3.5. & 4.9
Médacium quodlibet in viris perfectis perfectione status, vel persona est peccatum mortale secundum aliquos. ibid.4.6.7
Mensura fidei in duobus consistit. 13.12
Mensuræ & durationes differentes sunt mensuræ rerum differentium. 113.3.3
Mensurabilia dupliciter respiciunt quantitatem. 114.4.3
Mensura dat certitudinem rei mensuratæ. ibid.3.19
Mensura non semper est causa mensuratæ. ibid.4.1. & 2
Merces an possit esse causa sufficientis quare deo seruitur. 13.1.2.4
Mensura vltra quantitatem importat certitudinem. 113.3.16
Meretricibus & vltariis qui publicam penitentiam non egerunt, deneganda est eucharistia. 271.1.8
Mereri augmentum charitatis maius est quàm mereri vitam æternam. 31.4.7.8
Meretur quis de condigno apud alium aliquid transferendo in alium, ita merentur de congruo apud deum exhibendo opera exteriora. 373.4.5
Mereri aliter potest dupliciter intelligi. 210.4.7
Meriti distinctio & diuisio in meritum de condigno, & in meritum de congruo. 47.2.13
Meretur de congruo sine gratia, de condigno nequaquam. ibi.1.4
Meritum est duplex proprie dictum & large. ibid.3.15
Meritum de condigno est duplex. ibidem.
Meritum de condigno strictè sumptum non est inter deum & nos, licet sit inter homines. ibid.3.18
Meritum de condigno quale sit in nobis per gratiâ. 473.2.23
Meritum de condigno in nobis comparatum ad meritum de condigno strictè est meritum de congruo, sed comparatum ad meritum hominis est de condigno. ibidem.23
Meritum in sui causatione tria habet, sive ad ipsum ita concurrunt. 122.3.9
Merita Christi & yginis excedit merita angelorum. 128.1.ante.7
Merita non sunt sine libero arbitrio. 152.1.2
Meretur de condigno gloriam quomodo. ibid.4.7
Mereri de condigno quis potest per gratiam secundū aliquos, quorum rationes reprobantur. ibid.3.4.5.6
Meritum non potest esse sine gratia. 154.1.4
Merita possunt dupliciter comparari. 155.4.4
Merita primi statû, & moderni fuisse pia ceteris obseruatis. ibi.
Merita moderni status si includant Christum, fuerunt maiora meritis primi statû. ibidem.
Merita moderna ex difficultate superant merita primi statû. ibi.
Meritum requirit actum posituum. 164.4.10
Meritum & demeritum vitæ æternæ non opponantur priuatiuè circa actum deliberatum. 171.4.11
Meritum vel demeritum respectu alterius est, quia est quidam vitæ vel nocium. 173.3.4
Meritum formaliter consistit in actu exteriori, licet dependeat radicaliter ab interiori. 174.1.7
Mereri de condigno non est nobis concessum. ibid.
Meriti vel demeriti fructus per meritum vnus potest alteri valere. 210.4.7
Meruit Christus sibi & nobis per passionem diuersimodè. ibi.

Meritum est duplex, scilicet de cōsigno & de cōgruo. 212.4.4.5
Meritum interdum augeat ex facilitate prouocante ex parte operantis. 218.1.11
Meriti augmentum quandoque accipitur ex parte operis, & quandoque ex parte operantis. 222.4.9
Merus quidam dicitur in constantem virum, & quidam non cadit, & differunt quo ad duo. 320.3.4
Michaël, Gabriël, & Raphaël sunt propria nomina secundum aliquos, & secundum alios nomina officiorum. 128.1.2
Mina diminuant consensum, sed blanditiæ augent, ideo per vnum cogitur homo, non per aliud. 321.1.9
Minimum separatum non potest dari. 138.2.5
Minimum terræ potest cōuerri in minimum aquæ cōiūctum. ibi.
Minister malus non potest sacramentum conferre stante sua malitia artis. 261.3.4.4.5
Minister malus malitia moris potest verum sacramentum conferre. 261.4.6.7.8
Minister malus baptizando siue cum solemnitate, siue sine solemnitate, an peccet, opiniones duæ. 262.1.6
Minister sacramentorum non est agens naturale, sed per actum. 265.4.13
Miracula Christi & Apostolorum causare veram scientiam de diuinitate viuentibus aliqui optantur. 4.1.4.4
Miraculum non debet queri ubi veritas potest saluari cum naturali cursu rerum. 137.4.11
Miracula facere quō datum est Christo & aliis sanctis. 206.1.11
Miraculum de transubstantiatione panis in corpus Christi est vnum de maximis totius fidei. 274.3.6
Misericordia diuina maximè apparuit in opere reparationis. 211.3.10
Misericordia dupliciter accipitur. 352.1.6
Misericordia quæ dicitur passionē nullo modo est in deo, licet bene misericordia qua vult solbare alterius miseriam. ibid.
Misericordia totaliter liberans est in vita præsentis, sed relaxans etiam in futuro. ibidem.2.9
Misericordia & iustitia dei accipiuntur dupliciter. 352.1.7
Misericordia dei nascitur ex iustitia. ibidem.
Misericordia non conuenit ad omne opus diuinum, neque iustitia secundum vnum modum ex cepta. ibidem.
Misericordia nostra totaliter repellit secundum ordinem sapientie dei vocatur misericordia liberans, aliqua verò minuens vocatur relaxans. ibidem.6
Misericordia damnatorum non augebitur intensiù resumptis corporibus, sic nec beatitudo bonorum. 363.2.7
Misericordiam poenæ huius vitæ patientes fideles possunt eligere non esse in hac vita. ibidem.4.11
Missa non est celebranda sine sacris vestibus, sine lumine, & sine coadiutore viro. 281.1.9
Missam, omnino celebrare non debet sacerdos. ibidem.
Missam celebranda in die artificiali, & non omni hora diei. ibid.8
Missas plures celebrare in die est prohibitum propter figuram passionis dominicæ, & humanam fragilitatem nisi in die natiuitatis. 289.4.13
Missio non semper dicitur superioritatem in mittente. 44.1.7
Missio filij triplex, in carnem, in membris, & ad prædicationem. 44.4.16
Missio spiritus sancti ad Christum facta est in instanti suæ conceptionis. 45.1.12
Missio visibilis spiritus sancti est signū missiōis invisibilis. 45.3.12
Missio, cur facta sit in specie columbe die qua Christus est baptizatus. 45.4.5
Missio cur ad Apostolos visibiliter facta est primo sub specie status, secundo sub linguis igneis. 46.1.6
Missio visibilis spiritus sancti fuit vtilis credentibus. 45.3.8
Missio visibilis quomodo competit spiritui sancto. ibid.10
Missio visibilis semper significat gratiam quæ datur alteri potenter etiam redundare in alios. ibidem.12
Missio visibilis non debuit fieri ante aduentum Christi. 45.3.4
Missio visibilis nunc non debet fieri. ibidem.4.5
Missio visibilis non debet fieri ad mulierem. ibidem.6
Mysterium est sacrum secretum, & quod occultam habet intelligentiam. 1.3.11
Mysteria gratiæ vel incarnationis non cognouerunt angelus nisi per reuelationem. 120.1.17
Mysterium quid est. 248.1.1
Mysterium conueniat angelis superioribus. 128.2.4
Mittere personam est causare effectum mediante persona à mittente producta. 43.4.5
Mittere dicitur filius tuus, quando dona, per scientiam intellectum, & sapientiam tribuuntur. 44.4.5
Missum non corrumpitur per hoc quod elementa ex quibus corrumpitur agant & patiantur adiuuicem. 156.3.7

Misū nō habet principiū actiū suę corruptiōis, sed passiū. ibi.
Missio de qua loquitur Aristoteles non sit per illa quæ solo numero differunt, sed per illa quæ distinguuntur specie. 279.3.9
Mibile durare motu nūquā est in vna eadē dissolutiōe. 113.4.10
Modales an semper debeant distingui per sensum compositionis, & diuisum. 90.2.26
Modus sciendi est, non excedere mensuram fidei. 13.11
Modi essendi non sunt res, nisi secundum quid. 76.3.15
Modo essendi non conuenit quod sit per se subsistens, vel alteri inherens cum ipse modus essendi conueniat denominationi rei subsistenti, vel alteri inherenti. ibidem.16
Modus essendi nō facit compositionem cū re cui conuenit denominationi, licet differat aliquo modo realiter ab ea. ibid.17
Moyse vidit diuinam essentiam sicut Paulus. 231.4.13
Monachus nō tenetur obedire papæ, aut abbati sine causa præcipienti transgressionem voti. 170.3.9.10
Mora nulla fuit inter creationem angelorum, & lapsum secundum aliquos, vt probatur multis auctoritatibus. 15.4.2
Moralia præcepta semper debuerunt manere. 253.2.5
Mors hominibus est tempus præfixum merendi. 124.3.12
Mors spiritualis prior est morte corporali. 153.2.8
Mors, fames, & sitis ab eodem principio causantur in nobis & in brutis. 156.3.9
Mors, fames, & sitis sunt in nobis à natura tanquam à causa per se, à peccato tanquam à causa remouente prohibens. ibid.2.6
Moriendi necessitas contra hæc est ex peccato originali. 154.4.4.14
Moriendi necessitas an fuerit, & quomodo in Christo. 207.4.2
Moriendi necessitas est à natura tanquam à causa per se, & à peccato, vt est à causa remouente prohibens. 208.1.1.6
Moriendi necessitas prouenit à subiectione contrarietatis qualitatum primarum. ibidem.6
Mors Christi fuit voluntaria, & necessaria diuersimodè. eod.2.10
Mors Christi fuit volita voluntate deliberatiua, & ideo meritoria. ibidem.11
Mortale ex genere efficitur veniale propter imperfectionem actus moralis. 149.2.11
Morte Christi plura nobis cedunt in vtilitatem. 211.4.13
Mortui sunt quod duplices. 149.4.6
Mortuus corporaliter, vel diuinitate post resurrectionem secundam potest ducere prima viuente. 330.4.9
Mortuus an attribuitur angelo. 87.4.9
Motus accipit speciem à termino. 102.3.4
Motibus cæli significatur æuificatio angelicæ, vel humanæ creaturæ à deo, vel conuersio ipsius in deum. 108.1.11
Motus non præcedit creationem. 108.2.19
Motus sub ratione motus non potest esse ab æterno. 109.1.9
Motus ex natura requirit ordinem partium, in quibus necesse est dare primam & vltimam. 109.3.12
Motus & tempus respectu aliorum habent omnes conditiones mensuræ & mensurabiles. 114.3.19
Motus in corpore assumpto, præcisiu nō est operatio vite. 126.1.5
Motus velocissimus nō semper phibet casum grauis deorsū. 133.3.11
Motus cæli est ab intelligentia. ibidem.4.4
Motus cæli non est ab anima vnica, nec à natura illi vnica. ibidem & 134.1.7
Motus cæli non est proprie naturalis. 133.4.5.6
Motus cæli est voluntarius. 134.1.7
Motus retrogradationis, quare ponitur in planetis. ibid.2.7
Motus localis non ponit aliquid absolutum in cælo. 135.3.7.8
Motus cæli requiritur ad nouitatem rerum. 135.4.12
Motus cæli est propter indigentiam inferiorum, quantum ad alterationem caliginis & frigoris. ibidem.14
Motus localis est minor præcisiu q̄ generatio vel alteratio. 136.1.17
Motus localis aliquando est causa ignitionis. ibidem.18
Motus singuli carnis possunt vitari per præuentionē tactus. 142.3.20
Motus duo manent in sensualitate est mortalis. 148.4.2
Motus in sensualitate aliquando est ventialis, si perueniat ad superiorē portionem est mortalis. ibidem.
Motus sensualitatis est peccati, quia illi præuenire possunt. 149.2.12
Motus subitū carnales habet rationē peccati secundū quid. 175.4.7
Motus denominationis sumit à termino & nō à subiecto. 196.4.9
Motus diuersitas non arguit diuersitatem in terminis. 338.3.10.11
Motus nō potest idē numero reparari, ibi. 4.9.10. & 339.1.13.14
Motus in resurrectione an fiet in instanti, modus dicendi, qui improbat. 340.2.8.9.10.11
Motus localis non est ponendus fieri in instanti propter resurrectionem & organizationem. ibidem.3.13
Motus cæli cessante totaliter nihil corruptibile remaneret naturaliter loquendo. 347.2.12
Motus localis solū cōperit quāto quātitate sumpto, ideo aliter dicitur motus Christi in sacramento, & in cumulo. 345.1.ante.17
Motus in homine est duplex. 345.3.3

Motuum hominis secundum naturā elementī prædominantis, & progressum tripliciter differunt. ibidem.8
Motus corporis gloriosior nō erit in illāci, sed in tēporē. ib.4.17
Motus cæli & tempus cessabunt post resurrectionem. 354.3.5
Motus cæli nunquam cessare duplici ratione probat Philosophus, qui improbat. ibidem.6
Motus cæli cessare de possibili & de facto ostendit. ib.7.10.11.12
Motus localis minor perfectionē addit mobili, quā quies. ibid.4.13
Mouens an requirit præsentiam cum mobili ad hoc quod moueat. 87.3.23. & ibid.25
Moueri localiter an competat angelo. ibid.26
Mulier de latere fuit formata. 138.1.2
Mulier formata de costa Adæ dormientis fuit ad diuinæ voluntatis oblationem. ibidem.
Mulieris formatio fuit secundum virtutem diuinam. ibid.
Mulier in primo statu peperisset sine amissione cuiuscūq; virginitatis secundū aliquos, quorū opinio reprobatur. 141.1.8. & 9
Mulier citi⁹ generatur quā vir, propter tres causas. 139.1.12. & 13
Mulier peccauit per ignorantiam. 143.2.2
Mulier sola si peccasset, tota posteritas nō fuisset infesta. 156.2.5
Mulier cōuersa ad fidē, decoligatur à vinculo matrimonij, si alius velit habitare solum in cōtinentiā creatoris. 178.3.8.9
Mulier non potest suscipere ordines, quia suscipiens debet esse vir. 314.3.6
Mulier propter fornicationē derelicta an maritū post diuortium fornicatū possit petere, et es opiniones. 318.2.7
Mulieres possunt suscipere sacramenta ordinata contra defectum communem non autem illa quæ constituuntur in gradu ecclesiæ. 314.3.9
Mulieri nunquam licuit repudiare virum. 326.1.5.6.7
Mulier propter atctionē separata à viro si ab alio eiusdē conditionis cū primo cognoscatur, debet redire ad primū. 327.2.8
Multitudo qua numeratur, debet esse in aliqua specie. 97.2.12
Multitudo est in plus quā numerus. ibidem.
Mundum æternum ponens Aristoteles errauit non solū contra fidem sed etiam contra rationalem naturalem. 109.3.19
Et etiam sibi ipsi contradicere videtur negando tertio physicorum infinitum. ibid.4.27
Mundus purgabitur & innoquabitur circa tēpus iudicij. 333.2.5
Mundi purgatio consistit in duobus secundū duplicem impuritatem. ib.6
Mundus non purgabitur vniversaliter nisi secundū illam partem quæ cecidit in vsum hominum. ibidem.
Mundi purgatio per ignem vtrū præcedet dei iudicij. ibi. 3.8
Mutabiliter esse creaturam per potentiam quæ est in alio & in seipso præbatur. 31.4.4
Mutabilem nullo modo esse deum probatur. ibidem.
Mutari per tēp⁹ vel locū nō cōuenit deo sed creaturis. 86.9.3.2
Mutari esse ipsius mobilis mēsuratur solo nūc tēporis. 113.3.9
Munera exhibebantur prophetis non ad emendandū prophetiam, sed ad eorum sustentationem. 315.2.14
Munus à manu est duplex. 315.3.6
Munus à lingua consistit in precibus. ibidem.
Mutatum esse in motu non est aliquid indiuisibile. 115.1.7
Mutans exigere aliquid vltra formam dupliciter potest intelligi & quando hoc potest facere. 245.1.6
Munus dans potest per actum deducere recompensationem damni sui & accipere. ibidem.7
Munus dans sub vltura non facit gratiam. ibidem.8
Munus traditio procedit ex affectu beneuolentiæ, sed non traditione sub vltura. eodem.2.7
Munus per sola signa non potest conferre baptismum. 256.3.9

Natura ordo in diuinis reperitur capiēdo naturam secundo modo. 58.1.4
Natura de paruo magnū potest facere sine rarefactione & additione materię secundū aliquos, quorū opinio reprobatur. 138.2.5.6.7
Natura regitur in genitio ab habente naturam, dummodo sint duo genitui vel vnus habeat vim plurium. 80.1.3
Natura cōmuni plurib⁹ esset vna secundū rē, sicut in diuinis oportet præter naturā cōmunē querere alia principia. 116.4.15
Natura corporis simplicis inclinatur ad vnum motum. 133.4.4
Natura quæquid facit facit mediante calido & frigido. 138.3.10
Natura assumptibilis potest dici vna dupliciter. 183.1.7
Natura eadem potest assumi à pluribus personis. ibid.
Natura humana à verbo semel assumpta, potest ab alia persona assumi, nō tamē si sit persona propria personalitate. ib.2.16
Natura eadem non potest assumi à tribus personis ad vnam personalitatem. ibid.3.19
Natura humana à tribus personis assumpta, habet tres personaliter comunicatas sibi. ibidem.22
Natura imperfecta ex se constituens suppositum, potest in alio creato supposito existere. 184.4.6
Natura perfecta sicut humana per nullam virtutem potest in alieno supposito existere. ibid.6. & 7
Naturā irrationalē nō posse assumi, probatur ab aliquibus. 185.2.6
Natura assumpta non habet esse, neque posse supernaturalē, nisi in supposito operante. ibid.2.9
Natura irrationalis potest assumi de potentia absoluta. ibid.3.12
Naturam irrationalem assumi non decauit. ibid.4.15
Natura irrationalis potest personari personalitate aliena. ibid.1.6
Natura non attingit quod excedit suam facultatem, si nō eleuetur per gratiam. 187.1.6
Natura & persona quomodo distinguuntur inter se. 192.1.12
Naturam humanam aduenire verbo accidentaliter potest dupliciter intelligi. 194.4.5
Naturam humanam induere naturam accidentis respectu verbi potest tripliciter intelligi. ibidem.6.7
Naturam humanam vniri filio dei est prædestinatum. 196.4.10
Natura diuina quomodo intelligatur nata. 196.3.1
Natura humana denominatur Christum natum, licet sibi adueniat post esse completum. 197.1.8
Natura humana quomodo est in Christo adoranda non est. 197.3.2
Natura humana habuit quod fuerit vnita à gratia vniois. 199.3.15
Natura humana conueniunt multa prædicata. 201.2.5
Natura humana aliqua prædicata comunicat Christo in concreto, & in abstracto, & aliqua non. ibidem.
Natura humana prædicatur de filio dei in concreto, nō tamen bene in abstracto. ibid.8
Natura assumpta à filio non debuit operari naturæ formari triplici causa. 201.4.8
Natura assumpta non debuit formari de viro sed de muliere triplici causa. ibid.9
Naturā humanā reparari per satisfactionē fuit cōgruū. 211.3.6
Natura panis remanet secundū naturā, licet nō secundū suppositū in Eucharistia secundū aliquos qui improbat. 271.3.9
Naturalia intenduntur finem metaphoricè. 168.1.8
Necessitas multiplex. 26.1.4
Necessitas suppositionis & cōtingentiæ simpliciter simul sunt. 90.1.22
Necessariū ex supposito si fert necessariū simpliciter. ib.1.27
Necessariū euenit quædam res, alia nō necessariū, & intelligit de necessitate quæ est sub libertate dei per causas medias. 102.1.7
Necessariū oia conuenire per cōparationē ad deū est falsum. ibid.8
Necessitas & cōtingentiā quæ est in rebus, est à deo intenta, & ordinata. ibid.1.9
Necessariū in quibus tenetur religiosus obedire prælaro sicut duplici. 179.1.5
Necessitas est triplex scilicet naturalis, coactionis, & suppositionis. 208.1.9
Necessitas coactionis moriendi aequaliter fuit in Christo. 208.2.10
Negatiua purè possunt dici tā de ente quā de nō ente. 42.1.4
Negatiua quomodo distinguantur. 83.2.9
Negatio secundum se non potest natura præcedere habitum nec etiam durationem. 107.3.7
Negationi puræ propriæ nulla mensura correspondet. 113.2.12
Negatio sequens productionē rei & præcedens sunt eiusdem rationis, aliquid tamē facit præcedens quod nō sequens. 338.1.14
Nihil & aliquid an in infinitum differunt. 96.2.11
Nominum impositiones conueniantur deo & creaturis, fuerunt acceptæ ex his quæ conueniunt creaturis. 151.11
Nomen importans vnitatem vel pluralitatem tantummodo cum determinatione de deo prædicatur. 27.4.3.9
Nomina quedam non recipiuntur in diuinis, eo quod fuerunt aliquando causa erroris. 26.4.12

Magistri Durandi de sancto Porciano

Nomina adlectiva de personis diuinis possunt dici pluraliter, substantia nequaquam. 35.2.5
Nomen aliquod conuenire deo proprie potest dupliciter intel- 59.4.4
Nominu quia dicitur de deo pure negatiue, & quedam positue. ibi.
Nominu quae dicuntur de deo quaedam significant per mo- 127.3.4
Nominu habere conuenit angelis propter nos. 127.3.4
Nomina illa sunt cauenda quae distinguunt essentiam, vel con- 127.3.4
fundunt personas. ibidem.
Nomina substantia in abstractu significantia non dicuntur 71.1.6
pluraliter.
Nomen imponitur rei quam intelligimus, & nullum nomen a 81.1.3
imponitur deo nisi ex creaturis.
Nomina substantia predicantur de vno supposito, vel de plurib' 70.2.5
secudu vnitatis, vel pluralitatis forme importate per ea.
Noticia instruendi, persuadendi, ac defendendi ea quae sunt fi- 5.4.2.0
dei dicitur scientia & sapientia.
Noticia huiusmodi quae theologia dicitur a beato Augustino 273.4.5
vocat lumen scientia, & sapientia. ibidem.
Noticiam abstractiuam intellectuum praecedit in nobis notitia 6.2.8.9
intuitiua sensitiua.
Noticia dei abstractiua praesupponit intuitiuam, quae in via ha- 6.4.17
beri non potest. ibidem.
Noticia intuitiua est prior notitia abstractiua.
Noticia abstractiua haberi potest de deo quo sit trinus & vnus 6.1.5
secundum quosdam.
Noticia creaturam tribus modis deducit in notitia dei. 17.3.4
Notitia perfectionis creaturarum deducit primo modo ad no- 170.2.7.8. & reliq.
ticiam dei. ibidem.
Notitia intellectiua est inter oes notitias nobilissima. 116.1.11
Notitia sensitiua est in organo composito ex contrariis. ibid.
Notitia matutina non est gloriosa. 120.4.9
Notitia matutina est quae fit in laudem creatoris. ibidem.
Notitia habita de contingenti connexionem aliquorum volubi- 148.1.15
lium est causa quare existimus in aliquem actum.
Notitia de eo quod conscientia erronea dicitur, tollit obligatio- 170.2.7.8. & reliq.
nem. ibidem.
Notitia Christi se extendit ad omnes res naturales, ad omnia 205.1.6
miseria, cogitationes & facta.
Notitia collatiua est duplex. eodem. 2.7
Notitia confusa dupliciter accipitur. 355.3.8
Notitia, vide plura in vocabulo cognitio.
Notiones dicuntur inquantum per eas possumus venire in no- 64.4.7.8
ticiam alicuius personae.
Notio ad hoc vt sit, requiruntur. ibidem.
Notiones sunt quinque. 205.4.8
Notionale quid sit. 44.1.4
Essentiale quid. ibidem.
Notionale nunquam includit id quod est commune ois personae. 71.3.10
Notionale actus nunquam includit nisi productum, licet ad 122.2.10
illud possit habere aliquem alium respectum.
Numerus duplex est. 118.1.4
Numerus inuenitur in angelis. ibidem.
Numerus saluandorum erit iuxta numerum angelorum qui 127.2.2
cecidissent.
Numerus qui est quantitas discreta & multitudo quae est de tra- 278.1.7
scendentibus, non possunt esse sine suo fundamento.
Nunc temporis dicitur differre realiter a tempore discreto. 113.3.5
Nunc temporis est inui, & temp' secundu aliquos differunt specie. ibi. 6
Nunc temporis continui non mensurat substantiam mobilis. ibi. 7
Nunc indiuisibile non est tempore. ibi. 4.14

Obligatio minor soluitur per maiorem quando sunt eiusdem 318.3.17
naturae.
Obsequi aliquid voluntati dei dupliciter intelligi potest. 103.2.3
Obsequens voluntati dei per modum materiae vel agentis, non 107.2.2
ex intentione. ibidem.
Obsterices non fuerunt remuneratae pro mendacio, sed pro 244.2.11
timore dei, & beneuolentia.
Obstinatio est quid commune angelis malis & hominibus dam- 124.2.11
natis, quare requirit causam communem.
Obstinatio est obduratio mentis in malitia. 176.2.2
Odiu inimici nunquam probatum est fuisse ex lege. 210.2.11
Occidere innocentem an semper sit malum, & quomodo intel- 104.4.18.19
ligitur illud praecipitur, non occides.
Occidere vxorem quantumcumque adulteram non licet secun- 329.3.5
dam leges ciuiles, nec secundum legem conscientiae.
Occidi potest vxor a viro causa triplici. ibidem. 6
Occupare locu non potest non conuenire corpori in loco. 345.2.3
Oculus corporalis non potest videre corpus Christi, nec suus, 273.4.5
neque alienus.
Offensa capitur dupliciter. 175.4.7
Offensa potest esse in peccato veniali. ibidem.
Offensa potest capi actiue & passiue. 295.1.6
Offensa dei secundum aliquos aliu est quam poena peccati rea- 127.4.5
liter, quod improbat.
Officia ordinum quae sunt, nota. 127.4.5
Officia ordinum angelorum competunt ipsis secundum gra- 127.4.5
dum naturae & gratiae. ibidem. 6
Oleum ascendit in aqua, & descendit in aere quae sit ratio nota. 133.3.10
Oleum propter conuenientiam quam habet cum effectu extre- 309.3.6
mae vnitatis est materia eius.
Oleum vnitatis consecratum est certa benedictione. 309.3.5
Oleum vnitatis consecrandum est per episcopum. ibidem. 8
Omissio secundum aliquos etiam requirit actum interiore, sed 164.3.5
quorum opinio reprobat.
Omissio antequam sit imputabilis non quod sit mediante ali- 313.4.10
quo actu voluntatis. ibidem.
Omissio qua quis non exit i actu in que tenetur exire. ibi. 7. & 8
Omittens peccat ratione obligationis. ibidem. 4.9
Omnipotencia attenditur solum secundum actus transeuntes 174.4.14
in creaturam.
Omnipotens quomodo filius dicatur, cum tamen generare non 57.3.7
possit.
Omnipotencia non potest creaturae communicari. 98.2.3
Omnipotencia & omniscientia vtriusque potuerit dari Christo. 203.4.2
Omnipotencia est qua ipsam habens potest transmutare omnem 205.4.8
creaturam.
Omnipotencia non potest consistere anima Christi, & quare. 206.1.12
Omniscientia potest communicari non tamen omnipotentia. ibi.
Omnia producta sunt in materia & forma secundu Aug. 130.2.2
Omnia successiue sunt facta secundum aliquos. 134.1.2
Operatio alicuius est alteri delectabilis tripliciter. 122.2.10
Opera sex dierum secundum Augustinum significat cognitionem 120.4.9
angelicam sex rerum generibus praesentatam.
Opera sex dierum fuerunt simul secundum Augustinum. ibid.
Operatio rei productae primo fit a deo quando productum est 122.2.7
solum passiuum non liberum.
Operaciones instantaneae possunt simul esse, licet vna praecedat 123.1.5
aliam causalitate.
Opera facta ab angelo in corpore assumpto, sunt effectiue a 126
principio vniuersae.
Opera facta ab angelo in corpore assumpto facta non sunt in 130.2.2
subiecto vniuersae.
Operatur deus quatuor modis. 134.3.2
Omnia simul creata fuerunt secundum aliquos. 132.4.10
Operatio diuina dependet ab alia operatione eius. 133.2.2
Opus virtutis dei fuit conuergentia aquarum. 134.3.2
Opus quatuor dicitur esse aqua, aeris & piscium. 134.3.2
Operatio non solum deo attribuitur, sed etiam voluntati. 151.4.4
Operans & cooperans deus secundum diuersas rationes dicitur 173.4.5
gratia.
Opus aliud potest dici bonum dupliciter. 154.1.4
Operans mortaliter habet gratiam, non semper meretur. 171.3.7
Opus exterioris quod natum est obligare, praemiatum praesumo ac 173.4.5
cidentaliter.
Opera viatoris accipiuntur, vt remuneranda, non sic autem o- 233.3.6
pera beatorum.
Opera nostra dicuntur viua, mortua, viuificata, & mortificata 284.3.6
per comparationem ad naturam.
Opera mortificata quomodo viuificantur. ibidem. 7.10
Opera satisfactoria quaedam relinquunt aliquid post se, & alia 286.4.13
non, quae malum differant inter se.
Opera

Decisionum super quatuor libros sententiarum, Index.

Opera facta extra charitatem sunt meritoria alicuius temporalis 286.3.5.6
inter homines, non tamen sic omnino apud deum.
Opus hominis secundum rationem fit tripliciter. 297.2.5
Optima sunt quae deus fecit. 107.2.2
Ordo naturalis praesuppositionis est inter essentia diuinam, & 297.2.5
relaciones, & inter relaciones disparatas, & personas.
Ordo partium vniuersae non potest meliorari. 100.1.14.15
Ordo est, & praeterea inter daemones. 123.2.4
Ordines tres superiores assilunt secundum aliquos, inferiores 127.3.4
nituntur, medij & assilunt, nituntur.
Ordines nominantur a donis gratiarum. ibidem.
Ordines angelorum sunt nouem quoru nomina patent. 127.4.2
Ordo est multitudo spirituum caelestium &c. ibidem.
Ordo aliquorum inter se est multiplex. 185.1.7
Ordo charitatis penes qd est antedictus. 227.4.6.7.8.9. & 129.3.5
Ordo charitatis remanet idem in patria, qui & in via. 233.8
Ordo sacramentoru est ordo secundu viae generationis. 254.2.8
Ordo accipitur tripliciter, & quid est. 311.4.5
Ordinem esse, & debere esse probatur. ibidem. 6
Ordo est illorum quae exterius aguntur sensibilibiter &c. est 175.4.7
sacramentum.
Ordo est spirituale medicamentum communicatis, & non so- 175.4.7
lum illius qui suscipit. ibid. 8
Ordo est vni sacramentu vnitatis perfectionis & integritatis. ibi. 9
Ordo generaliter acceptus diuiditur in speciales ordines sicut 6.7.8.9.10.11.12.13
in sacramentum, & sacramentalia, quod probatur.
Ordinum numerus & sufficientia probatur. ibid. 4.14
Ordines sacri excellenter sunt tantum tres, licet absolute sine 312.1.15
septem.
Ordines non distinguuntur secundum actus hierarchicos, sed se- 175.4.7
cundum quod ordinantur ad Eucharistiae sacramentum.
Ordo vnus non praesupponit alium ordinem ex auctoritate, sed 312.1.9
solum ex congruitate.
Ordinum collatio quantum ad tempus est ex solo statuto ec- 313.4.10
clesiasticae.
Ordines communiter solum dicuntur septem, supra quos om- 175.4.7
nes est episcopus.
Ordines minores pueri non possunt congrue recipere, licet 314.3.7
bene absoluantur.
Ordinum multiplicitas & differentia ponitur. 319.2.4
Ordo facer impedit matrimoniu contrahendu, & dirimit contra- 319.2.4
ctum ex se dispositiue, & ex statuto ecclesiasticae coeptione.
Opposita possunt esse copati i eodem secudu diuersas pres. 172.1.3
Oraciones vniuersales, aut partialiter, vel singulariter factae, 95.4.6
vt aliqui saluentur, an ne fiant frustra.
Oratio magni meriti debet esse pro peccato in spiritum san- 177.1.7.8
ctum.
Orare conueniebat Christo secundum naturam humanam. 209.2.5
Oratio Christi pro se & pro aliis, sed differenter. ibid.
Oratio Christi non solum metulit, sed & vocaliter propter duo. ibi.
Oratio potest esse alienius duplex. 209.3.6
Oratio Christi infinuauit affectu sensualitatis, propter vna. ibi. 6
Oratio hominis exauditur, quoad voluntas eius impleatur. ibi. 7
Oratio omnis Christi de hoc quod voluit simpliciter fuit ex- 122.2.10
audita.
Oratio Christi infinuauit motu sensualitatis non fuit exaudita. ibi.
Oratio Christi non fuit ascensus voluntatis in deum per nouam 122.2.10
contemplationem.
Oratio solennis quid est, & qui ad eam tenentur in speciali, & 289.4.5
quomodo.
Oratio est duplex priuata & solennis. ibidem.
Oratio priuata cadit sub praeepto in generali absque deter- 122.2.10
minatione loci, temporis, & modi orandi.
Oratio quae libet ad quam quis obligatur ex attentione, debet 290.1.6.7
procedere sub poena peccati.
Oras non tenentur semper actualiter attendere ad ea quae dicuntur. 122.2.10
Orans non debet se scienter ab oratione distrahere sub poena 122.2.10
peccati.
Orari vult deus a nobis, vt det nobis fiduciam recurrendi ad 122.2.10
eum in necessitate.
Oratio publica vel priuata non est recompenanda precio nisi 315.2.13
ad sustentationem ministrorum.
Oratio priuilegiata valet propter opus operatum a malo fa- 349.3.10
cto, sicut si a bono fieret.
Oraciones publicae pro sunt quado fiunt a malis, quia iniun- 122.2.10
tur fidei ecclesiasticae.
Oratio priuata non prodest a malo facta sicut a bono, nec per 122.2.10
modum suffragij, nec facienti ad meritum.
Oraciones publicae plus valet a bonis ministris quam a malis. ibi.
Oraciones nostras dirigunt ad sanctos est plurimum conueniens. 350.4.7

Orandi sunt sancti propter institutu diuinu, quod est de nobis 286.3.5.6
conferendu aliquid solum per impetrationem sanctorum. ibid.
Pallas altaris duae esse debent. 281.1.8
Palle altaris non debent esse de serico quous modo deaurato. ibi.
Pallor exteriorum propter sanguinem retractum ad interiora 125.1.9
causatur.
Panis assumitur mediante corpore Christi in Eucharistia secun- 271.1.15
dum aliquos qui improbantur.
Panis & vinu coeuntur in substantia corporis Christi. 275.1.11
Panis substantiam totam conuertit in corpus Christi, potest 275.4.4
dupliciter intelligi.
Panem esse conuersum in corpus Christi est propria locutio, 275.4.4
non tamen panem factum esse corpus Christi.
Panis de fumento, & vinum vitis sunt materia sacramenti 276.2.7
Eucharistiae.
Panem confectum ex farre & spelta nonnulli autumant esse 276.2.7
materiam Eucharistiae, opinioniones duae.
Panis azymus est veramateria huius sacramenti, & discepta- 276.2.7
tio Graecorum & Latinorum.
Panis & vinum satis exprimunt passionis Christi amaritudi- 276.2.7
nem.
Panis fermentatus potest consisti sicut azymus, licet non licet. 276.2.7
Panis an in quantitate quae quantitate possit consecrari, duae opi- 277.1.4. & 2.6
niones prima reprobat.
Papa potest dispensare de voto continentiae. 179.2.5
Papa dispensant alique sine causa de voto religionis non 179.2.5
est obediendum, sed citius abbat.
Papa dispensans sine causa exit limites suae potestatis. ibidem.
Papa potest committere vt quilibet conferat alteri sacramen- 266.1.4.5
tum quod habet opus quae improbat.
Papa potest committere non episcopo sacerdoti quod conferat 266.1.4.5
minores & conferat minores ordines opinio, quae improbat.
Papa an possit committere vt sacramentum confirmationis 266.1.4.5
possit ab alio quam ab episcopo conferri opinio.
Papa duplicem potestatem habet secundum plenitudinem sci- 266.1.4.5
entiae iurisdictionis & dispensandi &c.
Papa nulli restitutioni subiacet quin possit a quolibet habere 302.2.14
clauem absolui.
Papa non consecratur, neque promotus in sacerdotem non po- 302.2.14
telt facere indulgentias, licet datio indulgentiarum sit solius
iurisdictionis.
Papa potest committere culpam simoniae sicut quicumque in 306.1.7.8
terior praelatus.
Papa vendens beneficium, licet non peccet in legem quam 315.4.6
condidit peccat tamen in legem dei.
Papa potest in voto solemnitate dispensare propter bonum 315.4.6
commune.
Paradisus terrestris intelligitur, & spiritualiter, & corporaliter. 136.3.1
Paradisus terrestris est sub linea aequinoctiali in monte eleua- 137.3.5
to super omnem altitudinem aliorum montium.
Paradisus est locus temperatus ratione suus. ibid. 4. & 5.
Paradisus fuit locus conueniens homini. ibid. 4.
Paradisus est sub aequinoctiali, vbi est clima secundum aliquos 137.3.5
temperatissimum.
Paradisus accipitur dupliciter. 137.3.5
Partes primi quatuor genuissent, non fuissent confirmati. 141.4.9
Partes quo appetit exponit se laesioni pro toto. 284.4.18
Partes quantitates in se sunt partes materiae subiectiue, & ma- 279.3.28
teriae quantae vt aggregati.
Partes quantitates in se sunt partes materiae subiectiue, & ma- 279.3.28
teriae quantae vt aggregati.
Partes integrantes hominem sunt triplices. 341.3.4
Partes essentiales hominis sine quibus non potest esse homo, 341.3.4
resurgunt in beatis.
Participare aliquid tripliciter dicitur. 304.2.13
Participans cum excommunicato si non desistat monitus, est 300.1.10
excommunicandus.
Participatio cum excommunicatis, multipliciter sic. 300.3.5
Participatio cum excommunicatis in aliquibus casibus a iure 300.3.5
permittitur.
Participans cu excommunicato i diuinis peccat mortaliter. ibi. 4.8
Participans cum excommunicato in aliis quam diuinis effren- 300.3.5
tate, peccat mortaliter.
Participatio cum excommunicatis in aliquibus casibus parti- 300.3.5
cularibus permittitur.
Particulare dupliciter capitur. 82.3.4.5
Paruuli nati fuissent in primo statu. 140.2.2
Paruulus non est differendus baptizandus. 259.3.5
Paruuli

Parvuli infidelium baptisati inuitis parentibus, an suscipiant verum effectum baptismi, opinioniones duae. 260.2.4
Parvulus sufficit voluntas aliena inter precatias suas ad suscipiendum baptismum. 260.3.11
Parvulus patris fidelis potest baptisari licet patre inuito, quando abicitur paterna potestate, non sic autem de filio infidelis liberi. eodem.4.14
Parvuli occisi pro Christo inuitis parentibus fuerunt saluati, sicut & modo saluarentur casu simili contingente. ibidem.15
Parvuli in peccato originali decedentes de carentia visionis non tristantur. 348.1.11.12
Parvuli non cognoscunt se privatos beatitudine propter culpam suam, licet bene alios. ibidem.
Parsio precedens potest se habere dupliciter ad principium actionis sequentis. 38.4.11
Parsio naturalis corruptae partis fuisse in Adam. 140.1.3
Parsio pueniens ex dolore sensitivo non fuit in priore statu. 140.2.4
Parsio aliqua est animalis, alia naturalis quae est triplex, & quid sint. 207.1.5
Parsio ut est motus appetitus sensitivi fuit in Christo. ibid.4.7
Parsio pro motu appetitus sensitivi aliter fuit in Christo, quam in nobis. 207.1.7. & 3.8
Parsiones Christi magis fuerunt proparsiones, quam passiones. ib.3
Parsio Christi liberavit ab omni peccato quo ad sufficientiam, sed non quo ad efficaciam. 211.3.9.10
Parsio Christi credita remisit peccata patrum. eodem.4.13
Parsio potest capi dupliciter. 140.1.3
Parsium pure non se habet ad verum liber. 147.2.2.6
Parsio Christi efficacius delet peccatum originale, quam actus noster peccatum actuale. 296.1.8
Parsionis Christi meritum non fuit plene in Christo remuneratum, sicut merita aliorum sanctorum in seipsis. 304.4.8
Parsio Christi an possit eadem numero reproduci eius subiecto. 339.4.27
Parsibile dicitur quod potest transmutari a dispositione conuenientiae ad dispositionem contrariam naturae. 342.4.9
Parsionis modus aliquando fit naturaliter, aliquando per modum intentionalem. 347.1.6
Pater non genuit filium necessitate coactionis probatur. 26.1.5
Pater nullo modo concedi debet prior filio. 28.4.38.39
Pater & filius sunt plures aeterni, an haec sit concedenda. 35.2.5
Pateris potentia non minuitur per generationem filij. 36.1.6
Pater spiritui sancto non tantum communicat de actibus notionabilibus sicut filio. 36.4.10
Pater esse prior filio origine est intelligibile & falsum. 39.1.15
Patrem & filium & spiritum sanctum esse vnam essentiam tantummodo collectiue dixit Ioaquin. 41.3.29
Paternitas & communis spiratio secundum Durandum sunt relationes in patre distinctae realiter. ibidem.
Pater quare dicitur operari per filium. 132.2.2
Pater & filius plures spiratores, non tamen plures creatores dicuntur. 71.2.8.9
Patri appropriatur potentia, aeternitas, veritas, & ista prepositio ex quo importat habitudinem causae efficientis, 74.4.5.6.7
Pater dicit se, & alia verbo, sicut diligit se & alia spiritu sancto. 75.2.7.8
Pater diligit seipsum, filium, nos spiritu sancto, id est, amore essentiali, qui appropriatur spiritui sancto. 75.4.15
Pater dicit se & alia verbo, id est, notitia essentiali quae attribuitur verbo. ibidem.
Pater & filius diligunt se spiritu sancto. 75.1.2. & 2.4
Pater non est sapiens sapientia genita. ibidem.2
Pater est sapiens, conceditur tamen per appropriationem. 75.4.15
Paternitas est relatio ab Aug. non admittitur. 77.3.35
Paternitas aut alia relatio non debet subsistere sub ly res distributo per ly omnis. ibidem.
Paternitas aut alia relatio non comprehenditur sub ly id vel quod vel res etiam si distribuatur. ibidem.
Pater & filij vna spiratio numero spirat spiritum sanctum. 11.3.13
Pater & filius non communicant in eadem poena sensus. 161.1.7
Pater misit filium in tempore plenitudinis gratiae. 181.1.2
Patribus veteris testamenti quid necesse erat credere. 223.2.2
Pater carnalis & spiritalis dant tria scilicet esse, nutrimentum, & eruditionem. 336.3.13
Patres in limbo ante Christi mortem non affligebantur quod retardarentur a divina visione. 349.2.2
Patendi principium non est materia sola, sed compositum ex ea & forma. 342.4.8.9
Paulus post raptum non habuit expressam cognitionem essentiae diuinae sed solum quod esset recordabatur se vidisse deum. 7.1.19
Paulus in raptu non fuit mortuus, sed solum abstractus ab visu

sensum. 231.4.13
Paulus in raptu quomodo potest habuisse fidem. ibid.13
Paulus an iuste reprehendit Petrum observantem legalia. 233.1.8
Paulus Petrum coram omnibus reprehendit, quia coram omnibus peccauit. 303.3.8
Peccatum quoddam est omisitiois, & aliud commissiois. 164.1.3
Peccatum angelorum & primorum hominum est materia secundum sententiarum. 107.1.1
Peccatum hominis remedium fuit per gratiam, ideo incidit taliter de gratia determinat. ibidem.
Peccatum originale prouenit ex contractione carnis. 122.2.13
Peccatum fuit appetendo verum bonum, sed fuit sine debitis circumstantiis. 122.1.5
Peccatum primi angeli fuit causa prior natura peccatis aliorum angelorum, & magis culpabile. 123.1.4
Peccatum in electione praedit ratione defectus in ratione. 123.4.5
Peccatum non existente in ratione non est in voluntate, quod dupliciter patet. ibidem.
Peccare non dicit naturam, sed naturae defectum. 124.1.9
Peccare posse non est libertatis secundum Anselmum. ibidem.
Peccatum statim post formationem mulieris secutum est. 140.2.2
Peccatum potest comparari alteri peccato dupliciter. 142.4.4
Peccatum primorum parentum comparatum ad aliud de specie sua fuit grauissimum, non autem ad aliud alterius speciei. ibi.5
Peccatum est grauius quod per se plura bona amittit. ibi.6
Peccatum Adae formaliter non ademit iustitiam originalem. ibi.
Peccatum primi parentis punitum est maxima poena damni. ibi.7
Peccatum veniale non potuit esse cum iustitia originali. 143.1.4
Peccatum veniale non potuit esse primum peccatum Adae. ibi.5
Peccatum veniale dupliciter est in nobis. ibidem.
Peccatum mortale plus opponitur integritati primi status quam veniale. ibidem.6
Peccatum primum in primo parente fuit superbia. 143.1.5
Peccatis electio dependet ex intellectu. 148.2.20
Peccatum est denotio ab aliena lege recta. 140.1.7
Peccatum mortale dicitur quod poena mortis punitur. ibidem.
Peccatum veniale dicitur quod est dignum venia. ibidem.
Peccatum mortale non est in sensuualitate secundum se, sed solum veniale. 149.1.9
Peccatum veniale simpliciter est peccatum. 149.4.11
Peccatum mortale non potest esse in portione inferiori. 149.1.9
Peccatum veniale est duplex. 154.2.8
Peccata mortalia sunt duplicia. ibidem.3.10
Peccata mortalia contraria iuri naturali sine gratia in reatu potest homo vitare, licet non illa quae sunt contra ius supernaturale. ibi.
Peccata supernaturalia sunt ea quae sunt contra susceptionem Eucharistiae, non possunt vitari sine gratia. 154.3.11.12
Peccatum Adae non solum in nos per imitationem trahit. 156.1.2
Peccatum originale esse in nobis probatur multis auctoritatibus. 157.2.8
Peccatum est voluntarium in paruulo in originali principio. ibidem. & sequenti per totum.
Peccatum originale vel est carentia iustitiae originalis vel rebellio virium sensuualium ad rationem, vel est mortalitas corporis aut passibilitas. 157.3.14.15
Peccatum originale est carentia iustitiae originalis cum debito habendi eam, & dignitate carenti ea. 157.3.14.15
Peccatum remitti est ipsum non imputari ad poenam. 159.4.5
Peccatum originale fuisse in voluntate, & non in essentia animae. ibidem.2.5
Peccatum est in carne ratione infectionis animae. 158.4.4
Peccata originalia non sunt plura in vno & eodem. ibid.
Peccatum originale quodammodo dicitur peccatum naturae. ibi.
Peccatum originale in baptismo ratione diminutionis concupiscentiae auferitur & reatus. ibid.4.4
Peccatum originale per traditionem carnis inducitur. ibi.3.2
Peccatum originale contrahitur ex vniione animae ad carnem. ibi.
Peccatum originale non potest vitari, est etiam necessarium. ibi.4.4
Peccatum originale secundum aliquos fit ex vniione animae ad carnem ratione infectionis, quorum opinio reprobatur. ibi.4.4.5.6
Peccatum originale traducitur per hoc quod natura non potest communicare illam iustitiam originalem qua carebat. 159.1.9
Peccatum remittitur, vel quo ad offensam, vel poenam vel culpam. ibi.4.5
Peccatum originale non contrahitur ratione reatus. 160.1.4
Peccata parentum visitantur in filiis, si imitentur patres. ibi.4.1
Peccata parentum redundare in filios, potest dupliciter intelligi. ibidem.161.1.1
Peccatum patris non transit in filios quo ad culpam actuale. ibid.4
Peccatum originale proximorum parentum non redundat in filium. ibi.5
Peccatum originale in quolibet est vnum, sicut reatus. ibid.2.4
Peccatum potest comparari ad multa. 163.4.4
Peccatum comparatum ad suum oppositum, ipsum omnino auferit, non

non autem si comparatur ad subiectum. ibidem.
Peccatum secundum aliquos non potest corrumpere totalem habitum ad bonum, licet possit minuire, quorum opinio reprobatur. ibi.5
Peccatum dupliciter diffinitur secundum Augustinum. 164.1.2
Peccatum secundum Ambrosium est preparatio legis diuinae & ceteris.
Peccatum quodlibet est voluntarium, hoc est in potestate voluntatis. 172.4.3
Peccatum aliquid est voluntarium, quia est subiectum in voluntate. ibidem.
Peccatum consistit in actu exteriori prout comparatur ad principium immediatum eliciens, sed culpa non potest esse in actu exteriori secundum se. 164.2.4
Peccatum quo ad actum potest esse causa finalis efficiens & materialis alterius peccati. 165.2.5
Peccatum omisitiois est solus defectus in commissione est defectus & actus. ibidem.
Peccatum quo ad defectum de per accidens est causa alterius. ibi.
Peccatum in quantum peccatum non est causa alterius. ibid.2.7
Peccatum non est poena peccati per se loquendo. ibid.2.3
Peccatum potest esse poena peccati concomitantiae. ibid.4
Peccare an possit deo attribui. 95.3.3
Peccatum factum in ignorantia est quodammodo voluntarium. 172.4.4
Peccata omnia simul non sunt curabilia, licet quodlibet per se sit curabile. ibidem.
Peccatum quodlibet potest ex superbia & cupiditate oriri. 173.4.2
Peccatum diuiditur secundum radices. ibidem.
Peccatorum quoddam est ex timore male humiliante, quoddam ex cupiditate. ibidem.
Peccatorum quoddam ore est, quoddam mente. ibidem.
Peccatum per se est in se, vel in deum. ibidem.
Peccatum est quoddam peccatum, quod est delictum. ibid.
Peccata mortalia sunt septem quae significant septem populos electos de terra promissionis. ibidem.
Peccata ex superbia oriuntur. ibidem.
Peccatum in homine post actum remanet in reatu. ibidem.
Peccatum est voluntarium. 172.2.2
Peccatum transire potest dupliciter intelligi. 174.1.3
Peccatum remitti est ipsum non imputari ad poenam. ibid.
Peccatum est causa reatus, quia inducit defectum iustitiae. ibid.1.5
Peccatum potest multipliciter oriri. ibid.2.6
Peccatum non quodlibet nascitur ex superbia. 174.3.10
Peccatum aliquid contingit dupliciter. ibid.4.4
Peccata capitalia sunt septem, quorum sufficiencia patet. ibid.
Peccatum alio & alio modo dicitur radix & caput. 175.1.6
Peccatum diuisio in mortale & veniale est diuisio aliquotus terminum in sua aequiuocata, secundum aliquos, sic quod veniale non est peccatum, quorum opinio reprobatur. 175.1.6.7
Peccatum veniale inuenitur in actibus deliberatis. ibid.7
Peccatum veniale dicitur de quo venia facile habetur, quod tripliciter intelligitur. 175.2.10
Peccatum veniale non differt a mortali per hoc quod fit per ignorantiam, vel per aliquid peccatum superueniens. ibid.
Peccatum mortale dicitur quod auferit principium vitae spiritualis. ibi.11
Peccatum veniale est contra legem & non praeiur. ibid.12
Peccata quae sunt in iniuria proximi & sub sunt mortalia. 175.2.11
Peccata quae non sunt contraria dilectioni dei aut proximi, nec tollunt ordinem debite subiectionis ad deum, etiam sunt ex genere venialia. ibidem.
Peccatum quodlibet est contra legem dei naturalem vel inspiratam, vel ab eis deriuatam. 175.2.12
Peccatum mortale & veniale differunt per poenas sensus. 175.4.6
Peccata possunt comparari ad grauitatem tripliciter. ibid.5
Peccata quibuslibet modis comparantur non sunt aequae grauitas. ibi.
Peccatum est priuatio debite reuerentiae in actu. ibid.
Peccatum mortale priuat reuerentiam debite subiectionis ad deum non autem veniale. ibidem.
Peccatum mortale dicitur quod ex genere suo repugnat dilectioni dei super omnia. 175.2.11
Peccatum grauius ex habitu quae, quae ex ignorantia vel metu. 176.1.7
Peccatum eiusdem speciei cum alio est eo grauius ratione intentionis. ibidem.
Peccatum est grauius quod corrumpit plures bonas circumstantias. ibi.
Peccatum mortale natum est remouere ordinem subiectionis ad deum. ibid.9
Peccatum in spiritum sanctum est grauissimum. ibid.2.2
Peccatum in spiritum sanctum quae sunt. ibidem.
Peccatum in spiritum sanctum dicitur irremissibile secundum aliquos, quia vix aut raro remittitur, licet alij dicant finale impoenitentiam esse de essentia. ibidem.
Peccatum in spiritum sanctum aliquando dicit finale impoenitentia quae est contra remissionem peccatorum quae attribuitur spiritui sancto quare dicitur, scilicet peccatum in spiritum sanctum, 176.3.7

Peccans ex infirmitate dicitur peccare in patre, & ex ignorantia in filium, & ex malitia in spiritum sanctum. ibidem.
Peccare ex malitia quis dicitur dupliciter. ibidem.
Peccare contemnendo remedia peccati est peccare in spiritum sanctum. ibidem.
Peccare in spiritum sanctum dicitur alio modo fieri contra eius bonitatem aut virtutem. 176.2.2
Peccatum in spiritum est blasphemia prolata in spiritu sancto, prout spiritus cuiuslibet personae conuenit in diuinis. ibid.3.6
Peccatum in spiritum sanctum ex malitia sex habet species. ibi.3
Peccare contingit dupliciter contra spiritum sanctum accipiendum spiritum sanctum personaliter. ibid.4.11
Peccatum in spiritum sanctum est ad mortem prout secludit vitam ad vitam. ibidem.
Peccatum in spiritum sanctum includens finale impoenitentiam est simpliciter irremissibile. 177.1.4
Peccatum in spiritum sanctum ex malitia vel in personas est irremissibile, quia non habet aptitudinem remittendi. ibi. & ibi.7
Peccatum est irremissibile cum causa aggrauata. ibid.5
Peccator ex electione est impoenitens. ibidem.
Peccatum in spiritum sanctum ex pellit remedia medicinae. ibid.6
Peccare non posse conuenire supposito Christi quouis modo ostenditur. 102.1.5.6
Peccatum dicit defectum naturae. 124.1.9
Peccatum mortale deletur formaliter per gratiam. 211.2.5.6
Peccatum & gratiam omnino opponi sicut habitus, & principio probatur quatuor rationibus. ibid.6
Peccatum aequale & gratia opponuntur concomitantiae. ibid.7
Peccatum actuale tria dicit. ibidem.
Peccatum originale & veniale duo dicunt. ibidem.
Peccata remittuntur quo ad culpam per passionem Christi, quia passio inclinat ad delectationem eorum. 211.3.2
Peccatum nostrum obligauit nos deo & diabolo. 212.1.3
Peccatum quodlibet acquiritur per aliquem actum secundum aliquos qui improbantur. 235.1.6
Peccatum post baptismum commissum deletur per contritionem fictionis in illo qui fuit baptismum susceperat. 259.2.9
Peccator coactus de peccato sumens Eucharistiam peccat mortaliter. 270.3.7
Peccator quomodo debet discutere conscientiam antequam veniat ad Eucharistiam sumendam. ibid.7.8
Peccator confusus de peccato Eucharistiam sumens multum grauitur peccat. ibidem.9
Peccator non peccat videndo Eucharistiam licet bene gustando, & quare. eod.4.12
Peccatori occulto sacerdos tenetur dare Eucharistiam, si peccat in publico. 270.4.5. & 271.1.6.7.8
Peccatum commissum in Christum sub propria forma grauius est quam peccatum sub specie sacramentali. 270.3.10
Peccatum veniale remittitur per suspensionem Eucharistiae. 279.3.5
Peccata non sunt connexa ad invicem quantum ad commissionem, licet bene quantum ad remissionem. 268.2.12
Peccata quae non habent connexionem inter se ex aliqua parte sui possunt remitti vnum sine altero, non autem contra. 290.3.24
Peccatum mortale neque veniale opponuntur formaliter, neque charitati, neque eius feruori. 290.4.9
Peccatum mortale tria comprehendit, scilicet deordinationem actus, priuationem gratiae, & reatum poenae. 292.2.3
Peccatum mortale essentialiter consistit in voluntaria actus deordinatione, & duobus concomitantibus. 295.1.14
Peccator nullo modo dispensari potest, quin teneatur ad confessionem. 297.1.9
Peccata omnia vni & eisdem esse consistenda putantur. 298.1.6.7
Peccatum mortale complectitur deordinationem actus, carentiam gratiae, reatum poenae. 299.2.6
Peccatores a deo puniuntur dupliciter. ibid.4.5
Peccator non potest per alium poenitentiam facere si potens sit nisi interueniente sacerdotis auctoritate. 304.2.5
Peccatum etiam veniale secundum aliquos qui improbantur non potest deleri post hanc vitam. 306.2.4
Peccatum quomodo remittitur quo ad culpam. ibid.5
Peccatum mortale post hanc vitam non potest remitti, neque veniale iunctum mortali. ibid.3.6
Peccare facilius est quam resurgere quam diu liberum arbitrium nostrum flexibile est ad vnum quae. ibid.7
Peccata dimissa per poenitentiam non possunt redire quo ad culpam licet aliquo modo quo ad poenam damni & sensus. 308.1.5.6.8
Peccatori recidivanti debetur maior poena propter ingratitude. ibid.8
Peccatum sequens poenitentiam reductit hominem in similem captiuitatem sicut prius. ibid.8
Peccatum non heredit per sequeas peccatum, sicut opera mortis heredita

scata per actum bonum. ibidem.9
Peccatum minus quandoque plus habetur horrore quam maius. 325.4.11
Peccato grauiori poena acerbius correspondet secundum acerbitatem. 351.4.6
Peccata & merita vniuersi iudicandi quomodo cognoscuntur ab omnibus opinionibus dicitur. 353.1.6
Peccatu cuiuslibet iudicandi reuocabit deus ad memoria. ibi.8
Pecunia accipitur ab absolute ab excommunicatione in poenam delinquentis. 315.2.14
Pecunia in contractu accipitur quasi mensura aliarum rerum, ideo error circa eam non impedit contractum. 221.3.11
Poena est per subtractionem alicuius perfectionis debita vel habitus. 220.4.7
Poena essentialis demonis non potest augeri, licet accidentialis. 124.2.9
Poena debita peccato originali est duplex. 159.4.7
Poena debita peccato originali quae concernit gratiam & gloriam baptismi tollitur, licet non tollatur illa quae concernit vires inferiores. 159.4.7 & sequen.
Poena damni non proportionatur culpa, licet proportionetur ei poena sensus. 142.4.7
Poena debita originali peccato est a deo. 160.1.4
Poena damni est duplex. 161.1.7
Poena debita filio pro parentibus est vindicta culpa. ibidem.
Poena est duplex, sensus & damni. ibidem.
Poena & meritum idem potest esse dupliciter. 165.2.4
Poena est in nobis ratione culpae. ibidem.31
Poena non semper est in nobis ratione culpae nostrae. ibid.4
Poena Christi habuit ordinem ad culpam nostram. ibid.3.6
Poena temporalis commutata ab aeterna remanens post peccatum potest dici quidam reatus. 174.1.3
Poena aeterna debetur peccato mortali, & non veniali. 175.3.5
Poenam sustinet frequenter qui culpam non commisit. 206.4.9
Poenam infernale & quilibet alia posse minui intelligendum est, vel per remissionem, vel per fornicationem subiecti. 284.4.4
Poena inferni debita alicui nullo modo minuitur per bona opera facta in peccato. ibidem.6
Poena inferni quae deberetur, minuitur per opera bona in peccato facta. ibidem.
Poena aliquid ex conditione operis, & aliquid ex conditione operantis reperitur. 287.1.7
Poena ex conditione operis, quanto magis est poena, tanto magis est satisfactoria. ibidem.
Poena a sacerdote iniuncta si non sit poena pro peccato debita condigna, non liberat poenitentem, quin residuum soluat in purgatorio. 304.1.6
Poena in confessione taxatur propter duo. 303.4.5
Poena maior pro maiori culpa semper est imponenda, quantum requiritur ad soluendum debitum. 303.4.5
Poena peccato debita tripliciter potest remitti. 304.3.5
Poena peccati venialis proportionem habet cum poena debita mortali quo ad intentionem. 306.4.5
Poena damnatorum illis debetur secundum iustitiam proprie dictam, non sic praemium iustorum. 352.2.10
Poenam totalem damnatorum nullus docere posset, nisi ei reuelaretur. 348.2.15
Poenam aeternam esse infinitam potest intelligi secundum intentionem vel durationem. 351.4.4
Poenam esse infinitam secundum acerbitatem vel intentionem non est possibile. ibidem.
Poena infinita intentione ubi posset dari, non infligeretur pro peccato mortali. ibidem.
Poenam infinitam secundum extensionem dari pro peccato mortali est iustum. 351.4.5
Poena quantum ad institutionem sunt ad correctionem illius cui infligitur vel aliorum, & non ad finale exterminationem. 351.4.7
Poena vermis est in damnatis praeter poenam ignis, ac quacun- que aliam poenam corporalem. 363.1.6
Poena corporales plures erunt in inferno praeter poenam ignis. 363.2.7
Poena damnatorum erunt in duplici genere. ibidem.
Poena vermis in damnatis simpliciter est maior quacun- que poena corporali. ibidem.2.9
Poena ignis in damnatis est maxima inter poenas corporales. ibi.10
Poenarum damnatorum varietas non praestat refrigerium, sed supplicium propter subitam mutationem. ibidem.
Poena purgatorij ordinatur ad purgandum, ac inferni ad puniendum, ideo per ignem conuenienter fit. ibidem.3.11
Poena esse eligibilis est, quam non esse secundum aliquos prouenit ratione duplici quae improbantur. ibidem.3.7.8
Poenitentia restituit omnia quae sunt de necessitate salutis. 231.2.8
Poenitentia licet viuificet opera mortificata, non tamen gra-

Periurium est duplex, nota quando est peccatum mortale, quando non. 246.4.5.6
Periurium an sit grauius peccato homicidij, duae opinionones. ibi.7.8
Periurium non ex eo dicitur mortale peccatum, quod per ipsum quis infametur. 247.1.12
Permanetia rei est prior vnitatem, quam variata variatur vnitatem. 338.3.15
Permanetia eadem numero non potest reparari reprobat. 339.2.17
Permissio dupliciter capitur. 103.1.8
Perisappropriatur filio. 74.4.9
Per, praepositionem notare habitudinem principij potest intelligi dupliciter. 40.1.5
Per, potest denominare principium intellectuum, vel subiecti praepositionem. 118.4.6
Perpetuum a parte ante, secundum Aristotelem est perpetuum a parte post. 139.3.8
Personas distinguunt diuinas relationibus originis probat. 24.1.6
Personam diuinam principiare non dicitur in principiante aliquam perfectionem supra non principiantem. 28.4.29
Personarum diuinarum pluralitas non potest probari, neque numerus demonstrari & efficaciter. 36.1.4
Personarum numerus in diuinis quomodo potest probari. ibi.
Persona habens plures proprietates, non per vnam solam distinguuntur. 37.3.22
Persona secundum Boetium est rationalis natura indiuidua substantia. 60.2.4.5
Personarum distinctio est realis. 74.4.6
Persona nomen dicitur analogice de deo, & creaturis. 63.2.8.9
Persona dicitur quid constitutum ex essentia, & proprietate relatiua. 78.2.5
Persona diuina est quod constituitur ex essentia & relatione. 69.4.4
Persona ratione relationis differt ab essentia aliquo modo realiter. ibidem.
Personas tres esse vnius essentiae verè & coeque dicitur. 80.1.3
Persona diuina producit aliam non a causa nec propter aliquem finem praestitutum. 80.3.7
Personae tres assumens eandem naturam sunt vnus homo. 183.3.20
Persona vna assumens tres humanitates est tres homines. ibid.
Persona diuina non assumptis personam creatam, sed solum naturam. 291.3.7
Persona solum de natura intellectuali dicitur. 116.2.4
Persona quid dicitur. 199.3.10
Petens carnis debitum a muliere diebus exclusis ad minus peccat venialiter. 140.4.7
Petrus & Magdalena non tenebantur ad confessionem, cum solum ante Christi passionem peccauerunt. 296.1.10
Petrus peccat Ananiae publicauit in iustis spiritibus, & ad aliorum terrorem equum incorrigibile sibi morte infligit. 303.3.8
Planeta est de natura sphaera. 124.2.4
Planetae sunt quodque propinquiores nobis, quandoque remotiores. ibidem.6
Planeta in episcopis dicitur quandoque retrogradus, quandoque directus, &c. ibidem.
Planeta potest moueri ab alio motu quam circulari, licet non habeat alium motum. ibid.9
Planetae & orbis habent diuersos motus. ibidem.
Planetae & aliorum sphaerae non differunt specie. ibid.4
Plura Plato posuit ab aeterno, increata, nec coeclit rerum creationem, sed potius ex materia factam. 107.2.2
Pluralitas in rebus accedentibus ad primam causam est minor, quam in aliis. 118.2.13
Pluralitas deformitatum quarum vna non est alia, includit multa peccata. 143.3.4
Plus & minus, maius & minus non conueniunt infinito. 86.3.16.17.20
Portio anima duplex. 148.3.4.5
Portio inferior data est in subsidium superioris. ibid.4.2
Portio superior & inferior non sunt diuersae potentiae. 148.3.4.5
Possibile maius non semper arguit possibile minus. 16.2.19
Possibile generare non est posse quid, sed ad aliquid. 57.4.18
Possibile non mori potest capere dupliciter. 139.4.5
Possibile peccare non essentiale libero arbitrio. 177.4.12
Possibile maius perfectius est, quam possibile minus, si minus includatur in maiori. 265.4.14
Possibile dicitur dupliciter. 95.4.9
Positio differunt, vltra, intra, sub, supra, &c. solum dicitur respectu corporum. 87.1.17
Positum semper supponit suum prius. 69.2.6
Potentia partis sensitiuae & vegetatiuae realiter inter se differunt. 15.1.8
Potentia generatiua & nutritiua sunt idè essentialiter. 20.3.18
Potentia augmentatiua absolute non est potentia animae. ibid.19
Potentia augmentatiua in animatis est eadem cum nutritiua. ibid.

Potentia sensitiua tam interiores quam exteriores se habent ad actus suos passiuè, passione quae est receptio. 20.4.20
Potentia animae non addunt aliquid super essentiam animae. ibi.2.3
Potentia animae differre realiter ab essentia probatur. ibid.2.4
Potentia sensitiua non est totale principium sentiendi. 21.2.3.4
Potentia quid. ibid.35
Potentia creandi primo conuenit ratio principij. 70.2.9.10
Potentia attribuitur patri. 78.3.2
Potentia dei quomodo est causa rerum. 83.3.4.8
Potentia ad opposita an sit in deo respectu omnium suorum actuum. 90.4.6
Potentia habuit deus ab aeterno circa omne possibile. 108.1.11
Potentia diuiditur in actiuam & passiuam. 95.2.4
Potentia passiuam quid sit. ibid.5.
Potentia actiua est in deo, non autem passiuam. ibid.5. & 6.
Potentia passiuam non est in deo. ibid.6.
Potentia actiua est in deo solum respectu transcendentium in re alia. ibid.
Potentia non contenta actui, an sit imperfecta. 95.3.7
Potentia an sit minus perfecta quam actus. ibid.8
Potentia dei non se extendit ad omnia possibile. 96.3.14.15
Potentia dei sub ratione potentiae potest dici probabiliter non esse infinita, sicut dicimus de ideis. 99.1.8
Potentia dei an excedat à dei scientia. 96.4.11
Potentia diuina extendit se ad omne illud quod non implicat contradictionem. 95.4.10
Potentia supponit obiectum. ibid.3.8
Potentia intellectiua angeli est eadem cum essentia. 118.3.4
Potentiam intellectiua animae distingui ab essentia conueniuntur ex duobus. ibidem.
Potentia est duplex quaedam ad actum primum, & quaedam ad actum secundum. 110.2.4
Potentia habens aliam, & aliam habitudinem ad aliud, & aliud obiectum, tunc sortitur diuersa nomina. 145.4.7
Potentia illa est magis libera, per quam habemus principalem donum. 148.1.16.17
Potentia pure passiuam respectu determinationis ad actum dummodo sit acta respectu exercitij actus est libera. ibidem.
Potentia alia ab intellectu redit ex vno in aliud passiuè. 167.2.5
Potentia in quantum naturalis bona est, in quantum inordinata est mala. 168.2.2
Potentia per habitum determinatur. 224.3.5
Potentia peccandi duo includit. 177.2.5
Potentia peccandi prout est principians actum est à deo, licet quo ad defectibilitatem non sit à deo. ibidem.
Potentia desciendi in eligendo est à deo. 177.4.10
Potentia coniuncta actui est perfectior in bonis, quam potentia separata non autem in malis. ibid.11
Potentia moriendi non fuit ligata. 189.2.11
Potentia aliquando determinatur actus, aliquando verò indeterminatur. 218.4.5
Potentia quae nihil potest pati, nobilior est illa quae potest pati. 343.2.18
Potentia superior necessatur aliquando ab inferiori constituitur. 362.2.12
Potestas quilibet à deo est, siue sit bona siue mala. 177.2.5
Potestas superior & inferior possunt se habere dupliciter. 179.2.4
Potestas inferior totaliter dependens à superiore tenetur omnino superiori obedire. ibidem.
Potestas omnis data est Christo in quantum deus est. 206.1.10
Potestas respectu effectus sacramentorum est triplex, scilicet auctoritatis, excellentiae, & ministerij. 262.3.4
Potestas auctoritatis non comperit Christo, secundum quod homo est. ibid.4
Potestas excellentiae Christi consistit in quatuor. ibid.5
Potestas auctoritatis dimittendi peccata conuenit Christo, in quantum deus est, & excellentiae in quantum homo. ibid.6
Potentia auctoritatis dimittendi peccata Christi non potuit homini communicare, licet bene excellentiae, licet non deum. ibi.4
Potestas simplicis ministerij fuit à Christo hominibus communicata. 262.4.6
Potestas audiendi confessiones introducta est in utilitate plebis, & honorem dei. 297.1.9
Potestas remittendi peccata quo ad culpam, vel poenam est clauis. 299.1.5
Potestas alia est iurisdictionis, alia consecrationis. 312.4.4
Potestas consecrationis, vel ordinis sacerdotalis, an aliqua maior sit in ecclesia, opitret. 313.1.6.7. & sequ.
Praxis est operatio. 9.2.5
Praecipere an possit deus aliquid quod non vult. 103.3.7
Praecepti interpretatio quid sit. 104.3.6
Praeceptorum interpretatio ad quem pertinet. ibidem.
Praecipiens aliquid aliquando vult quod praecipitur, aliquando id pro

pro quo praecipitur. 103.3.6
Preceptorum quaedam sunt affirmativa, quaedam negativa, 104.2.7
Praecepta decalogi an sint dispensabilia. 104.3.11.12. & ibidem.
4.16. & sequent.

Processus in infinitum in perfectionibus specificis, an sit possi-
bilis. 99.1.4.5.6.7. & 2.13. & sequent.
Procreatio puerorum fuisset in vtroque in primis parentibus. 141.2.4
Producta processu temporis a principio producta sunt secundum
rationes feminales. 139.4.4
Productio filij in diuinis per actum intellectus, & spiritum sanctum
per actum voluntatis dupliciter potest intelligi. 26.3.6
Productio diuinarij personarum dupliciter consideratur. 26.4.5
Productio rei quae non habet aliquid melius se, non est pro-
prietas. 80.3.7
Productio aut actio respectu diuinorum & creaturarum non
dicitur vniocce. 139.1.14
Productio extra rationes feminales dicitur creati. 139.1.14
Professio religionis semper fit per verba de praesenti. 318.1.8
Prohibita sunt aliqua mala. 104.3.9
Prohibitio differt a cohibitione. 248.3.5
Proles patris fidelis & matris infidelis debet dari parenti fide-
li, & si fit doli capax sequatur quam partem voluerit. 332.4.18
Promissio diuina non importat obligationem. 84.4.21
Promissio facta in manu alienius praetati, obligat ad superio-
rem illius praetati, ad quo eius potestas dependet. 179.4.11
Pronitas lunata ex corruptione naturae per peccatum originale
est causa peccati. 103.3.24
Prophecia donum est commune bonis & malis. 4.2.47
Propinquus minus bonus plus est diligendus quam extraneus
magis bonus. 226.3.5.6.7
Proprio eadem partium vniuersi an requiratur ad bonita-
tem partium vniuersi. 100.1.12
Proprio an possit meliorari. 100.2.16
Proprio nulla est inter ens & non ens, inter positum & prius.
130.4.31
Proprio in iustitia distributiva debet attendi secundum pro-
portionem personarum accipientium. 152.4.6
Proprio per se nota cui assentitur absque hoc quod probetur
per aliam propositionem notiore. 18.1.13
Proposio per se nota dupliciter dicitur. ibidem.10
Proposio per se nota quod ad nos quam statim quilibet appro-
bat, nec potest mente contradicere. ibidem.11
Proposio negatiua vera, habet aliquam affirmatiuam veram
priorem. 59.4.5
Propositiones intelligendae sunt in sensu in quo sunt, non quem
primo aspectu faciunt. 74.3.4
Proposio de praeterito vera nullam habuit de praesenti veram
in duobus casibus. 214.3.8
Proprius sacerdos potest absolueri a sententia minoris excom-
municationis. 300.2.7
Proprietates quae sunt in diuinis personis, sunt ipsae personae,
hac essentia diuina. 76.1.2
Proprietates esse in diuinis personis, & tamen non esse ipsas di-
uinas personas asseritur ab aliquibus. ibidem.
Proprietates corporalis sequens totam speciem transfunditur a
parente in prolem, nisi sit donum dei. 141.4.6
Proprietates naturae humanae praedicantur de deo denomina-
tione. 184.4.6
Proprietates magis alicui conueniens interdum facilius separa-
tur quam minus proprium. 193.2.19
Proprietates naturae humanae praedicantur de supposito diuino
& e contra, nisi dicatur praecisionem. 201.1.12
Proprium quid sit. 29.3.4
Prouidentia consistit in ratione collationis eorum quae necessaria sunt
cuiuslibet creaturae ad operationem pro consecutione finis. 92.1.5
Prouidentia dei respectu totius vniuersi est sicut prouidentia
ducis respectu exercitus, & patris, respectu domus. ibidem.
Prouidentia & prouidentia. ibidem.2.6
Prouidentia potest aliquid subesse dupliciter. ibidem.7
Prouidentia supponit dispositionem. ibidem.6
Prouidentia dei non est aequaliter de omnibus. 92.3.12
Prouidentia an debeat pmittere mala naturae, poenae, & culpe. ibi.14
Prouidentia dei specialis in praedestinatijs requiritur ad hoc
quod se ad gratiam praeparat. 155.2.7
Prouidentia humana non se extendit, nisi ad contingentes, sed
prouidentia dei bene se extendit ad res naturales, & quas di-
cimus necessarias. 92.3.13
Prouidentia habet connexionem cum virtutibus moralibus &
economis. 241.1.4.5. & 2.8.10
Psalmissatus non est ordo, est tamen officium. 241.1.5
Publicae honestatis iustitia quid sit. 335.1.4
Publicae honestatis iustitia habet gradus, sicut consanguinitatis
& afinitys, qui matrimonium impediunt. ibidem.
Pueri non baptizati ideo dolent de caritate visionis aeternae. ibi.3.4
Pueri non dolent de caritate visionis aeternae, quia non cogno-
scent eam. ibidem.6

Pueri in limbo carent lumine fidei, licet polleant ratione.
Pueri decedentes cum solo originali non pertinebant ad iudicium.
Pueri decedentes cum originali in die iudicij non cognoscunt se esse priuatos iustitia originali.
Pueri & si cognoscerent se esse priuatos visione aeterna, adhuc non tristerentur.
Pueri in limbo nesciunt causam suae damnationis.
Puer in limbo nolens videre deum non esset peruersus.
Puer in ventre non habet alium angelum custodem ab angelo matris.
Pueri non fuissent nati in perfecta quaeritate in primo statu.
Puer habuisset in principio de factis comitates vitae initiu.
Pueri nati fuissent perfecti quatuor cogruerant in illo tempore.
Pueri fuissent nati cum iustitia gratuita a deo gratis in fusa.
Puer natus in puris naturalibus sine gratia, & originali, careret visione aeterna quae illi non esset poena sed defectus.
Pueri infidelium in quo casu inuitis parentibus possunt ad sacramentum baptismi trahi.
Pueri infidelium seruatorum baptizati suscipiunt effectum, sed non infidelium liberorum.
Pueri apparitione facta circa Eucharistiam vni vel pluribus, quid faciendum.
Pueri, infirmi & pauperes non validi non tenentur ad ieiunia.
Puer non potest suscipere maiores ordines.
Puncta & lineae per se sunt termini quantitatis.
Qualitates sensibiles in re spirituali inueniri non possunt.
Qualitas elementaris quod agat in aliam, potest dupliciter intelligi.
Qualitas sensibilis non est genus ad colorem gratiae, ad alias qualitates, nisi circumlocutionum.
Qualitas Eucharistiae potest totaliter corrumpi naturaliter, non sic autem dicendum est de quantitate.
Quae species corrumpuntur in Eucharistia non annihilantur.
Qualitas potest habere continuitatem & diuisibilitatem dupliciter.
Quanta duo distincta deus non potest facere partibus eorum positione indistinctis.
Quantitas & albedo non potest esse in angelo, nec intellectus in lapide.
Quantitas informat substantiam & informatur a qualitate.
Quantitas materiae an sit res distincta ab existence ipsa.
Quantitas non exigit in materia extensionem per quam habeat diuersas partes quae subiciantur diuersis partibus ipsius quantitatis.
Quantitas infinita esset individuum vnius speciei, si esset.
Quantitatis partes sunt quantitas, & pars equi non est equus.
Quantitas non est causa pluralitatis individui uorum.
Quantitas discreta habet vnitatem pro mensura.
Quantitas secundum aliquos est principium individuationis substantiae separatae, si ipsae indiuiduantur, quorum opinio reprobat.
Quantitas non est de ratione intrinseca indiuiduationis.
Quantitas praecedens in subiecto transmutationis non est principium indiuiduationis.
Quantitas praecedens transmutationem est causa pluralitatis indiuiduorum.
Quantitas furti auget grauitatem peccati.
Quantitas grauitatis peccati, quaedam essentialis, alia est quae stat in eadem specie, quae sola de cogruitate est consideranda.
Quaternitate in diuinis loach in imponebat magistro sententiarum, quod diceret essentia nec generare, nec generari.
Quaternitatem relationum realium in diuinis non damnat concilium.
Quaternitas personarum condemnat in diuinis, sed non quaternitas relationum.
Qui non est mecum, contra me est.
Reatus originalis provenit a primo parente.
Radix transumptiua inuenitur in peccatis propter aliquam similitudinem.
Reatus est obligatio ad poenam aeternam & temporalem.
Reatus peccati manet post cessationem actus.
Reatus peccati dicitur transiens post peccati remissionem, & tunc non remanet.
Radix omnium malorum est amor inordinatus sui.
Radix secundaria omnium malorum est timor.
Rationi porius innitendum esse quam auctoritati in ceteris disciplinis a theologia.

Magistri Durandi de sancto Porciano

Rationem dimittens homo propter auctoritatem humanam incidit in insipientiam bestialem. ibidem.
Rationum pluralitas non potest sumi, nisi ex aliquo positivo. & non ex vno nisi ex comparatione ad plura. 16.2.21
Rationes aliquae contra articulum factae non possunt demonstrari solui. 3.4.40

Relationes personales sunt in personis sicut differentia in specie quam constituit, sed non personales, vt innascibilitas & spiratio communis sunt in personis aliquibus, sicut accidens in supposito. ibidem.2.7
Relationes non sunt per prius in essentia, quam in personis diuinitis nec secundum rem, nec secundum rationem. ibid.8

Decisionum super quatuor libros sententiarum, Index.

Respectus & modi existentiae sunt entia, quia sunt entis non formaliter concomitantiae vt accidentia absoluta, sed sunt entis quidditatis & formaliter. ibidem.
Resurrexerunt male erat solum meritum in natura lapsa. 145.3.2
Resurrectionem Christi fuisse factam tertia die fuit conuenientissimum. 216.1.7

Solui e secundum aliquos qui improbantur. ibidem.4.6.7
Sacerdos in casu necessitatis quilibet potest absolueret ex privilegio. 302.2.17
Sacerdos quilibet non potest quilibet peccatorē absolueret. ib.3.18.19
Sacerdos habet limatam potestatem in remissione culpae, & taxatione; & cetera. 304.1.6

Samaritani parabola declaratur. 248.2.2
Sanctificatio sabbati quantum ad aliquid morale, & quantum ad aliquid ceremoniale. 244.3.6
Sanctificatio est duplex, vna secundum legem communem & alia secundum dispensationem. 263.2.4
Sanctificatio per baptismum solum fit paruulo nato ex vtero, nota secundum quas partes. ibidem.
Sanctificatio pueri secundum spiritualem dispensationem potest fieri in vtero. ibidem.
Sanctificati in vtero egere baptismo, vt recipiat characterem. eo. 3.6
Satisfactio pro culpa debet fieri illi in quem culpa fuit commissa, vel alteri de voluntate eius. 287.3.8
Sancti tam maiores quam minores orandi sunt propter quinque rationes. 350.4.7
Sanguis Christi & corpus manent tandiu sub speciebus, quandiu ipse manent. 279.1.4
Sanguis Christi an & quomodo desinat esse sub speciebus per admisionem non vini, vel alterius liquoris. ibid. 6.7.8
Sanctorum intercessio quomodo nobis prodest. 350.4.7
Sancti sic nobis profunt quod impetrant pro nobis, licet non satisfaciunt. ibidem.
Sapientia dei supra est triplici lib. creature, scripture, & vni. 1.2
Sapientia appropriatur filio. 74.4.5.78.3.2
Sapientia essentialis patris & filij est vna. 75.1.2
Sapientia maior magis fuisse in vno quam in alio in statu nature integre. 178.1.7
Satisfacere non potest homo nisi per deo propter licet bene largi. 285.3.6
Satisfactio de peccato non fit per opus preceptorum adpletionem. eo. 4.8
Satisfacere potest homo pro mortali, non tamen potuit purus homo satisfacere pro originali. ibidem. 9
Satisfactio potest dupliciter accipi. eodem. 4.5
Satisfactio non potest fieri proprie de vno peccato sine alio ab illo qui pluribus est inuolutus. 289.1.6
Satisfactio potest fieri homini sine acquisitione gratie illius non tamen deo. ibidem. 9.2.12
Satisfactio quam homo debet deo facere, debet fieri per opera penalia. 217.2.4
Satisfactionis tres sunt partes, scilicet ieiunium, elemosyna & oratio. ibidem. 5
Satisfactio potest dici condigna dupliciter. 212.4.5
Satisfacere deo nemo potest secundum equalitatem quateris. ibid. 5.6
Satisfacere possumus deo secundum equalitatem quantitatis de congruo. 213.1.7
Satisfacere potuit pura creatura pro natura humana supposita dei ordinatione. ibidem. 8.9
Satisfacere tenetur homo pro peccato ad arbitrium sacerdotis, cum sibi non constet de sufficientia contritionis. 293.1.7
Satisfacere non potest vnus pro alio qui peccauit penitentia prestante remedium contra reciduum. 304.1.4
Satisfacere potest homo pro homine inter homines quo ad re debitam, & quo ad iniuriam si voluerit iudicis interueniat. eo. 2.9
Scandalum proximitati impedit repetitionem bonorum temporalium. 317.3.6
Scandalum Græcæ pedis offensionem vel ruinam significat. 331.1.5
Scandalum quid sit, & quo distinguitur in actiuum & passiuum. ibid.
Scandalum actiuum dupliciter fit. ibidem.
Scandalum passiuum nunquam est sine culpa scandalizantis, nec actiuum sine culpa scandalizantis. 331.1.6
Scandalum passiuum est quandoque sine culpa scandalizantis, & actiuum sine culpa scandalizati. ibidem.
Scandalum passiuum non est speciale peccatum, neque actiuum. ibid.
Scandalizans intendit alium corrumpere, sicut corripienti intendit alium emendare. ibidem. 7
Scandalum pharisæorum fuit tantum passiuum, cui non correpondebat in Christo aliquid scandalum actiuum. eod. 2.9
Scientiam & opinionem haberi de eadem re est omnium impossibile distinguendo eas per obiecta. 24.4.20
Scientiam & opinionem habere de eadem re est possibile distinguendo eas per media. 31.2.4
Scientia & fides que innititur auctoritati humane possunt simul stare. 34.3.6
Scientiam de diuinitate causari per miracula Christi, & Apostolorum opt. est aliquorum. 41.4.4
Scientiam non habuerunt apostoli, quod Christus esset deus propter miracula. ibidem. 2.47
Scientia interdum capitur pro noticia diuinorum, quam tradit scriptura diuinitus reuelata. ibid. 3.48. & ibid. 4.54.55
Scientia beatorum possumus intelligere notitiam doctorum magis illuminatorum. 52.11
Scientia propriissime dicta habet subiectum habens passionem subiecto distinctas, non sic autem theologia. 9.1.22
Scientia semp accipit denominationem vniuersalem a subiecto suo, ib. 23

Scientia proprie non habet quod deus sit trinus, nisi accipiatur scientia pro noticia. ibidem. 2.4
Scientiarum distinctio secundum speculatiuum & practicum est a fine formaliter, & a subiecto originaliter. 9.2.5
Scientiam subalterari scientie est vnam sub altera collocari quod fit dupliciter. 10.2.5
Scientia non subalternatur scientie secundum se, sed in ordine ad scibile, quod fit dupliciter. 10.2.3. & sequen.
Scientia vniuersalis aut particularis multipliciter. 81.3.4
Scientia dei est vna secundum rem, & plures secundum rationem. ibid. 4.8
Scientia dei est triplex simplicis notitia, visionis, & approbationis. ibidem. 3.4
Scientia dei an sit vniuersalis an particularis. 83.2.7. & 3.14.15.16
Scientia dei quare dicitur tantum vna, cum tamen ponamus plures ideas. 85.2.7.8
Scientia dei an sit causa rerum. 88.3.3.4
Scientia dei comparatur ad res vt causa, & earum cognitio in fallibilis. 89.4.19
Scientia dei an imponat necessitatem rebus. 90.1.20.21.22
Scientia enunciabilem est duplex. 90.4.10
Scientie augmentum & diminutio potest accipi dupliciter. 91.1.12
Scientia dei an sit augmentabilis & diminuibilis. ibidem.
Scientia visionis & simplicis notitie quare sic dicatur. 91.3.6
Scientia dei an sit mensura rerum. 92.1.14
Scientia præsupponitur a dispositione & prouidentia. ibid. 2.6
Scientia omnium amposita communicari. 98.1.4
Scientia anime Christi non æquatur scientie dei, licet omnia cognoscatur quantum ad id quod sunt. 204.4.6
Scientia Christi creuit secundum modum certitudinis. eod. 3.11
Scientia potest crescere secundum debitum, vel secundum aliquem modum certitudinis. ibidem.
Scientie & opinionis actus non potest simul stare, licet bene medium probabile & demonstratiuum. 233.1.14
Scientia hic acquisita remanebit in patria, quantum ad actum & habitum. eod. 4.5
Scientia acquisita in vita destruetur in patria quo ad necessitatem. ibidem. 6
Scientia & sapientia quomodo differunt & diffiniuntur. 239.1.2
Scire malum non est malum. 168.4.12
Scitum a deo an necessarium euenire. 90.2.24
Scitum a deo an necessarium est verum. 90.2.26
Scribi in libro vitæ quod sit, & quot modis aliquis scribitur. 231.1.7
Scriptura sacra reuelat ea que excedunt naturam, sed tamen imperfecte, quia ex auditu. 11.4
Scriptura sacra tradit ea que a solo deo primo sunt originaliter tradita. ibidem.
Scriptura sacra quatuor donis? ceteras scilicet scientias. ibid. 5. & 6.
Scriptura sacra per supremam partem statuit Nabuchodonosor ex auro purissimo fabricatam designatur. 12.7
Scriptura sacra aquæ comparatur que tantum in altum ascendit, quantum ab alto descendit. ibid. 7. & 8.
Scriptura sacra egressio est a summo celo, & occurrit eius vique ad summum eius. ibidem. 8
Scriptura sacra plena est mysteriis celestibus. 13.11
Scripturam sacram esse a deo reuelatam non est per se notum, sed creditum. 12.10
Scriptus in libro vitæ an possit deleri. 93.2.9
Scripturæ sacre nihil est addendum, nisi per modum elucidationis. 224.1.10
Secundus liber Sentent. considerat de tribus. 107.1.1
Secundus sententiarum celo comparatur propter tria. ibid.
Secundum, contra, & præter differunt. 103.1.4
Secundum quod importans causam inhærentia prædicati ad subiectum accipitur dupliciter. 199.2.6
Seductio mulieris secuta est peccato interne elationis. 145.2.10
Semen non solum dicitur respectu vici, sed etiam respectu mulieris. 118.2.6.7
Semen est aliquid densum a substantia & virtute nature generantis secundum aliquos, quorum opinio reprobat. ibid. 5.6
Semen non potest esse subiectum peccati originalis. ibid. 6
Semen distinguitur de superfluo alimenti. ibid. 8.9
Semen pueri non habent. ibid. 3.9
Seminarium glorie anime est gratia, & seminarium glorie corporis est inchoatio immortalitatis. 139.4.4
Semen est superfluum quo ad nutritionem & necessarium ad generationem. 140.4.9
Sensibilia sensui presentata cognoscuntur per sensum. 119.2.28
Sensualitas nominat appetitum sensitiuum secundum quod non expectat deliberationem & rationem, & sic nullam potestatem absolue notat. 149.1.5
Sensualitas est quedam vis anime extrinseca. 145.3.12
Sensus non est perceptiuus rei spiritualis. 107.1.13
Sensus potest imitari dupliciter. 126.2.4
Senten

Sententia insulta cuius error non est omnibus manifestus, in publico tenenda est. 300.1.12.3.4
Sententia excommunicationis solum ferenda est ab his qui possunt reddere ius partibus in foro contentioso. 300.2.7
Separatur aliquis per minorem excommunicationem a participatione sacramentorum. 299.4.5
Serpens æreus qui pendeat in deserto, potest dici aliquo modo sacramentum. 248.4.14
Serui & seruz sunt in duplici differentia. 312.2.7. & 3.8
Seruitus superuenire potest ex parte viri ignorante & contradicente vxore, sed non econtra. 328.3.4
Seruitus antecedens matrimonium non impedit ipsum, licet bene ignorantia eius respectu persone melioris conditionis. 228.3.5
Seruus per religionis ingressum maius infert præiudicium domino quam per matrimonium. eodem. 4.5
Seruus non est res domini quantum ad actus naturales necessarios licet bene quantum ad actus superadditos naturalibus. 329.1.6
Seruus non debet ordinari sine consensu domini, quamuis si ordinetur characterem suscipiat. ibidem. 7
Seruus potest contrahere matrimonium ignorante, vel contradicente domino. 328.4.4
Seruus contrahens domino sciens & permitente plus tenetur vxori debitum reddere quam seruitium domino. ibidem.
Seruus de nouo conuersus ad fidem non debet relinquere dominum quando non imminet periculum subuersionis. 332.3.17
Sex rerum genera per sex dies significantur. 134.3.2
Sydera dicuntur fieri in signa & tempora. ibidem.
Signum iudicis nullo modo debet vendi. 315.1.11
Signa omnia in quibus missus est spiritus sanctus fuisse vera in quantum huiusmodi est probabile. 452.7.8.9.10
Significare quid sit. 59.3.6
Signum dupliciter potest nominari nomine rei, cuius est signum. 101.3.5
Signum imaginis est statua erecta in corpore apparente. 136.1.22
Signum est multiplex. 248.2.2
Syllogismus expostorius in diuinitis non tenet, sumendo ly hæc essentia diuina pro medio. 77.2.31
Symbolum quid est, & qua necessitate & vtilitate sit oppositum. 223.4.7.8
Symbolum est triplex, & propter tria cõdita sunt triplicia symbola. ibidem. 8
Symbola tria eandem veritatem continent magis, vel minus explicatam. 214.1.11
Similitudo inter deum & creaturas non est secundum speciem, sed secundum proportionem. 80.1.4
Similitudo & propinquitas licet valeant ad coniunctionem, non tamen ad omnem. 333.3.12
Simonia a Simone mago dicta est qui voluit emere gratiam, vt postea opera sua venderet. 314.4.7
Simoniacum est pro labore celebrationis missæ pecunias lucrere. 315.1.10
Simoniacum est in foro ecclesiæ quodlibet munus quod præsumitur inclinare voluntatem iudicis. eod. 3.6
Simonia que est peccatum sola voluntate committitur, sed illa que inducit penam iuris, tripliciter committitur. eod. 2.4. & 3.8
Simonia quo ad deum committitur, quoties propter aliquod bonum quantumcumque paruum spirituale confertur. ibid. 6
Simonia non solum pecunia committitur, sed etiam per munus a lingua & ab obsequio. eodem. 3.8
Simoniacum committi in collatione simplicia beneficij, dupliciter intelligitur. eod. 4.4
Simoniaci aliquid est de se, & aliquid ex sola iuris prohibitione. ibid. 8
Synteresis includit aliquid pertinens ad intellectum, & aliquid ad voluntatem. 169.4.11
Synteresis dicitur electio cum aliquo. ibidem. 12
Synteresis errare non potest, quia respicit principia vniuersalia. 170.1.5
Singularia possunt cognosci ab intellectu creato antequam existant etiam secundum rationem suæ singularitatis. 82.2.3
Singularia an cognoscantur per intellectum. ibidem. 3.16
Singularare est vnum secundum esse reale. 116.4.14
Singularia sunt multiplicia. 119.3.6
Singularare prius mouet intellectum quam vniuersale. ibid. 4.14
Singularia plus habent de entitate quam vniuersalia. ibid. 15
Singularia dependentia a causis realibus infallibiliter cognoscuntur ab angelo. ibidem.
Singularia præterita, futura per necessaria infallibiliter cognoscuntur ab angelo. ibidem.
Singularia dependentia a libero arbitrio dei futura non possunt ab angelo cognosci. 120.1.17
Singularia sunt presentia angelo per causas naturales. ibid. 22
Somnus non confert multum ad Eucharistie sumptionem. 269.1.15
Sol & Luna obtenebrati sunt quomodo intelliguntur. 107.1.1
Sol in illo instanti in quo creatus est, hemispherium nostrum

illuminauit. 108.1.12
Sol recte irradiat super habitantes in zona torrida, quare magis calor causatur. 137.3.7
Solis mora super hemispherium nostrum est minor, quam in cæteris climatibus. ibidem.
Sol bis in anno transit per zenith capitis eorum qui manent sub linea æquinoctiali. ibid.
Solennitas in voto addit ultra votum simplex traditionem rei promissa. 330.2.1
Solennizatio voti per susceptionem sacri ordinis, & perfectionem religionis differunt. eod. 3.5
Solutio, dictio exclusiua quomodo capitur in diuinitis, & quibus terminis adiungi debeat. 58.2.2. ibid. 4.4
Speciei natura differt a generis natura. 14.2.5
Species appropriatur filio. 74.4.7
Species cõseruatio non est totalis cõplurificatiois species. 117.4.17
Species non sunt ponende secundum aliquos in sensu cum non se habeat vt obiectum eius, nec cognoscatur. 118.4.10
Species non sunt ponende in intellectu, quia tales ab ipso cognoscuntur. 119.1.12
Species licet in nulla sint potentia, in speciebus tamẽ corporeis non sensibilibus remanet quandoque species ad repræsentandum ei suum obiectum, sicut in dormientibus. ibid. 1.4
Species est eiusdem speciei cum illa re qua repræsentat. ibid. 17
Species magis proprie habet esse intentionale quæ lumẽ. 133.1.10.11
Species eadẽ non potest esse phantasia, & in intellectu. nfo. 136.4.6
Species sacramentales in sumptione in quid conuertuntur, nota opin. Ber. & improba. 270.2.5
Species motus ad motum earum non mouet corp. Christi. 273.3.6
Species sacramentales possunt aliquid immutare immutatione accidentalit & substantialit. 278.3.6.7. & 3.8.10
Spectacula sunt triplicia, & nota a quibus tenetur retrahere penitens, & quibus possit adesse. 291.4.6.7
Speculatiue ex articulis nulla scientia potest aliquid deducere licet bene practice. 92.2.7
Speculatiua vel practica scientia vnde dicatur. 85.2.6
Spelta Leodiensium creditur ab aliquibus eiusdem speciei cum frumento. 276.3.9
Spes & charitas non manent in damnatis. 221.2.9
Spei non posse subesse falsum ostenditur. 212.2.4
Spei diuersæ sunt diffinitiones. 214.2.2. & 3.6
Spes de quibus est. ibidem. 2
Spes dicitur quinque modis. ibidem. 2
Spes insula non est absolute necessaria ad inclinandum voluntatem in prosecutionem boni supernaturalis. ibid. 6
Spes est virtus largo modo dicta. 224.3.7
Spei obiectum quid sit, an deus an aliud a deo. eod. 4.5. & 7
Spes quomodo distinguitur a fide & charitate. ibid. 7
Spes quomodo ordinatur ad fidem & charitatem. 225.1.8
Spes & fortitudo non sunt idem. ibid. 11
Spes quomodo potest dici certa. eod. 2.4.5. & 3.9
Spei actus non est in bris neque dånatis, sed i solis viatoribus. eod. 2.6
Spei habitus potest esse in beatis & damnatis. ibid. 7
Spiratio in diuinitis dicitur per habitudines ad creaturas. 39.1.12. & 14
Spiritalia aliqua dicuntur multipliciter. 314.4.5
Spirituale per essentiam nullo modo vedit potest, nec de iure, nec de facto. ibid. 6.7. & 315.1.8
Spirituale per attributionem vedit potest de facto, sed non de iure. ibid.
Spiritalia a spiritu creato sunt duplicia. ibidem. 11
Spirituales actus vedit prohibentur in Mattheo expressis. 316.1.12
Spiritus sancti nomen interdum cõuenit omnibus personis. 36.3.8
Spiritus sancti nomen appropriatur tertie personæ propter aliquas congruitates. ibid. 9
Sanctitas quomodo attribuitur spiritui sancto. ibid.
Spiritus sanctum a patre procedere dicitur, Græcè autem a filio procedere non dicitur. 36.3.6
Spiritus sanctum procedere a filio probatur ex eo quod pater producit. 36.2.7.8. 9
Spiritus sanctum a filio procedere non dicit Ioannes Damascenus, neque negat caute loquens. 36.4.12
Spiritus sanctus non peccat perfectus a patre quam a filio. 39.4.3
Spiritus sanctus peccat principaliter a patre quæ a filio. ibid. & 40.1.4
Spiritus sanctus quomodo dicitur procedere a patre mediante filio & quomodo immediate. 40.1.4.5
Spiritus sanctus quare non dicatur natus aut factus. 40.2.2
Spiritus sanctus potest dici iugentus. ibidem.
Spiritus sanctum procedere temporaliter non est tantum mittere in donis, sed in ipso. 42.3.4
Spiritus sanctus datur prius natura quam dona eius secundum formam non secundum materiam. 43.2.6
Spiritus sanctum dari potest dupliciter intelligi, vel auctoritate vel in infernali ter. 43.2.3

Spiritus datur ministerialiter ab oibus, & bonis & malis. ib. 3.5
Spiritus sanctus est potest dari ab oibus occasionaliter. ibi.
Spiritus potest dari angelis omnibus tam bonis quam malis. ibi.
Spiritus sancti missio vultu quid sit. 45.2.6
Spiritus propter missionem visibilem non fuit minor parte. ibi. 3.11
Spiritus qualiter persona divina diligit se, & alias personas & nos an sit verus, & quomodo de hoc triplex est opinio. 75.2.4.5.6.7
Spiritus sancto bonitas appropriatur. 74.4.5
Spiritus sancto appropriatur bonitas, versus, connexio, & ista prepositio in. 74.4.5.6. & sequent.
Spiritus creatus bene est in loco diffinitus. 75.3.14.15
Spiritus fuisse datum Christo non ad mensuram tripliciter intelligitur. 205.1.10
Spiritus non potest pati a corpore per immisionem neque contra. 342.3.11
Sponsalia quid sint, & quomodo fiant. 317.4.2.3.18.3.5
Sponsalia convenienter precedunt matrimonium. 315.3.5
Sponsalia quatuor modis contrahuntur. ibidem.
Sponsalia ut possunt inter aliquos contrahi, requirunt tempus septennij. eodem. 4.6
Sponsalia in octo casibus dirimuntur. eodem. 4.7
Sponsalia filiorum non possunt sufficienter fieri per partes. 319.1.9
Sponsalia rite facta causant quandam gradum attententia quae dicitur publice honestatis. 335.2.4
Sponsalia quae nulla sunt, sunt duplicia. ibidem.
Sponsalia quae de facto nulla sunt, aut propter defectum conditionis, aut consensum an contrahatur publice honestatis iusticia. ibi.
Sponsalia contracta ante septimum annum vera, vel praesumpta, an impediant matrimonium contrahendum. ibidem.
Sponsalia causant vinculum quod impedit matrimonium contrahendum, & dirimit contractum ratiocinatio illius ad quae ordinatur. ibi. 6
Sponsa convenienter intentione reddendi quod promiserant, matrimonium consummant. 319.3.5. & 8
Sponsa convenienter intentione fornicaria, vel altero tantum verum matrimonium non consummat secundum formam conscientiae. ibi. 6.7
Statuta Nabuchodonosor significant hominem omnium genere scientiarum, & arcium perfectum. 1.2.7
Status quatuor est triplex. 263.2.7
Stellae aliquae sunt in octava sphaera, & aliquae in inferioribus quae dicuntur planetae. 134.1.4
Stellae in octava sphaera solum moventur ad motum illius. ibi. 2.5
Stellae moventur in epiciclis & eccentricis. ibidem. 6
Stimulus quae habuit Paulus non fuit carnis, sed ab hoste. 142.3.7
Subalternationis proprie sunt duo modi, licet aliqui narrantur plures ponere. 10.3.8. & sequent.
Subalternationi non sufficit supponere illa quae in alia scientia probantur, & vti eis. 11.2.8
Successio est quae aliquid acquiritur, & aliquid deperdit. 113.2.7
Successiva differunt a permanentibus in duobus. 339.1.12
Successiva non possunt eadem numero reparari. 338.4.11. & 339.1.13.14.15
Subditus non tenetur in omnibus obedire superiori. 129.4.12
Subiectum scientiae habet tres condiciones. 73.6
Subiectum theologiae quid sit, prout subiectum dicitur habitum quo assentimur his quae in scriptura sacra traduntur. 7.1.9
Subiectum theologiae vno modo accepta est sub ratione determinata quae est ratio saluatoris. 8.3.16.17.18
Subiectum theologiae quae deducitur ex articulis fidei est deus, sicut & ipsius theologiae. 8.4.21
Subiectum naturaliter prius est accidente. 116.3.9
Subiecta distincta non possunt denominari ab eodem actu intrinsece, sed extrinsece. 173.2.6
Subiecta, aliquando habent esse simpliciter, aliquando secundum quid secundum diversas cooperationes. 201.4.8
Subsistens in natura humana, & ea quae sunt de ratione ipsius proprie intelliguntur, an simul intelligantur dum natura est humana. 7.4.10
Subsistentia suppositalis est aequae perfectae in natura inferiore, sicut in superiore. 184.4.11
Substantia capitur interdum pro principio substantiae quae materia. 60.4.16
Substantia capitur ab Augustino interdum pro supposito. 61.1.30
Substantia in divinis dicitur res persans. ibidem. 1.4
Substantia materialis dividitur in materiam, formam, & compositum, &c. 107.2.2
Substantia simplex non continetur sub materiali. ibidem.
Substantia merae accidentis convenit esse per se. 181.4.9
Substantia ideo est imperfecta, quia accidens ipsam informat & actuat. ibidem. 10
Substantia recipitur triplicem differentiam nominum. 190.4.15
Subtile in corporibus opponitur ei quod est esse grossum tam ratione quantitatis quam qualitatis. 343.3.6
Subtile ratione quantitatis quid sit & proprietates eius. ibidem.
Subtile ratione qualitatis quid & eius condiciones. ibidem.

Subtilitate corporum gloriosorum ponentes dicitur operari. ibi. 4
Subueniendum non est primo contra ordinem naturae naturalis. 260.1.12
Suffragia possunt aliter valere dupliciter. 350.2.7
Suffragium vivit in quantum voluntarium prodest facienti, & in quantum personale illi cui fit. ibidem.
Suffragia vivorum prodest defunctis potest dupliciter intelligi. 349.2.5
Suffragia vivorum non possunt defuisse, quo ad liberationem a culpa. ibi.
Suffragia vivorum prodest defunctis ostenditur via orationis & satisfactionis. ibidem.
Suffragia vivorum profunt defunctis in quantum charitate vivunt ad invicem, & in quantum vivorum referuntur ad mortuos. ibi. 5.6
Suffragia ecclesiae nullo modo prodest damnatis probatur a doctore. 350.2.10
Suffragia vivorum prodest illis pro quibus fuerit aliqui dicunt, & solum profunt bonis, & non malis pro quibus fuerit secundum alios. ibidem. 2.6
Suffragiorum valor potest dupliciter valere. 16.2.7
Suffragium plus valet illi qui plus habet de charitate quam ad valorem quae est solatio vel gaudium secundum aliquos. ibi. 7. & 8
Suffragium solum prodest illi cui applicatur per modum satisfactionis & recompensationis. ibidem. 7
Suffragia solum profunt mortuis qui meruerunt in hac vita, quod illis prodest. ibidem. 9
Suffragium non prodest alicui ex necessitate naturae, sed solum per intentionem applicantis, sicut vox doctoris vel lumens. ibi. 10
Suffragium prodest omnibus episcopis per modum congratulationis, sed non per modum satisfactionis. ibidem. 11
Sulphur & spiritus procellarum quomodo dicuntur pertinere ad poenas damnatorum. 363.2.8
Sumpcio Eucharistiae extra casum necessitatis post cibum medicinalem est praecipuum ecclesiae. 268.4.11.12
Sumpcio corporis Christi post cibum sumpcionem per modum medicinae non est de se mala. eodem. 3.4
Sumpcio Eucharistiae ex parte suscipientis est duplex. 269.2.6
Superbia potest tripliciter accipi. 174.2.7
Superbia quae est quidam contemptus legis divinae dicitur iniquitas secundum aliquos omnium peccatorum & non ratiocinatio. ibi.
Superbiae quatuor sunt species. 172.4.2
Supererogatio quaedam cadit solum sub consilio, alia est quae pertinet ad necessitatem salutis. 188.4.8
Superfluitates ostendentes defectum naturae non fuerunt in Adam, vel sudores, putredines. 140.4.9
Superfluitates ostendentes perfectionem naturae fuerunt in Adam. ibi.
Supposita non per relationes, sed per absoluta distinguuntur in creaturis, in divinis contra. 4.1.4.1
Suppositum an in sua ratione includat intrinsece aliquid quod accidit naturae. 78.4.6
Suppositum dicitur a natura secundum aliquos, quia de ratione eius est per se subsistere non de ratione naturae. 79.1.14
Suppositum & natura an differant in creaturis. ibi. 4.2.2.3.2.4
Suppositum est natura singularis in se habet modo substantiae. 116.2.4
Suppositum divinum & suppositum creatum quomodo differunt. 182.2.7
Suppositum divinum & natura divina distinguuntur. 184.2.18
Suppositum dicitur tripliciter. 183.4.5
Suppositum proprie non reperitur in divinis. 184.2.16
Suppositum proprie solum invenitur in illis in quibus invenitur genus & species. ibidem.
Suppositum pluralitas in Christo sicut personarum repugnat. 194.2.7
Suppositis quo solum attribuitur actio & non natura. 202.1.8.2.9
Supra & infra quandoque dicitur solum gradum finis. 217.2.10
Supremum an possit semper dari ubi datur infimum. 97.4.17

tempus, quod est passio primi motus. 344.1.38
Tenebrae erant super faciem abyssus, & carentia luminis. 130.2.2
Tenebrae bifariam dicuntur. ibidem.
Tenebrae duplex, exterior & interior, & interior duplex. 142.1.1
Tentatio est motus natus inclinare in illicitum. ibi. 2.8
Tentatio de natura sua habet tria. ibi. 4
Tentatio Abraham fuit solum per quandam similitudinem. ibi. 6
Tentatio carnis semper est peccatum, non autem semper tentatio hostis vel mundi. 142.2.8.9
Tentatio carnis non est appetenda. ibi. 13.4
Tentatio de nonis & mundi & victoria simul sunt appetenda, & non primum per se. ibi. 4.5
Tentationem non esse sentire laudabilem, est quae non posse tentari. 144.2.2
Tentationis ordo in nobis assimilatur tentationi parvuli. 148.4.2
Terminus generacionis dupliciter aliquid dicitur. 137.4.4
Terminus concretus positus a parte praedicantem, vel cum implicatione accipitur pro formabili signato. 199.3.7
Terra sexta die ornata est animalibus. 133.3.2
Tentatio accipitur tripliciter. 2.2.6
Theologia non pollet fideles plurimi, quamvis sumpto nomine scientia. ibi. 9
Theologia ut dicitur habitum quo defenduntur articuli, non est scientia. 4.2.47
Theologia ut dicitur habitum eorum quae deducuntur ex articulis, verum sit scientia. ibi. 3.48
Theologia pro habitu eorum quae deducuntur ex articulis est scientia laeque dista. 4.4.53
Theologia qualitercumque sumpta dici potest sapientia ratione subiecti se a materia. ibi. 54
Theologia verum sit scientia supposito lumine. ibi. 5.11
Theologiam esse scientiam proprie dicitur in quantum articuli sunt in quodam lumine medio cogniti est vna opinio. ibi. 6
Theologia dicitur aliquid nec practica, nec speculativa, sed affectiva, qui non tenentur. 9.4.14.15.19
Theologia quae est habitus eorum quae traduntur in sacra scriptura est scientia practica. ibi. 4.20.21.22
Theologia pro habitu quo articuli fidei defenduntur, est simpliciter speculativa. 10.1.23
Theologia assentio dicitur nobilior aliis scientiis. ibi. 2.4
Theologus assentio huius, corpus Christi est in sacramento non propter evidentiam, sed propter autoritatem sacre scripturae. 5.2.15
Theologus hoc solum praestat simpliciter fidei, quod licet adducere auctoritatem scripturae. ibidem.
Theologia non est vna scientia, sed plures. 7.1.4
Theologia accipitur tripliciter. 7.3.6
Theologia vno modo accepta subiectum est actus meritorius ordinabilis ad beatitudinem. 7.4.9
Theologia dicitur practica a fine remoto plus quam a proximo secundum aliquos, cuius oppositum tenet doctor. 9.1.7.8.9.10
Theologia nostra non subalternatur proprie scientiae beatorum, quamvis a scientia dei & beatorum dependat. 10.4.11
Theologia non subalternatur sibi aliis scientiis. 11.1.5
Theologia nulli scientiae subalternatur. ibi. 6
Theologia proprie tria non dicitur proprie quid de principis aliarum scientiarum. ibi. 1.10
Theologiae quomodo ex merito Christi constare dicitur, & an ex meritis passionis sanctorum. 304.3.6
Timoris diuisio in castum, salutem, sterilem, & initialem, & penes quid accipitur. 238.1.5.6
Timoris quid est obiectum immediatum. ibi. 7
Timor servilis quantum ad actum & habitum est bonus, licet sit imperfectus. eodem. 2.8
Timoris obiectum est malum quod fugit, & amoris est bonum. ibi.
Timor castus differat per essentiam a timore servili. 238.3.5.6
Timor quomodo minuitur & per quod secundum habitum & secundum actum. eodem. 4.4
Timor est quadruplex. 236.4.2
Timorum descriptio. ibidem.
Timor est aliquid perfectius virtute, accipiendo timorem pro dono. 237.4.7
Totalitas & partialitas essentialiter est quantitatis & materiae subiectivae. 79.3.28
Totum est quadruplex, scilicet essentialiter, integrale, & vniuersale, numerale. 55.4.6
Totum essentialiter est diuinus, neque integrale, neque vniuersale. ibi.
Totus Christus an fuerit in sepulchro & in inferno. 224.4.5.6.7
Traditio importat originem & decisionem. 139.1.3
Tractus non fuerat damnatus sententia finali antequam fuerat vite miraculose relictus. 350.2.15
Traianus factum est singulare privilegium, quod non est omnibus aliis concedendum. ibidem.
Transformatio alicuius in aliud sit dupliciter. 359.4.22

Transformatio nostri in deum consistit precipue in habere deum, & assimilari deo, quod sit per visionem. ibidem.
Translatio & metaphoricè debet aliqua nomina attribui deo. 80.1.3
Translatio quando sit facienda. ibidem.
Translatio quae de deo aliqua dicimus metaphoricè, est vtilis propter tria. ibi. 2.5
Translatio quae quid deo attribuitur convenientior sit ad rebus vtilibus quam perfectioribus. ibi. 7
Translatio innoescit materia, forma & composito. 116.2.16
Transmutatio est triplex. 201.4.5.6
Trinitatis articulus non potest demonstrari ex aliquo creato. 5.2.16
Trinitatis articulus quomodo habet ordinem ad actum meritotium, qui est subiectum theologiae. 7.4.10
Trinitatis articulus demonstratiue scire quidam narrantur probare. 16.4.5
Trinitatis articulum non posse demonstrari probatur. 17.1.11
Trinitatis articulum ad persuadendum & recurrendum est ad infinitatem divinae perfectionis. 17.2.14
Trinitas in personis esse deum, est deus intrinsecum. 4.1.41
Trinitas deum potest esse demonstrari non potest. ibi.
Trinitas & vnum deum esse miraculose sciri potest a viatore secundum quosdam. ibi. 4.2
Trinitatis corporales & afflictiones grauiores videntur nobis peccatis damnatorum propter tria. 148.1.10
Trinitas non potest habere creatura habens de deo perfectam cognitionem beatificam. 359.4.25
Trinitas quomodo intelligitur minuitur de deatione. 359.3.2

Veritas est conformitas intellectus ad rem. 56.2.8
 Veritas non potest defendi per illud quod est erroneum. 109.3.23
 Veritas ex sensu deducta potest intelligi absque dono supernaturali. 163.3.5
 Veritas fidei potest dupliciter intelligi. ibidem.2.6
 Veritas fidei per coniecturam potest cognosci sine supernaturali lumine. ibidem.3.7
 Veritas est adequatio intellectus ad rem. 166.4.7
 Veritas vite, doctrinae, & iustitiae non est propter scandalum pusillorum simpliciter omitenda, sed occultanda vel differenda ad tempus. 332.3.8
 Versio est aliquid habere non esse à deo postquam habuit. 108.4.29
 Versio praesupponit mutationem. ibidem.
 Vertere est non dare cui prius dabatur. ibidem.
 Versio potest coexistere infinitae durationi à parte post, sicut creatio à parte ante. ibidem.
 Vestigium quid sit. 192.2.7
 Vestigij ratione investigare oportet habere adaptationem. 19.1.11
 Vestigij partes non aliquid addunt super rem faciens compositionem. 19.2.9
 Vestigium trinitatis potest magis assignari in accidentibus. ib.
 Viatori non potest communicari omnis illa cognitio quae non poneret eum extra terminum viae duplici causa. 6.4.16
 Viator duo dicit. ibidem.
 Viduus in pugna spirituali & corporali non se habent eodem modo. 123.3.6
 Vita non ordinatur inter se sicut virtutes. 235.4.8
 Vita non debeat dici cardinalia sicut virtutes. ibidem.
 Videre in libro vite est videre in ipso deo per manifestationem. 1.1.4
 Videns essentiam non potest peccare illam videndo, quando apprehenditur finis. 12.4.18
 Videtur eucharistia non peccat, licet bene tages vel gustas. 270.4.12
 Vir non peccat eo modo quo mulier peccavit. 143.2.2
 Vir fuit magis deceptus quam mulier. ibidem.
 Vir peccavit, quia credebat mortale esse veniale. ibidem.
 Vir dimittens uxorem ob fornicationem non potest alteram ducere. 328.1.5
 Virorum pluralitas respectu vnus vxoris est contra principalem finem matrimonij, non autem pluralitas vxorum respectu vnus viri. 325.2.16
 Virum interficere uxorem dupliciter contingit, scilicet per iudicium civile, & per seipsum. 329.3.5
 Virginitas in statu naturae integrae non mansisset cum matrimonio. 141.1.10
 Virginitas in primo statu non potest fuisse licita quae coniugij. ibi.9
 Virginitas secundum se in hoc statu non est bona nisi quia promouit ad maius bonum. ibidem.
 Virginitas est licita naturae corruptae, vt quis liberius vacet contemplationi, & carnalibus facilius abtineat. ibidem.
 Virgo naturaliter non potest concipere. ibidem.
 Virginitas non est bona secundum se, licet bene per accidens per modum medicinae. 326.2.5.6
 Virginitas melior est matrimonio in statu moderno. eod.3.7.8
 Virtus est empirici ignoratur, sicut quando magus attrahit ferrum ignoramus quid influat. 12.4.4
 Virtutes spirituales angelorum designantur per quadam organa. 126.2.5
 Virginitas mentis in primis parentibus non fuisse deperditam in actu matrimonij secundum aliquos quorum opinio reprobat. 140.4.5.6
 Virginitas est propositum firmissimum abstinendi à delectationibus venereis. ibidem.
 Virtus non est in sensualitate. 149.2.10
 Virtus est qualitas animam informans. 152.1.2
 Virtus est principium merendi. ibidem.
 Virtus secundum nomen habet ortum à vi vel violentia. ibi.2.4
 Virtus determinat appetitum ad bene agendum. ibidem.5
 Virtus non est potentia nec actus. ibidem.
 Virtus est habitus perficiens potentiam ad medio modo appetendum. ibid.3.9
 Virtutes sunt multiplices. 353.3.4
 Virtutes Theologicae fuerunt in statu innocentiae. ibidem.
 Virtutes intellectuales fuerunt in statu innocentiae. ibid.
 Virtutes sunt circa operationes fuerunt in statu innocentiae. ibi.5
 Virtutes morales moderantur passionem non habent necessarium cum iustitia originali. ibidem.
 Virtutes infusae morales vel innatae potuerunt esse in primo statu. ibidem.4.4
 Virtus vini conuertentis aquam paulatim per admissionem aquae dimouitur. 158.1.12
 Virtus vna non est portio altera. 176.1.6
 Virtutes theologiae esse tres probatur. 217.2.1

Virtus dupliciter accipitur. 219.4.6
 Virtutes non importantes imperfectionem in actu suo fuerunt in Christo plenissime. 220.1.10
 Virtus consideratur secundum esse morale & esse naturae. 236.4.5
 Virtutem theologiam habere deum pro obiecto dupliciter intelligitur. 224.4.6
 Virtutibus moralibus non est proprium consistere in medio inter vitia. 225.1.9
 Virtutibus moralibus ad conueniat esse inter duo vitia. ibidem.
 Virtutes theologiae imperant actus virtutum quae sunt circa media ad fidem. ibidem.11
 Virtutes cardinales numerantur & distribuuntur. 234.1.2
 Virtutes esse in nobis à natura dupliciter intelligitur. eo.3.4.5.6
 Virtutes insunt nobis à natura vno modo & non alio modo. ibidem.
 Virtus consistit in medio accepto inter extrema excessus & defectus. 235.3.4.7
 Virtus non consistit in medio existente inter extrema, quorum alterum bonum est, & alterum malum. ibid.4.7
 Virtutes intellectuales consistunt in medio existente inter extrema excessus & defectus. ibidem.6
 Virtutes morales quantum ad actum non remanebunt in patria. eodem.4.5.9
 Virtutes morales quatuor debent dici cardinales. 236.1.4.5
 Virtutum moralium cardinalium sufficitia & numerus patet. ibi.
 Virtutes theologiae non debent dici proprie cardinales. eo.2.7
 Virtutes quare dicuntur cardinales. 236.1.5
 Virtutes morales non oportet infundi neque in pueris, neque in adultis. eodem.3.7.8.9.10.
 Virtutes theologiae faciunt nos recte conuersari in vita spirituali sicut morales in ciuili. eodem.4.11
 Virtutum connexio multipliciter contingit. 240.3.6.7.8
 Virtutes morales non dependent à theologicis quantum ad essentiam & quidditatem. eodem.3.7
 Virtutes morales conueniunt cum theologicis dispositiue. eo.4.10
 Virtutes intellectuales non habent essentialiam connexionem cum virtutibus moralibus. 241.1.4
 Virtutes morales connexae sunt cum intellectualibus dispositiue. ibidem.7. & 2.9
 Virtutes morales non sunt inter se essentialiter & immediate connexae. eodem.2.4
 Virtutes morales connectuntur in prudentia. ibidem.5
 Virtutes morales secundum esse perfectum sunt connexae, diuiniue dispositiue. eodem.3.6
 Virtutes intellectuales non eodem modo connectuntur sicut morales. ibidem.8
 Virtutes multae non possunt perfecte haberi nisi homo exciteatur circa materias aliarum virtutum. ibidem.9
 Virtutes theologiae sunt perfectiones acquisitis, & intellectuales non moralibus & vna moralis altera. 242.1.5.6
 Virtutes quomodo aequales sunt aliquoties secundum proportionem. ibidem.7
 Virtutes causari ex actibus nostris probatur. 234.4.6
 Virtus generalis dicitur dupliciter ubi notatur quomodo potentia est virtus generalis. 284.4.8
 Virtutes theologales non possunt inter se comparari in via quo ad nobilitatem eorum. 319.2.18
 Visio diuina non sufficit ad impeccabilitatem. 144.4.11
 Visionem diuinam essentia nudam & apertam necessitate naturae sequitur gaudium. 354.1.10
 Visionem beatam causat diuina essentia intellectui creato representata secundum ordinem diuinam gratiae. 356.4.24. & 357.1.2.5
 Visio creaturarum rerum in verbo est duplex. 358.1.13
 Visio creaturarum est sicut causale in causatiuo. ibidem.14
 Visionis medium est duplex. 355.3.6
 Visio dei inuicem potest communicari alicui creaturae absque beatitudine comprehendente omnem perfectionem creaturae possibilem. 360.4.5
 Visio intuitiva dei non potest creaturae rationali communicari, quin beatificet. ibidem.
 Visio communicata Paulo in raptu fuit beatificata beatitudine quae est per actum. 361.1.7
 Visio Pauli in raptu fuit aequae beatificata absque lumine gloriae ac si fuisset semper continua. ibidem.
 Visio dei abique visione creaturarum est aequae beatificata essentialiter sicut cum illa. ibidem.8
 Visio beatorum post resurrectionem augebitur intensiue secundum aliquos. ibidem.2.1
 Visitantes accipientes pecuniam non accipiunt pro precio correctionis, sed pro sustentatione ministrum. 315.2.14
 Vita nostra quomodo dicitur consistere in visione aeterna. 149.1.12
 Vita naturae immediate respicit essentiam. 151.4.12
 Vita

Vita triplex est hominis, scilicet sensitiua, contemplatiua & actiua. 236.1.5
 Vita humana diuiditur in actiuam, & contemplatiuam, & non vita absolutae sumpta. 239.1.6. & 2.8
 Vita vniciuiusque hominis consistit in eo in quo maxime delectatur. ibid.6
 Vita diuisio in actiuam & contemplatiuam esse sufficiens ostenditur. ibi.7
 Vita actiua dupliciter accipitur, & secundum vtrumque modum potest contemplatiue comparari. 218.3.5
 Vita actiua an sit contemplatiua melior. ibid.5.6.7.8
 Vita actiua est magis necessaria in vita ciuili quam contemplatiua. ibid.8.9
 Vita contemplatiua est nobilior actiua, quare. eod.3.7
 Vita contemplatiua non dimittitur propter actiuam singularem. eo.4.12
 Vita actiua per quam homo nititur bonum in illos transfundere est melior contemplatiua. eod.4.4
 Vita contemplatiua respectu consecutionis gloriae est maioris meriti quam actiua. 240.1.5.6
 Vita actiua singularis quantumcumque zelat proximis est minoris meriti quam contemplatiua. ibid.7
 Vita principium est duplex, & quid requiritur ad susceptionem baptismi. 259.3.8
 Vita naturae praecedit doctrinam, & doctrina praecedit vitam gratiae. 264.1.7
 Vitium in deo mouetur & sumus. 84.1.8
 Vitificare effectiue simpliciter est perfectionis, non autem formaliter vt anima vitificat. 125.4.8
 Vita non semper causatur per totalem recessum luminis, sed per remissionem eius. 132.4.12
 Vnctio in confirmatione fit in fronte propter duo. 308.4.2
 Vnctio extrema est sacramentum. 309.1.4.5
 Vnctionis extremae effectus est dimissio culpae, licet aliqui oppositum sentiant. ibid.6.7
 Vnctionis extremae effectus non est remissio culpae mortalis, sed venialis. eod.2.8.9.10
 Vnctionis extremae effectus est sanatio mentis & non corporis, nisi per accidens. ibid.11
 Vnctiones plures in extrema vnctione faciunt vnum sacramentum integraliter. ibid.12
 Vnctiones factae per vnum sacerdotem circa infirmum ipso mortuo non sunt per alium iteranda. ibidem.
 Vnctionem extremam nullus laicus, nec clericus, nisi sit sacerdos, potest dispensare. 309.4.5. & 310.1.8
 Vnctionem extremam non solus episcopus potest dispensare. 309.4.6
 Vnctionis extrema forma videtur. ibid.10
 Vnctio extrema solum conferenda est infirmis. 310.1.5.2.6.7
 Vnctio extrema solum fienda est in determinatis partibus, scilicet circa organa sensuum pedes & renes. 310.2.3
 Vnctio extrema quomodo fienda est in mutilatis. ibid.
 Vnctio extrema est sacramentum iterabile. ibidem.9
 Vnio carnis ad animam representat fore possibilem vnionem animae ad deum. 107.2.2
 Vnio vel coposio supponit oia vnabilia & non eorum. 111.1.39
 Vnio constituens vniam naturam fit tripliciter. 181.4.11
 Vnio partium non consistit in vniam naturam fit dupliciter. ibi.12
 Vnio personalis completiue consistit in vnione naturae humanae ad personam. 182.3.13.14
 Vnio personalis praerogit per se substantia essentia. ibi.4.15
 Vnio per inexistenciam dicit in vniente infinitam potentiam & perfectionem. ibid.16
 Vnio naturae humanae cum diuina potest fieri secundum existentiam licet non secundum proprietatem relationis. 183.4.5
 Vnio naturae humanae cum diuina est vna secundum suppositum, si ab ea abstractantur relationes. 184.2.15
 Vnio naturarum prouenit ex parte proportionis earum, & non ratione conuenientiae. 184.4.9
 Vnio homogenea deo non facit qualibet parte eius deum. 186.1.16
 Vnio naturae humanae ad verbum fuit in eodem instanti temporis in quo fuit conceptio naturae. 186.1.7
 Vnio naturae assumptae, & eius formatio fuerunt in eodem instanti. 191.4.4.192.1.9
 Vnio naturae assumptae, & eius formatio fuerunt diuersae actiones. 191.4.5
 Vnio naturae humanae non est facta mediante gratia gratum faciente. 186.4.4
 Vnio dupliciter accipitur. 191.2.4
 Vnio differt ab assumptione dupliciter. ibid.
 Venies potest dici vniuersum, & assumens nunquam dicit assumptum. ibi.5
 Vnio hypostatica non est maxima vnionum secundum rationem vnus in vnus. ibid.7
 Vnio incarnationis est maxima quo ad nobilitatem, & utilitatem. ibi.8
 Vnionem naturae humanae verbum exprimit tres opiniones, conuenientiae & differentiae earum. 192.3.2

Vnio fidelium ad Christum est duplex. 211.4.10.11
 Vnio creaturae cum Christo est multiplex. 212.1.9
 Vnio per aliquid cessat per quod non fit separatio. 213.3.4
 Vnio diuinitatis & humanitatis à fuit per gratiam habituale. eo.4.9
 Vniuersum capiunt tripliciter. 99.4.4
 Vnio cum tercio alio quo non vnium fieri se alia vnioe. 112.4.10
 Vnitas duplex est, vna quae est principium numeri, altera quae consequitur ens. 278.1.7
 Vnitas appropriatur patri. 74.4.8
 Vnitas replicata reddit numerum durationum. 115.2.14
 Vnitas sine additione non causat numerum. 111.4.16
 Vniuersale an sumatur forma. 82.1.5.6
 Vniuersale est vnum in multis. 116.3.7
 Vniuersalitas non potest esse in rebus, sed solum singularitas. 119.3.7
 Vniuersalitates diuinae cognitionis est causa suae infallibilitatis. 90.1.2.3
 Vniuersale est vnum per abstractionem à multis. 119.4.12
 Vniuerso an aliquid possit esse melius. 99.4.4.8
 Vniuersi bonitas consistit in tribus. 100.1.10
 Vniuersi partes possunt meliorari extensiuè, & etiam intensiuè quo ad bonitatem accidentalem. 100.1.10.11
 Vniuersi harmonia & symmetria an remaneant, & aliquae partes vniuersi meliorentur, & non aliae saltem non proportionabiliter. ibid.1.12.13
 Vnitas partium vniuersalis vnde pensetur. ibid.2.18
 Vnum de se se non inclinatur nisi ad vnum. ibid.2.5
 Venia non correspondet culpae secundum rationem. ibid.
 Vnumquodque perfectius est, quanto magis accedit ad naturam superiorem aeterni. 114.2.7
 Vnum dicitur dupliciter. 118.1.4
 Vnum in essentia aliqua dicitur dupliciter, similiter vnum in persona. 192.1.9
 Vnus est deus quo ad essentiam, & sunt tres personae distinctae relationibus originis. 16.4.4
 Volitiones esse cognitae angelo dicere non derogatur iustitiae diuinae. 126.4.9
 Volium potest esse aliquid dupliciter. 100.4.8
 Voluntas actus non semper est desiderium vel delectatio. ib.
 Voluntarium aliquid dupliciter dicitur esse. 156.4.6
 Voluntarium per se est magis voluntarium, quam illud quod est voluntarium ab alio. ibidem.
 Voluntarium aliquid dicitur esse dupliciter voluntate aliena. 156.4.7
 Voluntas Adae fuit voluntas omnium posterorum. 157.3.10
 Voluntarium dupliciter dicitur. 172.4.3
 Voluntas à voluntate est obiectum rationis & eoduerso. 167.3.9
 Voluntas à voluntate habent rationem vnus obiecti. ibid.
 Voluntas fertur in deum secundum beneuolentiam & concupiscentiam. 13.1.3
 Voluntas obiectum non semper est vtile. ibid.3.11
 Voluntas & intellectus differre realiter aliquoties. 22.2.5
 Voluntas & intellectus in nullo absoluto differunt. ibid.8
 Voluntas dei an sit causa rerum. 91.3.13
 Voluntas an aliquando necessitetur. 90.1.22
 Voluntas dei an sit indifferens ad velle & nolle. 98.2.7
 Voluntas est in deo. 100.3.4.5.6.7
 Voluntas an magis de propinquo se habeat in productione rerum quam intellectus. 101.1.9
 Voluntas signi distinctio in 5 signa dupliciter accipit. 101.3.6.7
 Voluntas beneplaciti & signi quod dicit operatio quomodo differunt. ibid.8
 Voluntas diuina est infallibilis. 102.1.4.6
 Voluntas dei imponit necessitatem rebus. ibid.6
 Voluntas dei in voluntate beneplaciti & signi distinguitur, vt in voluntatem proprie dictam & improprie dictam. 101.1.4
 Voluntas antecedens & consequens quid sint. 102.2.11
 Voluntas dei antecedens stat eum actuali eueru opposito. 91.13
 Voluntas dei consequens semper impeditur. 103.1.6
 Voluntas signi an semper impleatur, & non aliud fiat contra, aut praeter eam. ibid.7
 Voluntas oppositorum an sint oppositae. 103.4.11
 Voluntas antecedens est conditionata. ibidem.
 Voluntas consequens an sit solum de executione ordinis pertinentis ad voluntatem antecedentem. ibid.12
 Voluntas distinctio antecedentem & consequentem est ex parte volitorum. ibid.14
 Voluntatem nostram tenemur conformare voluntati dei. 105.4.7
 Voluntatem nostram voluntati diuinae in volito conformari an tenemur. 106.1.11.12.13.14.15
 Voluntati diuinae conformare voluntatem suam non tenemur damnari, nec vitari, nisi quantum eis innotescit. ibid.2.17
 Voluntas non necessitetur, nisi respectu finis. 108.4.2.7
 Voluntas potest peccare quod potest conformare regulam fallibili. 121.2.6

Magistri Durandi de S. Porcia. Decis. super I I I lib. sent. Index.

Voluntas punitur intellectu vel rationi tanquam regulis. ibi.
 Voluntas per electionem tendit in rem cum omnibus suis circumstantiis. ibidem. 3.9
 Voluntas presentato volibili non potest impediri quin inclinetur ad volendum. 135.1.9
 Voluntas est mala, quia volens aliquid quo prorsus sumus ad culpam. 143.4.6
 Voluntas primi hominis erat recta per caritatem culpae. 145.3.2
 Voluntas & intellectus posunt cogi respectu actuum imperatorum. 148.2.21
 Voluntas & intellectus non differunt natura. ibid. 3.25
 Voluntas habet completum dominium super motum sensualitatis. 149.1.9
 Voluntas dicitur libera à coactione. 150.1.4
 Voluntas non potest facere quid rectum, nisi deus cooperetur. 150.4.2
 Voluntas quomodo se habet ad gratiam notatur. ibidem.
 Voluntas praevincit quaedam dona gratiae. ibidem.
 Voluntas habet rectitudinem & peruersitatem à bono vel malo. 166.3.2
 Voluntas & intentio non sunt idem. ibidem.
 Voluntas alius potentis imperat. 167.2.5
 Voluntas sola facit intendere in aliud actiue. ibidem.
 Voluntas est finis non sub ratione finis. ibid. 8
 Voluntas fertur in bonum simplex propter aliud, & tunc est electio. ibidem. 3.6
 Voluntatem velle finem, & ea quae sunt ad finem vnicuique actu potest dupliciter intelligi. ibidem. 7
 Voluntates male in diuersa feruntur, & bonae in idem. 167.4.12
 Voluntates habent eundem finem si sequantur rationem syllogizantem ex principiis fidei. 168.1.6.7
 Voluntates bonae habent vnum finem. ibidem. 8
 Voluntas vult bonum secundum convenientiam naturae. 169.1.4
 Voluntas vult bonum naturaliter secundum rationem generalem boni. ibidem. 5
 Voluntas non vult naturaliter bonam sub ratione speciali. ibi.
 Voluntas cum opere per accidens dupliciter potest fieri peior, vel melior. 173.2.8
 Voluntas cum actu interiori est peior, vel melior. 173.3.10
 Voluntas cum actu exteriori est magis meritoria quam sine actu. ibidem. 3.4
 Voluntas in Christo multiplex. 208.4.2.209.1.4.5
 Voluntas per essentiam fuisse in Christo patet tripliciter. 109.1.6.7
 Voluntatem per participationem fuisse in Christo patet tribus rationibus. ibidem. 7
 Voluntas nostra potest conformari voluntati diuinae dupliciter. ib. 8
 Voluntas naturalis, & sequens deliberationem in Christo fuit conformis voluntati dei vno modo. eodem. 2.9
 Voluntas naturalis in Christo non semper fuit conformis in volito voluntati dei, licet bene deliberatiua. 208.4.2.209.2.12
 Voluntas interpretatiua parvuli est in parentibus secundum gradus. 260.4.12
 Voluntas potest cogi quantum ad actum imperatum coactiue simpliciter. 310.1.5
 Voluntas nullo modo cogi potest coactione pro compulsionem in contrarium accepta. eodem. 1.8. & 3.13
 Voluntas beatorum sic erit ordinata, quod non vult alicubi esse ubi non sit. 346.1.20
 Voluntas non vult beatitudinem sibi propositam, siue in vniuersali, siue in particulari ex necessitate, sed libere secundum aliquos. 361.2.2.9
 Voluntas non potentia superior intellectu. ibidem. 10
 Voluntas diuina necessario vult suam beatitudinem. ibid. 3.16
 Voluntas beata pro statu patriae necessario vult suam beatitudinem. ibidem.
 Voluntas quomodo fertur in beatitudinem secundum rationem generalem. ibidem. 4.20
 Voluntas vult natura nullo modo potest appetere non esse. ib. 21
 Voluntas sequens rationem rectam facilius eligit miseriam peccata quam omnino non esse. ibidem.
 Voluntas sequens rationem erroneam praereligit non esse ei quod est miserum esse. ibidem.
 Voluntas religionis non est ad obediendum in omnibus. 179.1.4
 Voluntas obedientiae limitatur in singulis religionibus. ibid. 1.7
 Voluntas & iuramentum promissorium factum ex motu illicito, motu stante secundum aliquos obligatum, quod improbat. 317.2.8.9
 Voluntas conditionatum non est obligatorium, nisi stante conditione. 318.1.7
 Voto alia sufficit, pmissio, quae non sufficit matrimonio. 316.4.7
 Voti obligatio non est eisdem rationis cum obligatione matrimonij, & vna per aliam non soluitur. 318.3.18

Voto adstrictis peccatum est consentire in matrimonium, nisi certificati sint de carnali copula non consecrata. 321.4.8
 Votum crucis potest emittere vir sine consensu uxoris, licet non econtra. 324.2.8
 Voti duplex est diffinitio. 330.1.4.5
 Votum non potest fieri de malo nec de indifferenti, nec de minori bono, nec de necessario. ibidem. 6
 Vouere potest quilibet ea quae sunt in sua libertate, & ea in quibus est sui iuris. ibidem. 7
 Votum diuiditur in commune & singulare, & singulare subdiuiditur. ibidem. 8
 Votum simplex impedit matrimonium contrahendum, sed non dirimit contractum, sed solenne impedit & dirimit, eod. 2.9
 Votum solenne an sit indispensabile secundum materiam & formam, opiniones tres. 310.3.5.6.7.8
 Votum continentiae est indispensabile propter excellentiam matris secundum aliquos. ibidem. 5
 Votum continentiae secundum aliquos est indispensabile ratione solennitatis. ibidem. 7
 Votum tripliciter obligat. ibidem. 8
 Vouere continentiam ac religionem intrare potest coniux quando fornicata est spiritualiter vel carnaliter. 324.1.5.6
 Vouens continentiam praeccludit sibi viam ad omnem actum carnalem, id est quoties incontinenter viuunt, toties peccat. 289.4.12
 Vsuram accipere pro pecunia mutuata est secundum se iniustum. 244.4.4.5
 Vsuram circa quas res exercetur. ibidem. 5
 Vsurario non tenetur qui accipit inuitum ultra sortem dare ratione primi contractus, neque ex debito amicitiae. 245.2.4.5
 Vsurarius & meretricibus deneganda est eucharistia si publice non poeniterint. 271.1.8
 Vsurarius accipere potest quis dupliciter. 245.3.4
 Vsurarius accipiens absque iusta necessitate peccat mortaliter. ibidem. 5
 Vsurarius petere & velle accipere an possit homo motus iusta necessitate. ibid. 5.6. & 4.7
 Vfus attribuitur spiritui sancto. 64.4.7
 Vfus nutrimenti in primis parentibus non fuisse ad augmentum, nec solum ad coniunctionem, sed ad nutritionem. 140.1.3
 Vfus rei qualiscumque non semper licitus est domino. 323.2.10
 Vti capitur dupliciter. 13.3.4
 Vti non est vltimi finis tanquam obiecti. ibidem. 5
 Vti potest esse omnium aliorum quae sunt circa vltimum finem. ibidem. 6
 Vti quid est. 13.2.5
 Vti non potest esse alterius potentiae quam voluntatis nisi secundum quid, quomodo probatur triplici ratione. ibid. 6
 Vti & vtilitas non semper sunt eiusdem potentiae. 13.3.10
 Vtilitas rei ordinatur ad rem operantem. 12.1.5
 Vxor em infidelem dimittit e vel retinere potest de nouo conuersus ad fidem. 332.2.7.8
 Vxor non potest vouere continentiam siue licentia mariti nisi quantum ad peccare. 324.1.5.6
 Vxorum pluralitas an sit prohibita de iure naturali vel diuino, vel solum positio, opiniones duae. 324.3.6.4.7.8.9
 Vxor em secundam in lege veteri nullus potuit ducere nisi de consensu primae secundum aliquos. eodem. 4.9
 Vxorū pluralitas licet permittitur in vet. le. nullus tamen potest dispensare quod noua lege liceat. 325.1.10.11.12.13
 Vxorū pluralitas licita fuit propter multiplicationem generis humani. eodem. 2.18
 Vxor em repudiare in veteri lege an fuerit licitum. 326.1.6
 Vxor dimitti potest dupliciter, aut quo ad thorum, aut quo ad cohabitationem. 317.4.7
 Vxor em fornicariam absque iudicio ecclesiae vtrum possit vir dimittere auctoritate propria. ibidem. 6.7
 Vxor em dimittens, nisi ob fornicationem mœchatur, quomodo intelligitur. 318.2.10.11
 Vxor quae propter contumeliam creatoris virum reliquit, an possit cum alio contrahere. 332.3.11.12
 Vxorcidium impedit matrimonium contrahendum, sed in aliis quibus casibus non dirimit contractum. 329.1.6
 Vxorcidium magis impedit matrimonium quam matricidium. ib. 7
 Vxorcidium secundum extra iudicium praerudicat personae & reipublicae. ibidem. 8

Z.

Zelus animarum pertinet ad vitam aeternam praetatorum, quae est perfectior vita contemplatiua. 246.1.7

Latus perennis altissimus.

FINIS

*Fuit apud me Maximum a Dione
 hoc grande volumen. anno 1798*

Prefatio in quatuor libros Sententiarum.

**DIVINARVM VERI-
TATVM EXIMI AC PROFVN-
di perferuatoris, & difficultatum tam Philosophi-
carum, quam Theologicarum, solidi resolutoris, Ma-
gistri nostri, M. Durandi de Sancto Porciano, ordinis
Prædicatorum, & Meldensis Episcopi, in quatuor li-
brorum Magistri sententiarum elucidationem edi-
tionis nouissime incipit Prefatio.**



ST DEVS in cælo reuelans mysteria. Danie. 2. Luc. cap. 12. dicitur, quod nihil opertum est, q. non reueletur. neq. absconditum, quod non sciatur. Cuius ratio est, quia Deus, cuius perfecta sunt opera, qui homini inferuit naturale sciendi desiderium, non relinquit ipsum (quantum in ipso est) imperfectum: quin potius animam rationalem, quam creauit ad imaginem & similitudinem suam: & ob hoc sui capacem (vt dicitur 1.4. dist. de Trinit.) deducit de imperfecto ad perfectum, per modum congruentissimum reuelando alia, & seipsum: vt scilicet nihil sit opertum quod non reueletur.

2. Est siquidem triplex modus, quo Deus reuelat seipsum, & alia, secundum quod sapientia sua scripta est in triplici libro, scilicet creaturæ, scripturæ, & vitæ. Prouerb. 2.2. Ecce descripsi eam tripliciter, id est, in triplici libro.

3. Primus & infimus modus est, quo Deus nobis reuelat seipsum, in libro creaturæ, in quantum naturali lumine intellectus ab inferioribus & sensibilibus potest homo, licet debilitat, ad aliquam diuinorum notitiâ peruenire: secundum illud Rom. 1. Inuisibilia ipsius à creatura mundi, id est, ab homine, per ea que facta sunt, intellectu cõspiciuntur. Et hæc est reuelatio, de qua ibidem præmittitur. Quod notum est Dei, manifestum est illis: Deus enim illis manifestauit. Vbi dicit glo. Ambr. Vt Deus qui natura inuisibilis est, etiâ à visibilibus posset ferri, opus fecit, q. visibilitate sui optime manifestauit.

4. Supremus verò & perfectissimus modus est, quo Deus reuelat nobis seipsum, & alia, in libro vitæ, id est, in seipso p. manifestam visionem. De quo dicitur Esa. 40. Reuelabitur gloria Dñi, & videbit ois caro pariter, q. os Dñi locutus est. Et hic est finis, & expectatio creaturæ humanæ, secundum illud Ro. 8. Expectatio creaturæ reuelatione filiorum Dei expectat. Tunc enim cõplebitur desiderium humanum, quando omnia erunt nuda, & aperta oculis cordis, creator scilicet, & creatura. Sed quia hæc visionem non patitur status mortalitatis presentis, secundum illud Io. 16. Multa habeo vobis dicere, sed nõ potestis portare modo: ideo ex primo modo infimo, & imperfectissimo, non deducimur ad supremum & perfectissimum, nisi per medium modum, quo Deus nobis reuelat seipsum, in libro sacræ scripturæ: in quo reuelauit nobis quædam de seipso, quæ naturalis cognitionem excedit. In quo præminet primo modo. Sed quia nõ manifestè videntur, sed quasi audita creduntur, deficit à supremo: vt rationabiliter sit inter vtrūq. quasi medi⁹. De hoc dicit Apost. 1. ad Cor. 2. Quod oculus nõ vidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparauit Deus his, qui diligunt illi. Nobis autè Deus reuelauit per Spiritum suum. Et quia hæc à solo Deo primò & originaliter sunt tradita, & nullo modo p. rationem naturalem inuestigata, ideo dicitur reuelata. Quia verò non manifestè videtur, sed quasi velatur, dicitur mysteria, secundum illud 1. ad Cor. 2. Loquimur sapientiâ Dei in mysterio, quæ abscondita est. Et Dan. 2. dicitur: quod Danieli mysterium per visionem nocte reuelatum est. De hoc ergo modo, quo Deus nobis reuelat in libro scripturæ seipsum, & alia, ad salutem nos promouentia, intelliguntur verba propofita. Est Deus in cælo reuelans mysteria.

5. In quibus verbis ad cõmendationem sacræ scripturæ tanguntur quatuor, in quibus scientias cæteras antecellit. Excellit enim cæteras scientias in celsitudine dignitatis, in plenitudine bonitatis, in certitudine veritatis, & in voragine profunditatis. Primū habet sacræ scripturæ ex principio originali, ibi, Deus: secundum habet ex intento finali. In cælo: tertium ex ornamento formali, Reuelans: quartū ex contento materiali, Mysteria.

6. Dico primò, q. sacræ scripturæ excellit ois alias sciētias celsitudine dignitatis & auctoritatis: quā habet à principio originali: quæ est immediatè inspirata à Deo. Sicut enim est in corporali, sic suo modo in spiritali. In corporali autē illa q. immediatè fuerit à Deo facta, quædam prerogatiua habuerit, sicut dicit Chrysolomus de vino, in q. Christus cõuertit aquam in nuptiis. Ergo inter sciētias & scripturas, q. spiritalium perfectione animæ pertinent, sacræ scripturæ, q. immediatè à Deo est inspirata, quædam prerogatiua dignitatis obtinet: quia est emanatio quædam claritatis Dei omnipotentis synœra. Sa. 7.

7. Hæc prerogatiua dignitatis figuratè fuit Dan. 2. i. statua Nabuchodonosor, cuius caput erat de auro optimo, pectus autè & brachia de argenteo: porro venter & femora ex ære: tibia autè terrea: pedes autè quædam pars ferrea, quædam autè fictilis. Hæc statua figurâ humanâ habet, ex metallis diuersis cõposita: significat hominē omni genere scientiarum artiumq. perfectū. Pars enim inferior hominis, est quasi ex ferro & luto, quo ad artes mechanicas. Media pars, quasi ex ære & argenteo, quo ad sciētias morales & speculatiuas naturaliter acq. sitas: sed suprema pars est ex auro purissimo, propter sacrâ scripturâ, & veritates saluberrimas, in ea reuelatas. Et ideo sapientia ostensa est Boethio lib. 1. de Cõsol. Philos. Prof. prima, in specie mulieris, quæ pulsare cælum summo verticis cacumine videbatur, q. cum altius caput extrulisset, etiam ipsum cælum penetrabat. Quod innuit Aug. 11. de Ciu. Dei, ca. 1. in princ. Ciuitatei Dei dicimus, cuius ea scriptura cõstit est, quæ nõ fortuitis moribus animorum, sed planè summe prouidentie dispositione super ocs omnium gentium literas, omnia sibi generâ ingeniorum humanorum, diuina excellens auctoritate, subiecit. Et hoc habet ex eo, q. immediatè à Deo inspirata est. De hoc Eccl. 1. Sapientia Dei, præcedentè oia, quis inuestigabit? In hoc tãgitur materia 1. lib. Sentent. in quo agitur de Deo quantum ad unitatē essentia & trinitatē personarum de propriis & appropriatis, vt patebit in processu. Hæc sunt secreta diuina, q. optabat Tob nobis aperiri Tob 11. Vtinã loqueretur recum, & aperiret labia sua tibi, vt ostenderet tibi secreta sapientia suæ.

8. Secundo excellit scriptura sacræ alias in plenitudine bonitatis, quā habet ex finali intento. Et istud secundū sequitur ex primo. Quæ enim est altiori principio deriuatur, ad altiorē finē ordinatur: aqua enim ratiū in altū ascēdit, quātū de alto descendit. Ceteræ enim sciētia humanitas inuēta, sicut habet creatū & quasi terrenū principiu, sic & ad finē creatū, & quasi terrenū pducit. De terrarū, & tãtè pariter reuertit. Ec. 3. sed sacræ scripturæ sicut à summo cælo egressio ei⁹, sic occur⁹ ei⁹ vsq. ad summū ei⁹.

9. Ex nomine sacræ scripturæ cõparatis se aliis sciētias, potest dici illud Esa. 55. Sicut exaltatur cæli à terra, sic exaltata sunt viæ meæ à viis vestris. Sicut ergo terra est in sensibilibus quantitas, respectu cæli, sic bonitas & veritas ex aliis sciētias acquisita est, quasi nullius momenti respectu bonitatis, ad quā sacræ scripturæ dirigit & cõducit. Nõ sum⁹ igitur, sicut filij Agar, exquirētes sapientiã, q. de terra est, vt habetur Baruch 3. Sed, vt dicit Hieron. ad Paulinum, Discamus in terris, quorū sciētia perferret nobiscū in cælis. Hoc aut solum est in sacræ scripturæ, ex cuius noie dicitur Eccl. 2. 4. Gyrum cæli circuiui sola. Propter quod inquirētib⁹ ea dicitur Matt. 5. Gaudete & exultate: ecce enim merces vestra copiosa est in cælis. Sic igitur habem⁹ plenitudinē bonitatis in intento finali in noie cæli, in quo tangitur materia 2. lib. Sent. Agitur enim in 2. lib. Sciētia de creaturâ productione, & de creaturæ intellectualis, tã angelice, quã humanæ deuiatione p. culpâ. Primū, scz creaturâ p. luctio, cõueniēter intelligit noie cæli, intelligēdo pro parte totū. Cæli enim inter creaturas corporales, quæ sūt nobis notiores, est pars nobilior: & ideo per cæli intelligitur vnuerfitas creaturæ secundū illud Psal. Verbo dñi cæli firmati sunt. Potest etiã noie cæli spiritualis creatura intelligi, secundū Aug. super Gen. ad literâ. De cuius creatione, & deuiatione agitur in 2. lib. Sent. Et de hoc potest intelligi illud, quod dicitur Esa. 50. Induam cælum tenebris. Et ob hoc Tob 15. Cæli nõ sunt mundi in cõspectu ei⁹.

10. Tertio sacræ scripturæ excellit omnes alias in certitudine veritatis, quam habet ex formali ornamento, q. notatur ibi, reuelans. Quæcumq. in sacræ scripturæ traduntur, aut solum, aut principaliter diuina reuelatione tenentur: talia aut certissima sunt. Ratio huius est, quia supremum inferioris deficit ab infimo superioris. In omni enim genere visa sunt certiora auditis: sed audita à Deo quāuis sint infima in gradu certitudinis in illo genere cognitionis, tñ certiora sunt & veriora his, q. sciuntur & videtur à nobis, i. lumine creaturæ rationalis. Vnde clare & certè auctoritati diuine cedit ratio, vt dicit Hiero. ad Marcella, Si cõtra scripturâ auctoritatē reddidit ratio, quantūcūq. acuta sit, vera esse nõ potest. Ideo petebat Sapiēs, Eccl. 1. Radix sapientiæ, cui reuelata est certè prophetis & Apostolis, qui poterat dicere cū Apost. 2. ad Cor. 3. Nõs reuelata facie gloria dei speculantes, in eandē imaginē transformamur, à claritate in claritatē, tãquã à Dñi spiritu. De hoc, simul & de præcedenti mēbro Hugo dicit li. 3. de anima, In sacræ doctrina quicquid docetur, veritas: quicquid precipitur, bonitas: quicquid promittitur, felicitas est. Nam Deus veritas est sine fallacia, bonitas sine malitia, felicitas sine miseria. Et ideo præ cæteris sciētias, in quibus est plurimum falsitatis & modicum utilitatis, transeundum est ad istam, vt dicitur cum Apost. 2. ad Cor. 12. Veniam ad visionem & reuelationem Domini. In hoc etiam tãgitur materia tertij libri Sententiarum. Quamuis enim tota Trinitas principaliter

funt contra predictam distinctionem. Quidam enim arguunt circa duo membra distinctionis. Contra primum membrum dupliciter: Primo sic: Per fidem proprie acceptam, solum assentitur alicui, ut est a Deo revelatum, & non, ut est ex aliquo deductum. Sed sacra scriptura tradit quaedam, ut ex aliis deducta, & conclusa. Ergo talia non tenentur sola fide: cuius oppositum dictum est in primo membro distinctionis. Maior patet: sed minor probatur: quia in sacra scriptura vnus articulus deducitur, & concluditur ex alio: sicut Apo. 1. Cor. 15. concludit resurrectionem nostram ex resurrectione Christi. Item deducendo ad inconueniens contra fidem, probat illud idem, dicens, Si mortui non resurgunt, vana est fides nostra, inanis est probatio nostra. Et quaedam similia frequenter inueniuntur in epistolis & libris sapientialibus. Quare, &c.

13 Secundo sic: Fides est habitus infusus: sed Theologia primo modo, est habitus acquisitus: quia habitus, quo cognoscimus ea, quae continentur in sacra scriptura, est acquisitus per studium & doctrinam: ergo talis Theologia non est idem, quod fides.

14 Contra secundum membrum arguitur sic: Habitus, quo sacra scriptura, & contenta in ea, defenduntur, & declarantur, se habet ad sacram scripturam, sicut se habet habitus opinatiuus circa vnumquodque: cognoscibilem, ad scientiam de illis scibilibus. Multa enim probabilia dicitur de Naturalibus & Geometricis, quorum habitus se habet ad scientiam naturalem, vel geometricam, sicut supra dictus habitus ad Theologiam, vel sacram scripturam. Sed propter habitum opinatiuum, annexum Naturali scientiae, vel Geometriae, non dicitur, quod sint duae Geometriae: Ergo nec propter supra dictum habitum, annexum sacrae scripturae, debet dici, quod sint duae Theologiae. Dicunt ergo isti, quod ille habitus persuasiuus, non est alius habitus a Theologia proprie dicta, vel non est alia Theologia proprie dicta, sed est annexus Theologiae proprie dictae, sicut habitus opinatiuus est annexus scientiae: quando sunt de eisdem obiectis.

15 Ad primum istorum, quod est contra primum membrum distinctionis, dicendum est ad maiorem, quod per fidem solum assentitur alicui, ut reuelatum est a Deo, & non, ut est ab alio deductum, deductione pure fundata super naturas rerum, seu deductione humana: sed si deductio tenetur, ut a Deo inspirata, vel ipsa deducta traduntur alibi in sacra scriptura, ut absolute a Deo sunt reuelata, tunc talis deductio, & ipsa deducta, tenentur ex fide proprie dicta. Deinde dicendum ad minorem, quod quamuis in sacra scriptura quaedam tradantur, ut deducta ab aliis: tamen illa deductio, ut ad scripturam pertinet, habetur ut a Deo inspirata, & non ut humana ratione inuenta: alioquin liceret eam negare, & sic falsificaretur scriptura pro illa consequentia deducta: quod est erroneum. Quaedam etiam talia quae hic traduntur, ut ex aliis deducta, traduntur alibi in scriptura, ut absolute reuelata, sicut resurrectio nostra, quae concluditur ab Apostolo ex resurrectione Christi, traditur, ut absolute reuelata. Iob. 19. & Dani. 12. & per Christum in Euangelio, in pluribus locis: & omnia talia tenentur solum, vel principaliter, per fidem proprie dictam.

16 Ad secundum dicendum, quod nullus habitus potest exire in actu nisi presente vel proposito obiecto: propter quod necesse est, ad hoc quod per fidem credamus explicite & in particulari omnia credibilia, quod ipsa proponantur nobis, & explicentur. Et quia ipsa continentur in sacra scriptura, quae non est nobis naturaliter nota: ideo oportet habere notitiam eius, per acquisitionem studij vel doctrinae: ex quibus si in nobis generatur aliquis habitus, bene quidem: sed ille habitus de se non facit assensum: imo potest esse communis assentiens, & non assentiens: quia ram illi, quam isti, possunt cognoscere, quod continentur in sacra scriptura: sed non assentiunt, nisi illi qui credunt sacra scripturam esse a Deo inspiratam: quod pertinet ad fidem: & ita fides aut solus, aut principaliter, facit assentire dictis scripturae. Primus autem habitus, qui est per studij acquisitionem, requiritur propter sola propositionem seu presentationem obiecti: propter quod non debet dici Theologia ob defectum assensum, sicut non debet dici Geometrici habitus, quibus cognoscitur, quicquid continetur in libris Geometricis, si eis non assentiretur. Minor igitur propositio illius obiecti, implicat falsum, vocando Theologiam illum habitum acquisitum, qui de se non facit assensum: & sic patet.

17 Theologia, prout dicitur habitus, quo solum, vel principaliter, assentimus his, quae in sacra scriptura traduntur, & ut in ea traduntur, non differunt a fide: quod fuit primum membrum distinctionis.

18 Ad illud, quod obicitur contra secundum membrum distinctionis, dicendum est, quod si argumentantes intendunt dicere, quod ille habitus defensus sacrae scripturae, quem vocant Theologiam, non sit alius habitus a tali Theologia, sed sit ei adiunctus, contradictio est in dictis, quia nihil adiungitur sibi ipsi. Et ideo si est adiunctus, est alius. Si vero intendat dicere, quod sit alius habitus, sed non debet dici Theologia, quia non est principalis, sed adiunctus, sicut habitus opinatiuus circa Geometrica, non dicitur Geometria, sed sola scientia Geometriae, tanquam principa-

lior: adhuc isti contradicunt sibi ipsis. Dicunt enim alibi, quod opinio non fiat cum scientia: hic autem dicunt, habitum opinatiuum circa vnumquodque: genus scibilem, annexum esse scientiae, quae est de eisdem scibilibus. Non autem possibile est, imo videtur esse contradictio, quod incompossibilia sint sibi inuicem annexa: quin potius vnum annexorum est amminiculationum alterius.

18 Sed quicquid sit de hoc, dicendum est ad rationem istorum, quod non est simile, quod inducitur pro simili: quia habitus opinatiuus, adiunctus scientiae Geometricae, quamuis sit habitus Geometricus, tamen non dicitur Geometria: quia scientia geometrica, tanquam certior & perfectior, illud nomen sibi appropriat. Et illo modo, si quis esset habitus Theologicus, qui esset proprie scientia, ille solus diceretur proprie Theologicus, propter suam excellentiam, respectu aliorum: sed non est ita, ut inferius patebit: quinimodo omnes habitus Theologici deficiunt a ratione scientiae proprie dictae. Et ideo nulli appropriatur nomen Theologiae, sed conuenit omnibus habitibus Theologicis cognitibus facientibus assensum, & maxime illi habitui, de quo nunc loquimur: ut testatur autoritas Beati Augustini prius allegata. Et sic patet, quod obiectiones factae contra istam distinctionem prius positam, non concludunt.

19 Nunc procedendum est ad pertractandum articulos propo-
 sitos: & primo primum, videlicet utrum fides & scientia possint simul esse in eodem homine de eadem conclusione. Et vltimius tractetur questio, notandum est, quod fides potest capi dupliciter: vno modo pro fide, quae innititur autoritati humanae: alio modo, pro fide quae innititur autoritati diuinae. Prima fides non differt ob opinionem: quia locus ab autoritate humana, est topicus, & argumentum inde sumptum, est debillissimum. Et ideo fides, quae tali autoritati innititur, est opinio debillissima. Propter quod idem est querere, utrum talis fides & scientia proprie dicta, possint simul esse in eodem, & de eodem, sicut de opinione & scientia. Et in hoc sensu primo tractabitur questio: & postea de fide, quae innititur autoritati diuinae, & de scientia dicitur.

20 Quantum ad primum, notandum est, quod distinctio scientiae & opinionis potest accipi dupliciter. Vno modo, ex parte conclusionis scientiae & opinionis: ita videlicet, ut scientia dicatur habitus conclusionis necessariae, quam impossibile est aliter se habere: & quod de hoc constat scienti, sicut ponitur in definitione eius, quod est scire, ut habetur primo Posteriorum, quod scire est cognoscere de conclusione, quod impossibile est eam aliter se habere. Opinio vero proportionaliter scilicet habitus conclusionis contingens realiter, vel quae aestimatur ab opinante esse contingens, & possibilis aliter se habere, quod pro tanto additur, quia per scientiam non dicitur, nisi verum. Et ideo qualis est conclusio scientiae, talis videtur esse scientis: sed opinio contingit dicere verum & falsum: ut habetur sexto Ethicorum: propter quod conclusio, de qua est opinio, & quae ab opinante aestimatur contingens, secundum hanc distinctionem opinionis a scientia, potest esse contingens, vel secundum rem, & secundum aestimationem opinantis simul: & tunc est opinio vera, quod ad hoc: vel solum secundum aestimationem opinantis: & tunc est opinio falsa.

21 Sic autem distinguendo opinionem a scientia, impossibile est, eundem hominem habere simul opinionem & scientiam de eadem conclusione, nec secundum actum, nec secundum habitum. De actibus patet facillime: impossibile est contradictoria simul esse vera. Aestimare enim contradictoria simul esse vera, non potest esse in mente hominis, etiam voce profertur: ut habetur quarto Metaphysice. Sed eandem conclusionem necessariam esse, & contingentem includit contradictionem, scilicet posse aliter se habere, & non posse aliter se habere. Aestimare autem conclusionem non posse aliter se habere, quod fit per scire, & aestimare eandem conclusionem posse aliter se habere quod fit per opinari, secundum distinctionem praecipue acceptam, est existimare contradictoria simul esse vera, ut de se patet. Ergo scire, & opinari, sic accepta, non possunt simul esse in eodem homine, & de eadem conclusione. Et in hoc sensu dicit Aristoteles in fine primi Posteriorum, quod non contingit eundem hominem simul scire, & opinari eandem conclusionem.

22 Idem patet de habitibus, quia habitus, qui causantur ex actibus formaliter incompossibilibus, ut patet ex secundo Ethicorum, quia quilibet actus faciens ad generationem vnus habitus, facit ad corruptionem alterius, & completa generatione vnus, completa est corruptio alterius. Sed scientia, & opinio, predictis modis acceptae, causantur ex actibus formaliter incompossibilibus, scilicet ex scire & opinari, qui predicto modo accepti sunt actus incompossibiles formaliter, ut statim probatum est, ergo scientia & opinio sic acceptae, sunt habitus incompossibiles: & per consequens, scientia, & fides, quae innititur autoritati humanae, cum sit quaedam debilis opinio, ut dictum fuit prius.

23 Alio modo potest accipi distinctio scientiae, & opinionis, ex parte mediour, ex quibus procedunt. Nam scientia procedit per medium necessa-

rius. Opinio vero, per medium probabile, & contingens, vel quod aestimatur tale. Et ista distinctio videtur magis propria, quam prima: quia licet distinctio cognoscibilium habituum, puta scientiae a scientia, debeat accipi ex parte obiecti magis, quam ex parte mediour, quod est in omnibus scientiis cognoscibiliter, quia est necessarium, quauis vnus dicat propter quid, & aliud quia, de quo nihil est ad propositum: tamen distinctio dissimilium habituum, qui possunt esse eisdem obiecti, tam incomplexi, quam complexi, quoadmodum sunt opinio & scientia, oportet quod sumatur ex parte mediour, ex quibus procedunt. Hoc etiam necesse habent fieri illi, qui contradicunt, quod circa vnumquodque scibilem est dare habitum opinatiuum: quod non esset, nisi conclusio eadem posset esse scita & opinata. Non ergo necessarium differunt scientia & opinio ex parte conclusionum: sed differunt semper necessarium ex parte mediour, ex quibus procedunt: ita ut scientia sit habitus conclusiois conclusae per medium necessarium, de cuius necessitate euidenter constat scienti: opinio vero sit habitus conclusiois conclusae, per medium, quod est contingens, vel estimatur esse contingens. Accipiendo autem sic scientiam & opinionem, possunt verum scientia & opinio simul esse in eodem homine de eadem conclusione, secundum actum, vel saltem secundum habitum.

24 Circa hoc videndum est primum de actibus, qui sunt nobis notiores, & postea de habitibus. De actibus autem dicendum est, quod si ponatur esse diuersi secundum rem, simul esse non possunt: quia plures actus intelligendi non possunt simul esse in eodem intellectu secundum actum naturae, ut alibi probatum fuit. Scire autem est quidam actus intelligendi: & opinari similiter: ergo quado scire & opinari, sunt plures & distincti actus, tunc non possunt esse simul in eodem intellectu: neque de eadem conclusione, neque de diuersis: & hoc modo non contingit vnum & eundem hominem simul scire, & opinari, neque idem, neque diuersa.

25 Si autem plures actus intelligendi possent esse simul, nihil prohiberet eundem hominem quodammodo simul scire & opinari eandem conclusionem: & quandoque non esset possibile. Quod quandoque esset possibile, patet, quia assentire conclusioni necessariae per medium contingens, quod aestimatur esse necessarium, est opinari: sed tale assentire potest esse cum scire, cum nullam habeat cum eo repugnantiā: ergo talis opinari, & scire, possunt esse simul in eodem. Maior patet, quia tale assentire, non est scire: cum sit per medium, quod est realiter contingens: nec est actus cuiuscumque alterius habitus, quam opinionis, quia queram, quis est ille habitus, & non poterit dari, nisi fingatur nouus habitus, praeter illos, de quibus loquitur philosophus. Quare, &c. Nec obstat, quod talis decipitur, aestimando mediū, quod est contingens, esse necessarium: quia non est contra rationem opinionis, decipi tā circa conclusionem opinatam, quam circa mediū, per quod concluditur. Opinione enim contingit verum & falsum dicere, ut habetur 6. Ethic. Et sic patet maior. Minor probatur: quia illi actus, qui se habent conformiter ad conclusionem, nullam habent repugnantiā formalem, quin possint simul esse in eodem homine de illa conclusione: sed scire aliqua conclusionem, & opinari eandem per medium contingens, quod aestimatur necessarium, se habent conformiter circa conclusionem: quia per verum, & aestimatur conclusio esse necessaria, & impossibilis aliter se habere: ergo opinari, & scire, sic accepta, nullam habent formalem repugnantiā, quin possint esse simul in eodem homine de eadem conclusione.

26 Et sic dicitur, quod decipi, opponitur ei quod est scire: sed sic opinari est decipi: ergo opponitur ei quod est scire: & illa non poterit simul esse. Dicendum est ad hoc, quod scire, & decipi circa diuersa, non opponitur, nec sunt incompossibilia in eodem: alioquin qui sciret vnā propositionem, non posset decipi circa quācumque aliam, quod est falsum, & contra illud quod passim experimur. Modus in proposito nostro, scire, & decipi, non sunt circa idem, quia opinans non decipitur circa conclusionem, quod est eadem respectu vtriusque: ac scire, scilicet scilicet, & opinandi: quia opinans aestimat eam esse necessariam, sicut verum est: sed decipitur solum circa medium, quod aestimat esse necessarium, cum sit contingens. Non est autem idem medium sciendi, & opinandi, sed aliud. Propter quod tale decipi, non opponitur ei quod est scire conclusionem eandem per aliud medium. Et sic patet, quod si plures actus intelligendi possent esse simul, nihil prohiberet eundem hominem scire & opinari simul eandem conclusionem, quado scilicet opinans aestimat medium, quod est contingens, esse necessarium.

27 Si autem opinans aestimet mediū suū esse contingens, tunc tale opinari non potest simul esse cum scire. Cuius ratio est, quia im possibile est hominem eundem cognoscere certitudinaliter aliquā conclusionem, & simul formare de eadem. Hoc enim sibi inuicem opponitur. Sed per scire cognoscitur conclusio certitudinaliter, sicut cōceditur: per opinari autem, si sit vnus actus per se, & sit per solum mediū, quod estimatur contingens, formulatur de conclusione, ut probatur. Ergo non est possibile, eundem hominem sic opinari, & scire simul eandem conclusionem. Assumpta ni-

nor probatur, quia illa cognitio conclusionis, quae est per solum mediū, quod aestimatur posse deficere a concludendo, cuius conclusio est cum formidine. Sed opinari, quado est per se quidam actus procedens per solum mediū, quod aestimatur contingens cum formidine est talis cognitio: quia de medio, quod aestimatur contingens respectu conclusionis, aestimatur quod possit deficere a concludendo conclusionem illam: & sic formulatur de ea, cum illa cognitio sit solum per mediū illud. Ergo sic opinari est cognoscere cum formidine. Vtraque praemissarum patet ex rationibus terminorū, & per consequens patet tota ratio. Sic igitur patet, quod etsi plures actus intelligendi possent simul esse, nunquam tamen scire, & opinari per medium, quod aestimatur contingens, simul esse possent: & quicquid dictum est de actu opinandi, confirmiter potest dici de actu credendi, qui innititur autoritati humanae, & per eandem rationem: quia tale credere, est opinari.

28 De habitibus autem correspondentibus predictis actibus tenendum est quod illi sunt cōpossibiles, qui causantur ex actibus formaliter cōpossibilibus: sed illi, qui causantur ex actibus formaliter incompossibilibus, sunt incompossibiles, propter rationem prius dictam. Dico autem actus formaliter incompossibiles, quando respectu eiusdem obiecti includunt oppositas habitudines. Tunc enim, quantum vnus eorum facit ad generationem proprii habitus, tantum facit ad corruptionem alterius, ut prius dictum fuit. Alij autem actus, qui non includunt predictam oppositionem, non vocantur hic formaliter incompossibiles: & habitus causati ex talibus, possunt simul esse, quamuis secundum veritatem plures actus nunquam sint simul, non quidem propter oppositionem praedictam, quia illam non habent: sed quia (ut dictum fuit prius) non puto, quod plures actus intelligendi possint esse simul in eodem intellectu secundum cursum naturae, neque de eodem obiecto, neque de diuersis, quamuis ex suppositione opposita, sint deductae duae conclusiones immediate praecedentes, propter causam, quae inferius apparebit.

29 Nunc ergo supponendo, quod scire, & opinari, ut sunt distincti actus intelligendi, non possunt esse simul in eodem intellectu, nec de eadem conclusione: nec de diuersis: inquirendum est, utrum mediū contingens, quod de se natū est facere opinari, & mediū necessarium, quod de se natū est facere, quod homo verum sciat, possint simul cōcurrere ad causandū vnū & eundem assensum de eadem conclusione, & sic scientia & opinio dicatur posse stare simul, si medium necessarium, quod est scientificum, & mediū contingens, quod est natum facere opinionem, possunt cōcurrere ad causandū vnū assensum de eadem conclusione, an non. Solum enim in hoc sensu potest procedere questio, stante suppositione praedicta.

30 Sic ergo intelligendo questionem, dicendum, quod medium contingens, vel estimatur esse necessarium, est contingens. Si aestimetur esse necessarium, sic potest cōcurrere cum alio medio verum necessario ad causandū eundem assensum de eadem conclusione. Cuius ratio est, quia pro omni assensu idē est iudicium de duobus mediis necessariis, & de duobus, quorum vnū est necessarium, & aliud contingens, si aestimatur necessarium: sed duo media necessaria possunt cōcurrere ad causandū vnū assensū: ergo & mediū necessarium, & contingens, si aestimetur necessarium, possunt similiter ad idem concurrere. Maior patet, quia assensus conclusionis, ut deducta est ex mediis vel principiis, totaliter dependet ex assensu & aestimatione principiorū, seu mediour, & non ex natura mediour secundum se, nisi quatenus cadunt sub aestimatione deducentis. Et ideo media, quae estimantur similia, possunt similiter concurrere ad eundem assensum, dato quod non sint similia in re. Minor patet de se: quia si quis haberet plura media necessaria ad eandem conclusionem, posset ea copulare in eadem demonstratione loco vnus mediū, & sic ex eis haberet vnum assensum de eadem conclusione loco vnus mediū. Et sic patet minor. Sequitur ergo praedicta conclusio.

31 Si verò medium contingens aestimetur esse contingens, adhuc tale mediū siue sumptum ex apparētibus de re, siue ex humana autoritate, potest cōcurrere cum medio necessario ad causandū eundem assensum: quauis habens eundem necessarium euidens, non indigeat autoritate, nec medio contingente, ita quod mediū necessarium excludit necessitatem habendi autoritatem, & mediū contingens, sed non excludit cōpossibilitatem. Quod excludat necessitatem, patet de facili: quia qui habet aliquid certius, & euidētius autoritate, aut quocumque medio contingente, non indiget eis: sed habens medium necessarium, de cuius veritate & necessitate constat ei, per resolutionem ad per se nota, habet quid certius & euidētius, quam sit autoritas, & quocumque medium contingens, quantumcumque probabile: ergo talis non indiget autoritate, nec medio contingente.

32 Quod autem medium necessarium non excludat cōpossibilitatem autoritatis, vel mediū contingens, probatur sic: autoritas, vel medium contingens, non possent concurrere cum medio necessario ad causandū eundem assensum,

Cap. 2.

Cap. 3.

4. Cap. 7.

26. Cap.

1. Cap. 2.

hoc esset propter oppositionem euidens & ineuidens, certi & dubij. Sed istud non impedit, ut probatur. Ergo possunt simul concurrere. Maior patet: quia nulla causa impossibilitatis predictorum mediourum apparet, nec per aliquem est adhuc assignata, nisi hoc solium, quod assensus per medium necessarium est certus & euidens, assensus autem per autoritatem, & per quodcumque medium contingens, est dubius & ineuidens: quare cum sint opposita non possunt simul eodem continere. Minor probatur, scilicet quod hoc non obicit.

33 Circa quod advertendum est, quod aliqua, quae secundum se sola habent effectus coactionem incompensabilem, possunt concurrere ad unum effectum, qui est communis amborum. Verbi gratia, lumen quod a Sole causatur, & lumen quod causatur a sola stella, habent condiciones incompensabiles, scilicet clarum & obscurum, & tamen Sol, & stella, quando sunt ex eadem parte hemisphaerii, concurrunt ad causandum unum lumen in medio. Non enim solus Sol tunc illuminat, & stella nihil facit, cum omne lucens praesens diaphano de necessitate causet lumen: sed fit unum lumen ab utroque, non seorsum & distincte agentibus, sed simul, ut unum agens: & cum isto lumine non fit aliud lumen & alia claritas eius, sed unum & idem lumē. Et ideo loquendo de re utraque, tam stella, quam Sol, est causa luminis & claritatis, non quidem totalis, sed partialis, quamvis non ex aequo, quia perfectior ratio causandi est in Sole, & quasi totalis: in stella autem imperfecta, & minima, & a sensu imperceptibilis: ratio tamen conuincit, quod sit aliqua. Et propter hunc excessum virtutis illuminationis in Sole respectu stellae, qui patet, quando seorsum agunt, quia tunc Sol causat lumen clarum, & stella obscurum, ideo co quando simul causant unum lumē clarum, per appropriationem rationis claritas attribuitur causalitati Solis, & non stellae, quamvis secundum rem totum sit ab amobus, ut a partialibus causis simul concurrentibus & tenentibus locum unius causae totalis. Et sic patet, quod aliqua, quae secundum se sola habent effectus conditionum incompensabilem, quandoque possunt concurrere ad eundem effectum qui est communis amborum.

34 Ratio autem, quare talis concursus est possibilis, est ista, quia clarum, & obscurum, non accipiuntur hic pro habitu & priuatione circa commune subiectum, ab utroque realiter differens, ut sunt lumen & tenebrae in aere, quia causa istorum, scilicet luminis & tenebrarum (accipiendo tenebras pro pura priuatione) nunquam possunt concurrere ad causandum eundem effectum, cum effectus unius, sit formaliter priuatio alterius. Sed accipiuntur hic clarum, & obscurum, pro gradu perfectionis, & imperfectionis, in essentia luminis: nec differt talis gradus realiter a lumine. Et talis perfectio, & imperfectio, est in effectu, ex perfectione, vel imperfectione suae causae, & non ex alia formalis oppositione in causalitate. Propter quod, sicut causa imperfecta, seorsum agens, causat imperfectum lumen, scilicet obscurum, propter defectum perfectionis virtutis, sic ipsa coniuncta cum perfectiore virtute, & tenens cum ea locum unius totalis causae perfectae, causat perfectum lumen, scilicet clarum, quia iam non deficit perfectio, quae prius deficiebat.

35 Ex hoc, ad propositum, omnis cognitio veritatis, lumen quoddam est, & lumen vocatur ab ipso Apo. Ephe. 3. ubi dicit sic: Mihi omnium Sanctorum minimo, data est gratia haec, in gentibus euangelizare inuestigabiles diuitias Christi, illuminare, &c. Id est, dare cognitionem, quae est quoddam spirituale lumē. Quaedam autem cognitio est clara, & quaedam obscura: nec talis claritas & obscuritas sunt habitus, & priuatio, circa cognitionem, etiam circa subiectum, quia tunc causa obscuritatis non possit concurrere cum causa claritatis ad causandum unam cognitionem claram: quemadmodum dictum fuit prius de causa luminis, & tenebrarum: sed sunt gradus perfectionis maioris, vel minoris, indifferentes realiter ab essentia cognitionis. Et sunt isti gradus in cognitionem, secundum gradum perfectionis, & imperfectionis, in medio causante illam cognitionem, & non ex alia formalis oppositione in causalitate. Medium ergo sumptum ex autoritate humana, & medium necessarium, si quodlibet eorum causet seorsum aliam, & aliam cognitionem conclusionis eiusdem, istae cognitiones erunt conditionum incompensabilem, quia una erit clara & euidens, illa scilicet, quae erit per medium necessarium, propter eius perfectionem in veritate & connexionem ad conclusionem: alia vero obscura, & ineuidens, quae erit per solam autoritatem, propter defectum praedictae perfectionis, quae est in medio necessario. Sed si auctoritati adiungatur medium necessarium, iam non deficit in medio perfectio, quae prius deficiebat, nec per consequens in cognitione deficit claritas & euidens, quae prius deficiebat: imò erit una cognitio clara & euidens, causata ab illis duobus mediis, tanquam a causis partialibus simul concurrentibus, & tenentibus vicem unius causae totalis. Claritas tamen illa &

euidens magis debet attribui medio secundum rem necessario, quam auctoritati, quia perfectior est & secundum se natum facere cognitionem claram & euidens, quam secundum se non faceret auctoritas.

36 Quicquid autem dictum est de oppositione clari & obscuri, euidens & ineuidens, & de possibili concursu mediourum ad causandum unam cognitionem claram & euidens, intelligendum est circa oppositionem certi & dubij, & circa concursum mediourum ad causandum unam cognitionem certam: quia medium contingens, & autoritas humana per se sola faciunt assensum dubium: medium autem necessarium facit assensum certum. Et hi duo assensus non possunt simul esse in eodem homine & de eadem conclusione. Hoc tamen non obstat, praedicta media in ratione mediourum, possunt concurrere ad causandum unum assensum, qui non erit simul, nec successiue, certus & dubius, sed certus tantum: & sic in assensu nulla erit oppositio, aut repugnancia secundum certum & dubium, clarum & obscurum, euidens & ineuidens, ut declaratum est. Et sic patet minor, & principale intentum, quantum ad istum articulum, videlicet quod medium necessarium, quamvis excludat necessitatem autoritatis humanae, & cuiuslibet medij contingens: tamen non excludit compositionem eorum in ratione mediourum causantium unum assensum. Et hoc modo scientia, & opinio, nec non & fides, quae inuitur auctoritati humanae, possunt simul esse in eodem, & de eodem, non quidem ut distincti habitus, habentes distintos actus: sed quia media, quae secundum se nata essent causare distinctos actus, ex quibus in nobis fieret praedicti habitus, ut distincti, possunt concurrere ad causandum unum assensum.

37 Et huic concordat communis doctrina, quae dicit, quod vnus homo potest simul cognoscere eandem conclusionem per medium probabile & demonstratiuum. Thomas prima secundae, quaestio. 67. artic. tertio, in corollario solutionis. Et alibi dicit, quod opinio potest stare cum scientia demonstratiua, quod non potest esse secundum pluralitatem actuum, sed solummodo, quo dictum est: & hoc vltima parte, quaestio. 9. artic. tertio, in solutione secundi argumenti.

38 Nunc restat inquirere, vtrum scientia, & fides, quae inuitur auctoritati diuinae, possunt simul esse in eodem homine de eadem conclusione. Ad quod dicendum est, quod aut queritur de similitudine habituum, aut de similitudine actuum. Si de similitudine habituum, sic dicendum est, quod fides, quae est habitus infusus a Deo, potest stare simul cum scientia. Cuius ratio est, quia habitus fidei infusus, se extendit ad omnia, quae sunt nobis tradita per reuelationem diuinam, & maxime ad illa quae non sunt ex aliis deducta. Sed de quibusdam talibus habent aliqui fideles veram scientiam: ergo in illis sunt simul fides, & scientia de eodem. Maior patet de se. Minor consimiliter nota est: quia Deum esse verum, traditum est in sacra scriptura sicut a Deo reuelatum, & non vt ex alio deductum. Deuteronomij sexto: Audi Israēl, Dominus Deus tuus, Deus vnus est. De hoc autem multi fideles habent veram scientiam per demonstratiuam acquisitionem. Ergo habitus fidei infusus, & verae scientiae, possunt simul stare.

39 Si verò quaeratur, de similitudine actuum, dicendum est, quod respectu talium, de quibus potest haberi a viatoribus vera scientia, sicut est, Deum esse unum, possunt stare simul actus scientiae: non quidem sic, quod sint diuersi actus, sed quia auctoritas diuina, & ratio demonstratiua, possunt simul concurrere ad causandum unum assensum, de hoc quod Deus sit vnus. Quod patet per eandem rationem, quae prius facta fuit, videlicet quod concursus praedictorum non potest impedire, nisi oppositio clari & obscuri, euidens & ineuidens: sed illa non impedit, vt prius probatum fuit: ergo possunt simul stare. Et satis durū videtur dicere, quod fidelis acquirens scientiam, quod Deus sit vnus, non credat ipsum esse unum, quia ipsemet Deus hoc in scriptura sacra reuelauit. Alia autem sic subsunt fidei, quod secundum communem cursum humanae cognitionis non sunt demonstrabilia, vt Deum unum in essentia, esse trinum in personis: & illud suppositum, esse Deum & hominem. Et de his puri viatores sic habent fidem & actum fidei, quod non possunt de eis habere actum scientiae, nec per consequens habitum acquirere, non propter oppositionem euidens & ineuidens, quia illa sublata est ex praecedentibus, sed propter conditionem materiae, quae non est demonstrabilis, aut implicita, aut huic, scilicet viatori, secundum communem cursum. Et circa hoc ostenduntur tria.

40 Primum est, quod non potest demonstrari, quod ita sit, sicut ponit articulus. Secundum est, quod non potest demonstrari, quod articulus nihil impossibile includat. Tertium est, quod non omnes rationes, quae possunt adduci contra articulum, possunt sic solui, quod scientificè constet de earum solutione. Primum patet, quia si articulus posset demonstrari, vel hoc esset a priori

Th. 2. q. 1. artic. 5. secunda. 3. d. 24.

Dente. 6.

d. 35. et sequentibus.

priori & per causam, vel a posteriori & per effectum. Non primo modo, quia licet articuli habeant causam, pura articulus incarnationis, & quidam alij illa rem causam, quoad articuli existentiam actuale, est voluntas diuina, quae secundum se est nobis ignota. Etiam articulus trinitatis causam non habet. Quare articuli non possunt demonstrari a priori. Item nec a posteriori, siue per effectum, quia effectus ducit in cognitionem causae secundum quod ab ea procedit, sed nullus effectus apparet nobis, procedit a Deo: nisi secundum illud, quod est vnus & commune cuiuslibet personae intrinsecus, scilicet secundum rationem scientiae, potentiae, & voluntatis, vt infra patebit: ergo nullus effectus potest nos docere in cognitionem Dei, quantum ad distinctionem personarum, sed solum quantum ad unitatem essentiae, & attributorum essentialium. Omnes enim articuli includunt articulum Trinitatis aliquo modo: sicut articuli pertinentes ad humanitatem Christi, includunt distinctionem personae filij ab aliis personis, sicut esse incarnatum, passum, & resurrexisset & huiusmodi, Quare, &c. Item demonstrationi assentit homo necessario velut nolit: sed articulis non assentit homo, nisi libere volens (vt dicit Augustinus) alioquin gentiles Philosophi poruissent, & adhuc possent, necessitati rationem nostris, ad essentiam fidei articulis, quod non est verum: ergo articuli fidei non possunt demonstrari: nec aliquis adhuc visus est, qui demonstratiue probauerit, quod ita sit, sicut ponit articulus.

41 Secundum scilicet quod articulus nihil impossibile includat, patet, quia talis demonstratio, cum non possit esse a priori & per causam, (propter illa quae dicta sunt prius sumetur ex his quae apparent ex creaturis: sed apparentia ex creaturis, magis videtur concludere impossibilitatem articuli, quam possibilitatem, ergo, & Minor probatur: quia in creaturis apparet, quod impossibile est, supposita distinguere per relationes: sed distinguuntur necessario per absoluta. Cuius oppositum ponitur in articulo Trinitatis. Item, in creaturis natura coplata in genere substantiae constituit proprium suppositum, nec potest subsistere in supposito alieno: cuius oppositum includit articulus incarnationis: & similiter in aliis: ergo ex his quae apparent, magis potest concludi impossibilitas articulorum, quam possibilitas. Item, quicquid est in Deo intrinsecus, vel necesse est ibidem esse, vel impossibile est ibi non esse. Et quicquid non est in Deo, impossibile est ibi esse: (neque enim potest aliquid enenire Deo contingenter, aut ab ipso recedere, quo ad illa, quae sunt intrinseca) sed esse trinum in personis, est Deo intrinsecum: ergo necessarium est Deum esse trinum, vel impossibile est non esse trinum. Sed non potest demonstrari, quod Deus sit trinus, vt probatum est: ergo nec demonstrari potest, quod sit possibile Deum esse trinum, ad vnum enim sequitur aliud, vt dictum est. Item meritum fidei consistit in difficultate actus eius: sed si posset demonstrari, quod articulus fidei est possibilis, actus fidei circa articulum nihil, vel modicum, difficultatis haberet: non enim est multum difficile, credere illud esse factum, quod demonstratur possibile fieri: ergo haec positio tollit, vel quasi tollit, meritum fidei.

3. d. 24. q. 3. numer. 9.

42 Tertium patet, scilicet quod non omnes rationes, adductae contra articulum, possunt solui, sic quae clarae & scientificae constent de eorum solutione. Ad quod videndum, notandum est, quod ratio, quae adducitur contra articulum, aut peccat in forma arguendi, & tunc potest eam solvere scientificè, quicquid scit artem libri Elenchorum, aut peccat in materia, eo quod assumit falsam propositionem: vt pote si sic argueretur, Semper in distinctis suppositis est distincta natura: sed in diuinis natura non potest distinguere: ergo nec suppositum. Ratio ista non peccat in forma, sed materia: quia maior propositio non est vera vniuersaliter, sicut assumitur, sed tantum creaturis. Cum ergo talis ratio sic soluitur per interemptionem propositionis, quae solum habet instantiam in proposito in quo datur, vel de quo, scilicet in diuinis, nunquid potest clarè & scientificè constare de tali solutione: certe non, vt videtur: quia per idem, & eodem modo constat de falsitate propositionis affirmatiuae, & de veritate negatiuae sibi oppositae, quia eadem est, causa vtriusque: sed de veritate huius negatiuae scilicet, quod in diuinis non distinguitur natura, distinctio suppositorum, nec e conuerso, non potest clarè constare & scientificè, sed solum per fidem, quae hoc ponit: ergo de falsitate affirmatiuae sibi oppositae, quod semper distinguitur natura, & vbique distinguuntur supposita, non potest constare clarè & scientificè, sed solum per fidem, quae hoc ponit.

43 Sic ergo patet, quod considerando fidem secundum specialem materiam de qua est, quae non est demonstrabilis, aut simpliciter, scilicet viatori, (qualis est fides articulorum) fides & scientia non stant simul in eodem, & de eodem: sed scientia non potest demonstrari, quod ita sit, sicut ponit articulus, nec quod

articulus sit possibilis: nec rationes contra articulum possunt solui clarè, & scientificè, secundum communem cursum, quo a nobis habetur Theologia.

44 Dico autem, secundum communem cursum, propter duo. Primum est, quia aliqui bene ponunt, quod vera scientia (quam dicunt abstractiuam) potest haberi a puro viatore, quod Deus sit vnus & trinus, sed non secundum communem cursum, sed virtute diuina, & miraculose. De hoc tamen suo loco inquiretur. Secundum est, quia videtur quibusdam, quod Apostoli, & illi qui videntur Christum miracula facientes, & suscitatem mortuos, in testimonium suae diuinitatis, & suae doctrinae, habuerunt veram scientiam de diuinitate Christi, & de veritate suae doctrinae, quia necessarium & per se notum est, tam infidelibus, quam fidelibus, Deum non posse mentiri. Cui ergo notum esset, Deum aliquid dicere, vel facere in testimonium alicuius rei, ille haberet ex per se notis scientiam de re dicta vel testificata.

Thom. 3. q. 4. art. 4.

45 Qualiter autem potest esse alicui per se notum, Deum aliquid dicere, vel facere in testimonium alicuius rei? Dicunt, quod dupliciter: vno modo, si beatus videns Deum per essentiam, videret ipsum mouere intellectum alicuius ad assentiendum alicui veritati: & iste modus non competit viatori. Alio modo, si aliquis videret aliquem effectum excedentem totam virtutem creaturam, fieri in testimonium alicuius rei. Ex hoc enim sciretur, quod Deus faceret talem effectum, testificaretur illud, propter quod fieret. Et hoc modo Apostoli, & illi qui viderunt resuscitationem Lazari quadriuanum in testimonium diuinitatis Christi, sciuerunt Deum testificari, quod Christus esset Deus, & per hoc habuerunt scientiam, quasi per talem demonstrationem procedentem ex per se notis eis, quicquid testificatur est verum: sed Deus per tale factum testificatur esse Christum esse Deum: ergo Christus est verus Deus. Et per consequens habuerunt scientiam, quod doctrina tota, quam audierunt a Christo, quem sciebant esse verum Deum, sit vera.

46 Quicquid sit de modo, quo Beati possunt videre Deum aliquid dicentem, modus tamen assignatus pro viatoribus, non videtur verus, propter tria. Primum est, quia demonstratio necessitat intellectionem ad assentiendum: sed aliqui, qui viderunt Christum resuscitantem Lazarum, & alia miracula facientem, non assenserunt, quod ipse esset Deus, vt patet Io. 11. quod etiam Christus exprobrando dicit, Io. 15. Si opera non fecissem, quae nemo alius fecit, peccatum non haberent. Ergo illa non fuerunt sufficientia ad probandum demonstratiue Christum esse Deum. Secundum est, quia si Apostoli habuerunt per talia scientiam de Christo, quod ipse esset Deus, & per consequens quod doctrina eius esset vera: sequeretur quod ex tunc nihil mouerint in credendo praedicta: ergo secundum Greg. in Homilia in Octauis Paschae, Fides non habet meritum, vbi humana ratio praebet experimentum. Hoc autem forte videretur esse inconueniens: quare & illud, ex quod sequitur, videlicet quod Apostoli habuerunt de talibus scientiam. Tertium est quod dato quod esset per se notum, aliquid posse fieri a solo Deo, sicut fuit resuscitatio Lazari: tamen non esset per se notum, quod hoc fieret ad resuscitandum hoc, quod diceret ille, vel ille, qui praediceret miraculum: quia de nullo homine est per se notum, quod non possit dicere falsum ex ignorantia, vel malitia: nec de Christo fuit hoc per se notum, sed solum creditum ab illis, qui crederent ipsum esse Deum: & quantumcumque etiam aliquis videretur verum dixisse in vno, non est propter hoc per se notum, quod dicat verum in alio. Posito ergo, quod Christus dixisset, quod Deus resuscitaret Lazarum, ad testificandum, quod ipse Christus esset verus Deus, & constaret euidenter de resuscitatione Lazari facta a Deo, & ex hoc de veritate Christi praedictantis talem resuscitationem: non tamen propterea esset per se notum quod Christus verum dixisset pro illo adito, scilicet quod resuscitatio fieret in testimonium, quod ipse Deus esset.

47 Sed diceret aliquis, quod imò: quia Deus non perhibet testimonium falsitati: sed si Christus non fuisset Deus, & tale miraculum factum fuisset a Deo, Christo inuocante Deum, vt per tale miraculum testificaretur ipsum esse Deum, sequeretur, quod Deus faciendo tale miraculum ad talem Christi inuocationem, perhibuisset testimonium falsitati, Quare, &c. Est ad hoc dicendum, quod si Deus per talem inuocationem Christi faceret miraculum, tunc esset in testimonium inuocationis: sed quantumcumque concurrant talis inuocatio, & miraculum, non est tamen propter hoc per se notum, quod miraculum fiat ob talem inuocationem: quia aliquis potest per reuelationem scire quod factus sit Deus, & ignorare, propter quod debeat fieri, & propria praesumptione, vel malitia, coniecturare, vel fingere ac dicere, quod Deus facturus sit illud propter aliud quam fiat a Deo. Donum enim Prophetiae commune est bonis & malis: & talis sic dicens, falsum dicit: sed Deus faciens miraculum, quod praedicitur, non testificatur falsum: quia non

ficit miraculum propter illud, quod alius dicit, quamvis simul concurrant: & sic non est per se notum, quod miraculum fiat ad testificandum dictum cuiusque hominis, etiam Christi, sed solum creditum ab illis, qui credit ipsum esse Deum; & per consequens non posse mentiri, propter quod minor propositio rationis, (quam alij vocant demonstrationem) non est per se nota. Credo ergo, quod Apostoli, per nihil, quod audierunt a Christo, vel viderunt fieri ab eo, habebant scientiam proprie dictam, quod ipse esset Deus, quamvis ex concursu talium miraculorum cum fide, habuerint quandam perfectiorem notitiam, quam nos. Et sic patet primus articulus questionis, scilicet qualiter fides, & scientia, possunt similiter esse de eodem, & qualiter non: & quod Theologia, prout dicitur habitum, quo declarantur & defenduntur articuli fidei, vt Deum esse trinum & vnum, & huiusmodi, non est proprie scientia, & simpliciter.

Infrà q. 5. Num. 21.

sunt solum credita. Primum non potest dici, quia illa euidentiā solum est in principiis primis & vniuersalissimis, quorum termini, & rationes terminorum, omnibus sunt noti: quod non est verum de principiis scientiæ subalternæ. Nec secundum potest dici, quia accipere ea, vt conclusa, pertinet ad scientiam talia concludentem, sicut est scientia subalternæ. Relinquitur ergo, quod in scientia subalternâ sint tantum credita.

51. Secundo inflatur contra minorem propositionem, dicendo, quod Theologia nō procedit ex solis articulis creditis, imò cum articulo credito assumit aliam propositionem, quæ potest esse per se nota, virtute cuius conclusio poterit esse nota, & per consequens proprie scita.

52. Ad primum istorum dicendum, quod principia scientiæ non sufficiunt esse credita ex sola autoritate alterius, quia cum principia debeant esse euidentiōra conclusionē, conclusio non esset nisi credita, & non scita. Sunt ergo euidentiā in scientia subalternâ, non aliquo istorum modorum, de quibus agitur, sed via sensus, memoriæ, & experiētiae, modo, quo determinat Philosophus primo Metaphysicæ: quod ex multis sensibus fit vna memoriā, & ex multis memoriis vnum experimentum, & cum multis experimentis velle quod est principium scientiæ & artis, & sic omnis scientia subalternâ, facit euidentiā de suis principiis, quantum ad quia est.

Philosophi 2. Post. Solutio. mo capite.

53. Ad secundum dicendum, quod sicut ex vna propositione necessaria & altera contingente non sequitur conclusio necessaria, sed contingens, sic ex vna euidētē, & per se nota, & altera ineuidētē & solum credita, non sequitur conclusio euidētē, & per se nota, qualem oportet esse conclusionem proprie scitam. Et ratio huius est, quia cum maior extremitas non concludatur de minore, nisi propter connexionem medij cum vtraque, impossibile est, quod ex vi talis illationis inhærentiæ maioris extremitatis cum minore in conclusioe sit magis necessaria, vel magis nota, quam inhærentiæ medij cum vtraque. Propter quod in quacumque præmissarum medij conueniat alicui extremitati, vel extremitas sibi cōtingenter vel ineuidēter impossibile est, quod in conclusioe ex vi talis illationis maior extremitas, conueniat minori necessariō vel euidēter, prout requiritur ad conclusionem proprie scitam. Et sic remanet adhuc, quod Theologia, prout dicitur habitum, quomodo deducitur aliqua ex articulis fidei, siue ex vno articulo, & quacumque alia propositione assumpta, non est proprie scientia, sed solum largē, vocando scientiam habitum, quo aliquid concluditur ex veris, tamen immanifestis ipsi deducenti. Et huic cōcordat doctrina cōmunis, quæ dicit sic. Si esset aliqua scientia, quæ non possit reduci ad principia naturaliter cognita, non esset eiusdem speciei cum aliis, nec vniuocē diceretur scientia.

54. Ad primum argumentum dicendum, quod sapiētia, prout de ipsa loquitur Philosophus 6. Ethic. est quædam scientia vel includit scientiam proprie dictam, propter modum procedendi, quem habet: sed Theologia, qualitercumque sumpta, quamuis possit, dici sapiētia ratione subiecti, vel materiæ, de quo est (iuxta quem sensum Beatus Augustinus vocat eam sapiētiam): tamen deficit à modo procedendi scientiæ proprie dictæ: & ideo non est proprie scientia.

55. Ad secundum dicendum, quod Aristoteles nihil nouit de cognitione, quæ est per autoritatem diuinam, propter quod de illo habitu non fecit mentionem. Vnde proprie loquendo, sub nullo istorum, quæ enumerantur 6. Ethic. continetur Theologia, qualitercumque accepta. Per idem patet ad tertium, quia in autoritate Hierem. non accipitur scire ita strictē, sicut Philosophus accipit primo posteriorum, sed accipitur per notitiam diuinorum, quam tradit scriptura sacra, in quantum creditur à Deo reuelata. Rationes in oppositum probant, quod Theologia non est proprie & strictē scientia, quod concessum est.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum Theologia, lumine alio à lumine fidei supposito, sit proprie scientia.

Henricus Quodlibet. 12. quæstio. 2. Olzan. 3. q. 9. Prologi maioris. 2. dist. 25. q. 5. Vide Carthusianum.



D secundum sic proceditur: & arguitur, quod Theologia, supposito quodam lumine alio à lumine fidei, sit proprie scientia: quia alius lumine causat altiore cognitionem: sed respectu credibilium est dare in viatoribus lumine altius fide: ergo est dare in altiore cognitionem, quam sit cognitio fidei: sed supra fidem non est nisi scientia: ergo, &c. Maior de se videtur manifesta. Minor probatur per autoritatem Beati Augustini super illud Ioannis primo, Erat lux vera, vbi dicitur, quod aliud est lumen ad credendum, aliud ad intelligendum: ergo præter lumen fidei est dare aliud lumen, & altius.

Item ibidem dicit, quod lux increata illuminat hominem duplici lumine, paruulo quidem lumine fidei, quo nutritur, vt laete: maiore autem, lumine sapiētiae, quo vt solido cibo, vescitur. Quod lumen habebat Apostolus, qui dicebat prima Corinth. secundo: Sapiētiam loquimur inter perfectos. Igitur præter lumen fidei, quod habent omnes fideles, quantumcumque simplices, est aliquod lumen clarius, quod habent maiores, & doctores. & hæc fuit minor: sequitur ergo conclusio.

Item, Deus non deficit in necessariis, multo minus, quam natura: sed necessarium est, quod fides defendatur contra errores infidelium & hæreticorum, ergo Deus prouidit ecclesiæ quod semper sint in ea aliqui, qui possint fidem defendere: hoc autem non potest fieri per solum lumen fidei, nec per solum cognitionem Dei, quæ communis est omnibus fidelibus: ergo oportet in maioribus esse aliquod lumen clarius fidei, in quo habeant de credibilibus altiore cognitionem, quam per fidem: sed illa non videtur esse nisi cognitio scientificæ: quare, &c.

Ad idem est, quod dicit Beatus Augustinus in secunda Epistola ad Volusianum: Ego catholicam fidem profiteor, & per illam ad certam scientiam me venturum præsumo. Autoritas videtur expressa.

IN CONTRARIUM arguitur, quia omnis scientia resolutur ad per se nota, vt prius ostensum fuit: sed nullus inter viatores adhuc inuentus est, qui credibilia resoluat, vel resolueri potuerit ad per se nota: ergo nullus adhuc fuit illuminatus, in tantum quod haberit scientiam de credibilibus.

RESPONSIO. Circa quæstionem istam sic proceditur: quia primum ponitur quædam opinio, quæ asserit Theologiam esse scientiam proprie dictam, eo quod articuli, ex quibus, tanquam ex principiis, ipsa procedit, sunt verè intellecti non solo lumine fidei, quia in illo sunt tantum crediti, sed quodam lumine medio inter lumen fidei & lumen gloriæ. Et secundum inquirere de his, quæ dicta opinio ponit.

Henricus 12. quodlibet. 2. q. 2.

Quantum ad primum, sciendum est, quod illa opinio tria ponit: primum est, quod est dare lumen tale. Secundum est, quod in illo lumine possunt esse articuli verè intellecti, quemadmodum in lumine naturali intellectus nostri, principia scientiarum sunt verè intellecta: & per consequens conclusiones ex articulis sic intellectis demonstratæ sunt veræ, & proprie scientiæ. Tertium est, quod tale lumen & scientia in illo lumine habita, non euacuant fidem.

Primum istorum, scilicet quod est dare tale lumen, probant duabus autoritatibus Beati Augustini, positas in primo argumento questionis. Neenon & secunda ratione ibidem subiugeta.

Secundum autem probant duabus autoritatibus, & vna ratione. Prima autoritas sumitur ex Canone Eia. 7. vbi dicit translatio nostra, Nisi crederitis, nō permanebitis: alia translatio habet, non intelligetis. Ergo supposita credulitate per fidem, possibile est intelligere articulos per aliud lumen. Secunda autoritas est Beati Augustini ad Volusianum, prius in arguendo posita. Ratio autem talis est, non minus potest lumen, supposita fide, supernaturale, quam naturale lumen intellectus nostri supposito phantasmate. Sed lumen naturale intellectus nostri, supposito phantasmate, facit clarè intelligi principia naturalia, & sciri conclusiones ex eis delectas. Igitur lumen supernaturale, supposita fide, sufficit ad faciendum intelligi principia supernaturalia, id est, articulos fidei, & scire conclusiones ex eis deductas.

Tertio probant, quod tale lumen non euacuat fidem, sed stat cum ea: quia si tale lumen non posset stare cum fide, istud esset maxime propter oppositionem, quæ videtur esse inter ængma fidei, & claritatem illius luminis: sed illud non impedit, quia contraria, licet non compatiantur se in suis excellentiis, tamen, vt dicant, compatiantur se in esse remisso. Nunc ita est, quod obscuritas fidei, & claritas gloriæ opponuntur, sicut contraria in suis excellentiis: sed obscuritas fidei, & claritas illius luminis mediij, opponuntur sicut contraria in esse remisso: quia claritas illius luminis non est perfecta claritas, nec obscuritas fidei, est perfecta obscuritas: & ideo licet lumen gloriæ euacuet fidem, tamen illud lumen medium non euacuat ipsam: Exemplum est autem eiusdem de aere, qui de nocte est simpliciter tenebrosus, & in meridie simpliciter illuminatus, sed in aëra est partim illuminatus, & partim tenebrosus: nec tenebrositas totaliter expellitur, vsque ad meridiem, quando claritas perficitur. Sic fides est quasi tenebra, gloria quasi lumen meridianum, quod

totaliter expellit tenebras fidei, sed lumen medium est quasi lumen auroræ, quod stat cum tenebris fidei, nec expellitur per lucem meridianam gloriæ, sed potius perficitur.

Ad declarationem huius positionis, adducunt, quod duplex est euidentiā, scilicet visiois, & intelligentiæ. Euidentiā autem visiois est, quando res nudè & immediatè cognoscitur, seu videtur. Euidentiā verò intelligentiæ est, quando res non est præsens, sed per discursum rationis cognoscitur. Primam euidentiā habet rusticus de eclipsi, quam videt. Secundam habet Astrologus de eclipsi, quam non videt. Et secunda euidentiā sufficit ad scientiam, absque prima: nec tollit fidem, licet prima tollat. Et eodem modo Beati habent de articulo euidentiā visiois, quæ tollit fidem propter claritatem perfectam luminis gloriæ. Habentes autem illud lumen medium, habent de articulo euidentiā intelligentiæ, quæ est imperfectior, nec tollit fidem, sufficit tamen ad scientiam: simplex autem fidelis fidem tantum habet de eisdem.

N V N C S E C V N D O restat inquirendum de prædictis. Et primo ostenditur, quod scitium est ponere tale lumen. Secundo ostenditur, quod dato quod poneretur, tamen in ipso articulo fidei non essent proprie intellecti, nec conclusiones ex eis deductæ, essent proprie scitæ. Tertio ostenditur, quod tale lumen, si esset, euacuaret à viatoribus necessitatem habendi fidem. Primum probatur: quia tale lumen aut daretur ad utilitatem personæ, aut ad utilitatem communitatis. Si ad utilitatem personæ, cum Deus non sit personarum acceptor, daretur æqualiter omnibus æqualiter disponentibus se per meritum vitæ, & exercitium studij in sacra scriptura. Sed multi æqualis, vel melioris ingenij, quam alij, & æqualis meriti, & æquæ, vel plus exercitatio in studio sacra scripturæ, sentiunt se non habere tale lumen, quia non experiuntur se habere euidentiā cognitionem de articulis fidei, nec de conclusionibus ex eis deductis: (quod tamen oporteret, si haberent tale lumen quod facit de articulis euidentiā cognitionem) ergo tale lumen non datur ad utilitatem personæ. Item nec ad utilitatem communitatis, sicut sunt gratiæ gratis daræ, de quibus loquitur Apostolus prima ad Corinthios 12. quia omne donum ordinatum ad utilitatem communitatis, manifestatur aliis per proprium actum, sicut donum linguarum, gratia sanitarum, operatio virtutum, & miraculorum. Vnde ibidem dicitur, quod vnicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem, supple, communitatis: quia nulla posset ex talibus donis utilitas peruenire communitati, nisi per manifestationem actus. Sed tale lumen non potest per aliquem effectum manifestari aliis. Ergo &c. Maior patet ex dictis. Minor probatur: quia manifestatio habitus cognitiui, est per doctrinam. Signum enim scientis, est posse docere, vt habetur primo Metaphysicæ. Tale autem lumen & habitus, scientialiter per eum, & in eo acquisitus, si quis esset, non posset per doctrinam manifestari aliis: quia habentes tale lumen, & talem habitum, aut facerent ea, quæ docerent euidentiā aliis, aut non: si non, tunc doctrina eorum non differret à doctrina aliorum, & sic per talem doctrinam non manifestaretur illud lumen, nec ille habitus scientificus.

Si verò dicatur, quod habentes tale lumen possunt facere ea, quæ docent aliis esse euidentiā. Arguitur contra: quia non habentibus aliquod lumen, non potest esse euidens illud, quod rotam euidentiā suam habet ab illo, & in illo lumine: sed credibilia & deducta ex eis, habent totam suam euidentiā ab illo, & in illo lumine, quod isti ponunt: ergo non possunt per quamcumque doctrinam fieri euidentiā aliis non habentibus prædictum lumen. Nec sine dubio inuentus est adhuc aliquis, qui per doctrinam suam fecerit de eis euidentiā, nisi qualem faciunt Doctores communiter, quæ tamen non est tanta, quod sufficiat ad scientiam proprie dictam: & sic tale lumen non est donum, quod possit per suam manifestationem in aliquo actu esse vile communicati: nec est ordinatum ad utilitatem personæ, vt probatum est. Ergo scitium est ponere tale lumen. Et sic patet primum, & amplius patebit in sequentibus.

Secundum probatur, videlicet quod dato, quod tale lumen poneretur, adhuc articuli fidei non essent in eo intellecti, nec conclusiones ex eis deductæ essent proprie scitæ. Et hoc patet primo autoritate Beati Augustini, nono de Trinitate, capite primo, vbi dicit sic: De credendis nulla infidelitate dubitemus: de intelligendis nulla temeritate affirmemus. Reputat ergo Beatus Augustinus temerarium, quod aliquis affirmet se pro statu viae posse intelligere credibilia, seu articulos fidei.

Idē patet duabus rationibus. Prima est: quia ille, qui primum

zypalius assentit alicui propter autoritatem dicentis, quam propter quantumque evidentiam rationis, ita quod autoritate cessante, vel non assentiret, vel non firmiter adhereret propter incipientiam rationum, non diceretur habere habitum scientificum: quia habitus scientificus importat adhesionem principaliter propter evidentiam rationis. Sed quilibet, quantumcumque perfectus in doctrina fidei, est huiusmodi. Unde si quaeretur a Theologo, quare principaliter assentit huic quod est, verum corpus Christi esse in sacramento altaris: non responderet, quia ratione evidenti hoc scio: imò, quia hoc dicit autoritas sacra scriptura, quamvis Theologus sciret assignare locum scripturae, ubi hoc dicitur: quod non faceret simplex fidelis. Ergo nullus Theologus, quantumcumque perfectus, habet de articulis fidei rationem evidentem, & necessariam, nec per consequens scientiam.

16 Secunda est, quia si in illo lumine intelligatur evidenter, quod Deus est trinus & unus, aut hoc est, quia immediate repræsentatur intellectui sic illuminato divina essentia, in qua sic repræsentata in se & immediate, intelligatur evidenter connectio terminorum articuli Trinitatis: aut talis evidentia ex alio deducitur. Sed neuter illorum modorum est possibilis, ut probabatur: ergo, &c. Maior patet: quia omne quod intelligitur, vel intelligitur per se & immediate in ratione obiecti: vel intelligitur per aliquid aliud prius intellectui. Minor probatur, primo quantum ad primam partem, quia cognitio, quæ cognoscitur essentia divina in se & immediate & non ex aliquo præcognito, est cognitio, quæ vocatur facialis, sive facie ad faciem, quia non est per aliquid medium præcognitum. Quare, &c. Item sit gloria, non potest haberi a puro viatore. Quare, &c.

17 Item nec alius modus possibilis est, scilicet quod evidentia articuli ex alio deducatur: quia vel deducitur ex aliquo præcognito in creaturis, vel in Deo. Non ex aliquo præcognito in creaturis, quia ex nullo quod sit in creaturis, potest demonstrari articulis Trinitatis, ut probatum fuit. Nec ex aliquo præcognito in Deo: cum quia ille est primus articulus Trinitatis, quod quidquid præintelligimus in Deo, totum pertinet ad unitatem essentialem, & nullo modo ad distinctionem realem: tum quia quaeritur de illo præcognito, si sit immediate cognitum, vel ex alio præcognito. Non potest dici, quod sit immediate cognitum, propter eandem rationem, quæ nec articulus: nec alio præcognito, quia quaeritur de illo similiter, & esset processus in infinitum, vel deveniret ad aliquid, quod esset immediate cognitum in ipsa natura divina, in se & immediate intellectui nostro repræsentata: quod non est possibile in via. Patet ergo, quod nullum lumen est in viatoribus, quod reddat eis articulum evidentem evidentiam intelligentiam.

18 Tertium probatur, scilicet quod tale lumen, si esset, evacuaret necessitatem habendi fidem & autoritatem, quia ille, cui constat certitudinaliter aliquid sic esse ex evidentia rei, quantumcumque alio dicente, vel non dicente, non indiget testimonio, vel autoritate alterius: sed habens scientiam alicuius conclusionis deductæ ex principiis necessariis & evidentibus, est certus: ergo talis non indiget alio testimonio, vel alia autoritate, nec fide innitente autoritati. Si ergo illud lumen, quod isti ponunt, faceret articulos fidei evidentes, & conclusiones ex eis deductas verè scitas, sequeretur, quod tale lumen evacuaret necessitatem fidei & autoritatis. Puro tamen, quod non evacuaret possibilitatem fidei, nec quantum ad actum, nec quantum ad habitum, quando possent concurrere ad faciendum unum assensum, modo, quo dictum est in præcedenti questione, de scientia, & fide, & opinione.

19 Modus tamen, quem isti assignant, est impossibilis: quia contraria quantumcumque sunt remissa, sunt impossibilia. Sed obscuritas fidei, & claritas illius luminis, opponuntur, secundum ipsos, contrarie (licet secundum gradum remissionis): ergo nullo modo compatiuntur se in eodem. Minor patet eorum dicto. Maior probatur primo, quia oppositio est causa repugnantia & impossibilitatis. Sed contraria in omni gradu, tam remissa, quam intensa, opponuntur. Ergo &c. Minor istius rationis patet, quia contrarietas est oppositio secundum formam, ut habetur 4. Metaphysica: ergo ubi utraque manent formæ, ibi est oppositio, vel nunquam est. Formæ autem manent tam in gradu remisso, quam intenso: ergo in omni gradu opponuntur, & sunt impossibiles. Secundo, quia impossibile est idem & secundum idem, simul esse album & nigrum: sed albedo in quocumque gradu sit, ex quo realiter est ibi, dat esse album, & nigredo esse nigrum: ergo &c. Tertio terminus a quo, & ad quem in eodem motu sunt impossibiles, alioquin unus non abiceretur per introductionem alterius: sed una forma contraria in quocumque gradu potest esse terminus ad quem, & ex quo, respectu alterius: ergo formæ contrarie in quocumque gradu sunt impossibiles. Quarto, quia ma-

gis repugnant inuicem album & nigrum in quocumque gradu, quam magis album & minus album: quia illa differunt specie, hæc autem solo numero. Inter ea autem, quæ differunt solo numero, non potest inveniri ita formalis oppositio, sicut inter ea, quæ differunt specie. Sed magis & minus album, non sunt simul in eodem. Ergo nec album & nigrum in quocumque gradu. Item sequeretur, quod solum summè album, & summè nigrum essent contraria, & impossibilia, quia maximè distant: omnis autem alia albedo, & nigredo esset composibilis: quod est manifestè falsum. Puro autem in hoc esse deceptionem: quia inter contraria est quandoque dare medium unum per essentiam, in quo aequaliter dicuntur extrema manere, non quidem sic, quod in illo medio sint distinctæ formæ contrarie sub eisdem remissis (hoc enim impossibile est, ut probatum est statim: nec illud medium aliquo modo esset tunc unum, nisi per aggregationem) sed quia illud medium participat naturam utriusque, & comparatū ad quodcumque extremum, habet aliquo modo rationem extremi alterius: ut patet de tepido respectu calidi & frigidi. Ipsi autem accipiunt primo modo, cum ponant fidem manere cum illo lumine, tanquam duo distincta, & obscuritate fidei cum claritate illius luminis: ideo despicitur.

20 Nunc restat discurrere per dicta eorum, solvendo, quæ adducunt pro se. Cum enim dicunt, illud lumen esse, & probant per autoritatem Augustini, potest dupliciter responderi: uno modo, quod Beatus Augustinus distinguit duplex lumen, scilicet fidei, quod habetur in via, & lumen gloriæ, quod habetur in patria: ut sit sensus, aliud est lumen ad credendum, dum sumus in via, scilicet fides: aliud, ad intelligendum in patria, scilicet gloria. Alio modo, & forte magis secundum intentionem Augustini, quod duplex est notitia credibilium, una, quæ assentimus simpliciter eis propter autoritatem dicentis: & hoc est per fidem, quam habent omnes fideles. Alia est quæ quidem maiores possunt alios instruere & persuadere ea quæ sunt fidei, & aliquantulum declarare, & defendere: quam notitiam potest quis habere vel a Deo per infusionem, vel ab alio per doctrinam, vel a seipso per exercitium studij: & hanc notitiam vocat Beatus Augustinus, vel sapientiam, 14. de Trinitate cap. 1. Hoc etiam vocatur lumen ab eodem in autoritatibus allegatis, quo lumine articuli intelliguntur non simpliciter, ita ut sint evidentes intellectui nostro, modo, quo alij ponunt, sed quia habetur de eis quedam aliorum notitia, quam per solam fidem, quæ notitia est fidei declarativa, & aliquantulum persuaiva. Et hoc lumen, id est, hæc notitia, sunt illuminati maiores, qui habent fidem docere, & defendere, nec oportet eos esse illuminatos aliquo lumine, in quo articuli sunt intellectui, vel sciti, vel alij ponunt, quia ad ea, quæ sunt fidei, non potest adduci cogens ratio, ne tollat meritum fidei. Nam secundum Grego. fides non habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum. Et sic conclusa est ratio, quam adducunt.

21 Quod dicunt secundo de evidentia intelligentia, quam facit illud lumen. Primo per illud Esa. 7. Nisi credideritis &c. potest dici dupliciter: Primo sic, quia de credibilibus non habetur notitia, nisi credulitas. Nisi, inquam, credideritis, non intelligitis: id est, aliter non cognoscetis. Vel sic, quia notitia Doctorum fidem defendentium, fidem supponit, nisi credideritis per fidem, non intelligitis, id est, non habebitis illa notitiam aliorum, quæ dicta est. Similiter ad illud August. Ego catholicam fidem profiteor &c. potest dici dupliciter: primo sic, per fidem præsumo me venturum ad veram scientiam Beatorum, id est, quæ habetur in patria, non in via. Vel sic, præsumo me venturum ad scientiam Beatorum, id est Doctorum magis illuminatorum, modo quo dictum est, & non illo modo, quo ipsi intelligunt.

22 Ad rationem eorum, Plus potest lumen supernaturale superposita fide, quam intellectus noster supposito phantasmate, dicendum, quod nullum lumen, quod possit haberi a puro viatore, potest tantum respectu articuloꝝ fidei, quantum potest lumen naturale intellectus nostri respectu principiorum naturalium, & eorum quæ ex ipsis deducuntur. Cuius ratio est, quia singularia, quorum phantasmata sunt quedam similitudines, habent necessariam habitudinem ad universalia, ut ex inductione facta sufficienter, possit in singularibus evidenter universale concludi, quod est principium artis: Sed nec fides, nec aliqua cognitio, tradit nobis evidentem notitiam aliquorum, in quibus, vel ex quibus possit articulus evidenter intelligi, vel concludi: lumen tamen gloriæ (si quod est) prout communiter ponitur, facit evidentiam tantam vel maiorem de articulis, quantum habemus de principijs naturalibus. Sed de illo non est sermo ad præsens.

23 Tertium autem dictum eorum, evacuatum est, ostendendo quod falsum assumunt, scilicet rationes contraria in esse remissa possunt simul esse. Ad alias rationes principales, factas in arguendo ad questionem, patet responsio ex iam dictis.

QVAESTIO TERTIA.

Utium viatori possit communicari scientia de articulis fidei.

Gaudan. Quæst. 8. q. 14.



DE TERTIO sic proceditur: & arguitur, quod puro viatori virtute divina possit communicari cognitio scientifica de articulis fidei, vel cognitio certa & expressa: quia omnis illa cognitio potest communicari viatori, que non ponit ipsum extra terminos viae: sed cognitio abstractiva de Deo, quod sit trinus & unus, quantumcumque sit certa, & expressa, vel scientifica, non ponit hominem extra terminos viae: igitur potest communicari viatori. Maior patet: quia nihil repugnat viatori, ut viator est, nisi illud, quod faceret ipsum non esse viatorem, vel extra terminos viae. Omnis enim repugnantia resoluitur in contradictione. Minor probatur: quia sola cognitio intuitiva, quæ a philosopho vocatur, facit ad faciem, est beatifica, quæ ponit hominem extra statum viae: sed cognitio abstractiva, quantumcumque sit expressa & perfecta, est distincta contra intuitivam, & imperfectior ea: quia habens abstractivam, adhuc desiderat intuitivam: ergo nulla cognitio abstractiva potest hominem extra statum viae.

2 Item, prior cognitio potest haberi sine posteriore: sed cognitio abstractiva, quantumcumque sit perfecta & expressa & scientifica, est prior quam intuitiva, quæ sola est beatifica: ergo potest haberi ab homine sine ea: & sic homo remanebit purus viator. Maior de se patet. Minor probatur: quia cognitio intuitiva, cum respiciat rem secundum esse præfentialis existentia, & se habeat ad abstractivam per additionem, quæ respicit rem secundum quidditatem eius absolutam: certe est posterior ea.

3 Item, quicquid faceret essentia divina, si esset præsens intellectui sub ratione obiecti naturaliter motus, posset facere voluntas divina, dato quod essentia divina non sit illo modo præfens: sed si essentia divina esset præfens intellectui nostro in ratione obiecti naturaliter motus: ipsa causaret cognitionem quidditatis suæ, & omnium quæ sunt in ea expressam & perfectam: ergo hoc idem potest facere voluntas divina absque præfentia prædicta. Sed illa cognitio esset abstractiva, ergo &c. Maior patet: quia voluntas divina potest supplere vicem cuiuscumque causæ motus. Minor de se patet, & per consequens tota ratio.

4 Item, Paulus, qui in rapto vidit divinam essentiam, post rapum habuit memoriam de visione, & de re visa, quia ipse locutus est de ipsa 2. ad Corin. 12. Illa autem cognitio memorata, non fuit intuitiva, sed abstractiva: ergo ista est possibilis homini sine illa. Et sic idem, quod prius.

5 IN CONTRARIUM arguitur, quia cognitio abstractiva de Deo, aut est æque perfecta, sicut intuitiva, aut perfectior, aut minus perfecta. Si sit æque perfecta, vel perfectior, tunc sicut via est beatifica, nec est comunicabilis, ita & altera. Si autem dicitur, quod sit minus perfecta, arguitur contra. Deus non habuit ab æterno de rebus creabilibus nisi cognitionem abstractivam: quia creaturæ non fuerunt ab æterno præfentes Deo secundum suum esse reale, eo quod ab æterno nihil erant. Nunc autem habet de eis, vel de aliquibus æterno, cognitionem intuitivam: hæc autem non est perfectior prima, alioquin Deus profecisset in cognitione rerum, quod est impossibile. Ergo cognitio abstractiva, non est minus perfecta, quam intuitiva: & per consequens est beatifica, & incommunicabilis viatori, sicut intuitiva.

6 RESPONSIÓ. Circa questionem istam proceditur sic, quia primo ponitur, & exponitur quedam opinio, quæ dicit, quod viatori potest communicari cognitio perfecta, certa, & expressa de Deo, quod sit trinus & unus, non quidem intuitiva, sed abstractiva: & secundo inquiritur de veritate illius opinionis.

7 Quantum ad primum, sciendum, quod ponentes dictam opinionem, distinguunt duplicem cognitionem, scilicet abstractivam, & intuitivam. Vocant cognitionem intuitivam, illam, quæ immediate tendit ad rem sibi præfentem obiectivè, secundum eius actualem existentiam: sicut cum video colorem existentem in pariete, vel rosam, quam in manu teneo. Abstractivam autem vocant, omnem cognitionem, quæ habetur de re, non sic realiter præfente in ratione obiecti immediate cognitæ. Unde secundu istos, cognitio abstractiva dicitur non solum per abstractionem quidditatis ab esse, & a non esse, sicut est illa cognitio, per quæ cognoscitur de aliqua res, puta de rosa, quid sit, non considerando an sit, vel non sit: sed etiam dicitur abstractiva illa cognitio, per quam cognoscitur de re, quod ipsa sit in rerum natura, dum tamen ipsa, sit, non sit præfens in ratione obiecti immediate cognitæ. Verbi gratia, si eclipsis Lunæ sit in rerum natura, & Astrologus exiles in domo, sciat Lunam tunc actualiter eclipsari, quia scit adesse tempus & horam interpositionis terræ inter Solem & Lunam, dum tamen non videat eclipsim in se, dicitur habere de eclipsi cognitionem abstractivam, & non intuitivam. Et eo-

Secundum lib. 2. d. 3. q. 9. et in quodlibet. q. 13.

dem modo Philosophus, sciens demonstrativè Deum esse, habet de Deo cognitionem abstractivam, non per abstractionem quidditatis ab esse, sed quia cognitio eius non tendit immediate in Deum, sibi realiter præfentem, sed solum cognoscit ipsum esse ex effectibus suis. Unde omnis cognitio, cuiuscumque rei, quæ non est de eius actuali existentia immediate, ut præfente, cognoscitur est abstractiva, & non intuitiva. Et ideo, quæ accipiunt cognitionem abstractivam primo modo solum, non vadunt ad intentionem aliorum, nec per consequens rationes, quas super hoc fundant. Accipiendo ergo cognitionem abstractivam, illo modo, quo expositum est, dicunt quidam, quod Deus potest communicare cognitionem abstractivam puro viatori de seipso, adeo perfectam, quod ipse sic cognoscendo Deum, cognoscere certitudinaliter & exressè, ipsum esse trinum in personis, quia cognita perfecte & certitudinaliter natura subiecti, cognoscitur ea quæ conveniunt subiecto: quibus cognitio cognoscitur propositio complexa ex subiecto & prædicato. Et ideo cognitio abstractiva de Deo quidditativa & perfecta, sufficit ad perfectam, certam, & expressam cognitionem omnium, quæ conveniunt Deo intrinsece, sicut est, esse trinum & unum, & consimilia. Rationes autem huius opinionis, probantes talem cognitionem posse communicari viatori, posite sunt in arguendo ad questionem. Et hoc sufficit de primo.

8 Quantum ad secundum dicendum, quod viator purus potest habere de Deo cognitionem abstractivam, qualis potest concludi ex creaturis. Et hæc nullo modo se extendit ad cognitionem de Deo, quod sit trinus, sicut in præcedentibus probatum fuit. Potest etiam habere de Deo, quod sit trinus, & unus, per cognitionem expressam, qualis potest haberi per fidem. Sed quod viator possit habere de Deo cognitionem abstractivam, adeo expressam, & perfectam, ut supra dicti dicunt, non apparet mihi possibile, semper tamen salva reverentia divinae potentia, quæ non potest a nobis comprehendi perfecte. Et hoc probatur dupliciter: primo sic. Impossibile est cognitionem abstractivam cuiuscumque rei esse primam, sed necessariò sequitur aliam priorem, ex qua deducitur: sed in puro viatore non potest præfere aliqua cognitio, ex qua cognitio abstractiva de Deo possit deduci: ergo impossibile est, quod cognitio abstractiva de Deo communicetur viatori. Maior patet induktivè & ratione. Induktivè sic, Deus nihil cognovit abstractivè, puta res antequam sint, nisi cognoscendo essentiam suam intuitivè. Similiter & angelus primo intuitivè cognovit essentiam suam, & ex ea deducitur cognitio abstractiva aliorum. Similiter experimur in nobis, quod omnem cognitionem abstractivam intellectivam præcedit cognitio intuitiva sensitiva. Et similiter est in brutis, si habeant aliquam cognitionem abstractivam. Non autem sunt plura cognoscencia, quam Deus, angelus, nos, & bruta. Quare &c.

9 Ad hoc autem dicunt quidam, quod hæc inductio solum concludit id, quod est secundum consuetum cursum naturæ, sed non concludit, quod non possit aliter fieri divina virtute. Sed contra hoc arguitur sic: Certum est, quod Deus non intelligit, nec intelligere potest abstractivè alia a se, nisi cognoscendo intuitivè essentiam suam, per quam cognoscit alia. Angelos dimittamus, quia parvi scimus de eis: & loquamur de nobis, de quibus est questio. Concessum est enim ab omnibus, quod secundum communem cursum naturæ, vires interiores, tam sensitivæ, quam intellectivæ, non possunt exire in actum, nisi prævia cognitione intuitiva alicuius sensus exterioris, quia non habent immediatum ordinem ad res exteriores, sed solum mediante cognitione sensitiva exteriori. Propter hanc mediationem, omnes actus interiorum virium, sunt abstractivi, & non intuitivi. Ex hoc sic arguitur: Si virtute divina fieret, quod intellectus, & alia vires interiores, exiret in actus suos, respectu rerum exteriorum, absque ulla præsuppositione quoruncumque actuum sensitivum exteriorum, tunc intellectus, & vires sensitivæ interiores haberent, quo ad tales actus, immediatum ordinem ad res exteriores, sicut & sensus. Sed actus sensuum exteriorum sunt intuitivi, propter immediatum ordinem ad obiecta sua. Ergo & actus intellectus, & aliarum virium interiorum, essent intuitivi, & non abstractivi propter eandem causam. Si ergo aliqua cognitio sit abstractiva, oportet quod eam præcedat aliqua alia, quam supponit, vel ex qua deducatur. Et si patet, quod illa inductio concludit illud, quod sit in Deo, & in nobis, quod impossibile est fieri oppositum quacumque virtute.

10 Ratione sic probatur eadem maior: Prima cognitio necessario est entis in actu: sed talis cognitio necessario est intuitiva, ut probatur: ergo omnis alia cognitio necessario præsupponit intuitivam, & ex ea deducitur. Maior patet: quia non ens non potest cognosci, nisi per ens: nec ens in potentia, nisi per ens in actu, ut habetur 9. Metaphysica: ergo prima cognitio, ex qua omnis alia dependet, est entis in actu.

Minor

Solutio Ob. 2. in solutioe Sibi. Vide & de hac re Gabriel ar. 3. q. 1. Prolog. q. 1.

Minor probatur: quia illa cognitio est intuitiva, que fertur immediate in rem, ut sibi presentem, secundum eius existentiam actua-

De 4. h. vna quæst.

11 Sed diceret aliquis, quod quavis viatori, qui nunquam fuit coprehensor, non possit talis cognitio abstractiva communicari, viatori tamen poterit communicari, si primo rapiatur ad visionem intuitivam Dei: ac deinde cesset illa visio, & ille raptus: sicut fuit in Beato Paulo. Sed quia hoc tægitur in quodam argumento pro facto, ideo nunc differretur usque ad solutionem illius argumenti.

De 4. q. 2.

13 Sed diceret aliquis, quod non oportet essentiam divinam, nec quodcumque aliud obiectum esse presens potentie, neque secundum suam actualem existentiam, neque per medium cognitum, neque per medium, quod est ratio cognoscendi solus, ut species: quia sola cognitio rei apud potentiam cognitivam, facit obiectum presens esse potentie, non in ratione existentis, sed in ratione agniti. Hac enim presentia facit solus actus, & nulla alia presentia obiecti requiritur ad eius cognitionem, nisi quando cognitio causatur effectivè ab obiecto, quia propter hoc bene requiritur actualis presentia obiecti, secundum eius realem existentiam, et quod illud, quod non est realiter in actu, nihil potest agere: sed Deus potest per seipsum facere, quod facit mediato obiecto. Et ideo, ut videtur, Deus potest causare in intellectu cognitionem alicuius rei que non est presens intellectui, secundum suam actualem existentiam, nec secundum medium cognitum, nec secundum speciem aliquam: cuius oppositum alimetur in precedenti ratione.

14 Illud autem prima facie videtur mirabile satis, quod secundum hoc Deus posset facere, quod oculus videret colorem, qui non esset ei presens realiter, imo qui omnino non esset in rerum natura, ex quo actus potentie non requirit aliquam realem existentiam obiecti, quando obiectum non movet ad actum, quod vix est, si Deus suppleret videt colorem: qui non est, & audit sonum, qui non est, & gustus gustaret saporem, qui non est, & sentiret calorem, qui non est, & odoraret odorem, qui non est: quod videtur multis impossibile. Itaque quæcumque cognitio creata plus videtur requirere presentiam sui obiecti, quod cognitio increata, quia cognitio, quanto est perfectior, tanto pauciora requirit: & quanto imperfectior, tanto plura. Sed cognitio divina & increata requirit necessa-

rio presentiam cuiuscunque obiecti sui in sua reali existentia, vel in suo representativo: quia obiectum cognitionis divinæ primarium, est sua essentia realiter presens: obiectum autem secundarium, sunt creature, que ab æterno fuerunt intellectui divino presentes in suo representativo, scilicet in essentia divina, que est obiectum primum & representativum omnium obiectorum secundariorum: nec aliter creature possent cognosci a Deo, nisi repræsentarentur in essentia divina, ut in obiecto primo. Ergo fortiori ratione quæcumque cognitio creata requirit necessarium realem presentiam cuiuscunque obiecti sui in sua actuali existentia, vel in suo representativo: nec aliter videtur possibile, quod aliquid cognoscatur. Et sic remanet adhuc virtus rationis præcedentis: & per consequens patet principalis conclusio, videlicet quod nullus viator potest quæcumque virtute habere cognitionem abstractivam de Deo adeo perfectam, quod possit certitudinaliter & expressè cognoscere Deum esse trinum.

16 Ad rationes in oppositum respondendum est: Ad primam, cum dicitur, quod omnis illa cognitio potest communicari homini viatori, quæ non ponere ipsum extra terminos vite: dicitur est, quod hic est duplex defectus: primus est, quia ad hoc quod aliqua perfectio sit communicabilis alicui, oportet quod illa perfectio sit in se, & secundum se possibilis: quia quod non est possibile secundum se non potest alicui communicari. Et ideo debet dici si in maiori propositione. Quia omnis illa cognitio, quæ est possibilis secundum se, &c. & tunc minor propositio, si directè sumatur sub ista, est falsa: quia cognitio abstractiva, qualis isti ponit, non est secundum se possibilis: quia cum omnis cognitio sit alicuius cognoscens, ista nullus est, nec esse potest, nec Dei, nec creature, nec pro statu patris, nec pro statu virginis. Et quod non sit possibilis Deo, de se clarè est: quia illa cognitio est imperfecta respectu cognitionis intuitivæ, ut ipsi dicunt. Nihil autem imperfectum potest esse in Deo. Quod etiam non sit possibilis creature beate, ut beata est, patet per idem: quia cognitio creature beate, ut beata est, distinguitur a non beata, non est nisi cognitio beata, que est intuitiva, & non abstractiva. Quod non sit possibilis creature in statu virginis, quævis sit probatum in corpore questionis, tunc tamè respondendo ad rationes, sufficere negare hæc possibilitatem, & eis incumbere probatio, vel manifestè penur principii. Secundus defectus est quia homo viator duo dicit, que se habent sicut excessiva, & excessiva: quia non omnis homo est viator, imò quidam sunt comprehensores: nec omnis viator est homo, quia angeli fuerunt viatores, & adhuc Deus creare posset angelos, qui possent esse in statu virginis. Potest igitur aliquid repugnare homini viatori, quatenus homo est, quod non repugnat, quatenus viator est: sicut esse angelum, repugnat homini viatori, inquantum homo est, quia idem non potest esse homo & angelus: sed non repugnat, inquantum est viator, quia angeli fuerunt viatores, & adhuc possunt esse, sicut homines. Debet ergo poni in maiori propositione, quod illa cognitio, quæ est possibilis secundum se, nec repugnat homini viatori, nec inquantum homo est, nec inquantum viator. Et tunc in minori propositione debet probari, quod cognitio abstractiva sit talis, quod ad singula membra: quod non sit, nisi de vltimo membro. Et ideo ratio est tripliciter defectuosa, ut dictum est.

17 Ad secundam rationem dicendum est, per intertensionem minoris: quia cognitio intuitiva prior est, quam abstractiva, ut probatum fuit. Et ideo intuitiva potest haberi sine abstractiva, & non e contra. Et cum probatur, quod abstractiva sit prior, quia redit in quidditate rei absolutæ, intuitiva autem tendit in rem secundum esse presentialis existentie: cõcedatur, quævis abstractiva ad aliud se extendat, quàm ad cognitionem quidditatis, ut prius dictum est. Sed illo cõcesso, adhuc non sequitur, quod abstractiva sit prior. Nam sensitiva exterior, quæ præcedit omnem abstractivam, tendit in rem secundum esse presentialis existentie: Quod autem additur, quod talis cognitio se habet per additionem ad aliam, non est verum, sed totum est e contrario, sicut vna cognitio potest se habere per additionem ad aliam, scilicet secundum præsuppositionem. Nec argumentum ex parte cognitorum valet, nec simpliciter, nec in proposito. Non simpliciter, quia accidentia se habent per additionem ad substantiam, tanquam posteriora. Et tamen cognitio accidentium tam sensitiva, quàm intellectiva, præcedit cognitionem substantiam. Item in proposito, esse actualis existentie, non se habet in Deo per additionem ad quidditatem, cum sint penitus idem: unde illa ratio nihil concludit.

18 Ad tertiam rationem dicendum est, quod ipsa nihil concludit pro eis, sed solum contra eos, si aliquid concluditur: quod patet resumendo rationem eorum, quæcumque faceret essentia divina, si esset presens intellectui in ratione obiecti naturaliter moventis, potest facere voluntas divina sine tali presentia existentie: sed si essentia divina esset presens intellectui in ratione obiecti naturaliter moventis, ipsa causaret perfectam cognitionem sui intuitivam, & non abstractivam: ergo voluntas divina sine presentia essentia in ratione obiecti naturaliter

raliter moventis, potest causare cognitionem perfectam intuitivam, & non abstractivam, quod est contra eos.

19 Ad quartam rationem dicendum est, quod memoria quæ habuit Beatus Paulus post raptum de visione, quæ habuerat in raptu, & de re visa, non fuit expressa cognitio essentia diuinæ, qualis isti ponit: nec expressa cognitio visionis beate: sed solum in quodam cõsulto recordabatur se visisse Deum, sicut Nabuchodonosor Daniel. In somno recordabatur aliquid magnæ & mirabile, & non recordabatur quid esset in speciali. Cuius ratio est, quia omnis cognitio memorativa fit per aliquam impressionem, representantem rem memoratam per modum obiecti medij: sed quicquid fit de specie in visione beata, nullus tamen vnquam posuit, quod essentia divina possit expressè & quidditative representari per aliquod creaturam, se habens in ratione obiecti medij. Et ideo illa memoria beati Pauli non potuit esse expressa cognitio Dei abstractiva, qualem isti ponunt.

20 Argumentum in oppositum, licet sit pro parte ista, quo ad cognitionem: assumpsit tamen vnum non verum, illud videlicet, quod cognitio abstractiva eiusdem potentie & obiecti sit æque perfecta, sicut intuitiva: quæ non potest verum. Nec probatio valet, quia falsam assumpsit, scilicet, quod Deus habet de creaturis quandoque cognitionem intuitivam, de quibus habuerat prius cognitionem abstractivam. Deus enim de nullo habet, nisi vnam cognitionem & vno modo, & semper æqualiter perfectam, quæcumque illa vocetur. Quia quantumcumque creature sint in rerum natura, vel non sint, tunc eodem modo representantur intellectui divino, scilicet in ratione obiecti secundarij, per primum obiectum, quod est essentia divina, vniòformiter se habens in seipso, & in representanda alia. Propter quod cognitio creaturarum non est in Deo plus abstractiva, quàm non sunt: nec plus intuitiva, quàm non sunt. Non sic autem est in nobis. Et ideo nullum simile est hinc & inde.

QUÆSTIO QUARTA.

De vnitæ scientiæ.

Thom. 2. p. 1. ar. 3.

ISO QUALITER Theologia habet rationem scientiæ, & qualiter non: nuac querendum est de eius vnitæ. Et arguitur, quod vna: quia scriptura loquitur de ipsa, ut de vna scientia, Sapientia 10. Dedit illi scientiam sanctorum. Quod videtur intelligi de Theologia. Ergo &c.

2 Item illa, quæ participant vnam rationem cognoscibilitatis, pertinet ad vnum habitum cognitivum: sed omnia, de quibus tractat Theologia, sunt huiusmodi: quia participant rationem reuelabilem: & sic videtur pertinere ad Theologiam: ergo ipsa est vnus habitus cognitivus, vel vna scientia.

3 Item illa pertinet ad vnam scientiam, quæ habet attributionem ad vnum, quod est in ea principaliter consideratum: sed omnia, de quibus tractatur in Theologia habent attributionem ad Deum de quo principaliter in ea tractatur: ergo &c.

4 In contrarij arguitur, quia supernaturalia debent proportionari naturalibus: sed creator, & creature, sunt naturalia, & tractantur de quibus tractatur in Theologia, prout cognoscuntur ductu rationis naturalis, pertinet necessario ad diuersas scientias: ergo hæc eadè, prout cognoscuntur lumine fidei, vel per reuelationem, pertinet ad diuersas scientias: sed omnis talis cognitio pertinet ad Theologiam: ergo ipsa non est vna scientia. Respondio, Non fiat vis in hac questione de nomine scientiæ, verum proprie conueniat Theologiæ vel nõ: quia de hoc satis dictum est in precedentiibus: sed vocetur nunc scientia, omnis habitus Theologicus cognitivus: & sic fides est scientia, modo, quo loquitur Augustinus de Vidèdo Doct. dicit, Illud dicitur scire, quod credimus testiimonio aliorum. Quo supposito, dicendum est, quod Theologia non est vna scientia, sed plures. Patet sic: quia illi habitus sunt plures, & distincti, qui sunt de pluribus & distinctis obiectis: vel de eisdè obiectis, consideratis per distincta media. Sed Theologia est de pluribus, & distinctis obiectis, vel de eisdè obiectis consideratis per distincta media. Ergo ipsa est plures habitus, & nõ vnus. Maior patet, quia distinctio habituum cognitivorum non est solum ex parte obiectorum, de quibus sunt (sicut distinguitur inter se scientia, proprie dicit) sed etiam ex parte mediõrum, (supposita idè ita re obiectorum) sicut scientia & opinio de eodè, differit, quia non sunt per idè mediõrum: quia scientia est per mediõrum necessarium, opinio vero per mediõrum contingens. Et hæc distinctio est maior & formaliõr quàm prima. Quod sit maior, de se patet. Plus enim differt opinio a scientia, (dato quod sint eisdè obiecti) propter diuersitatem mediõrum quæ distat scientia vna ab alia, vel opinio ab opinione, ex diuersitate obiectõrum. Quod etiam sit formaliõr, patet, quia habitus requiritur propter modum, quo redit potentia in obiectum: & ideo habitus distinguitur formaliter ex diuerso modo redendi in obiecta. Unde quæ alio modo redit intellectus in prima principia, quæ nõ cognoscit per discursum, & alio modo in conclusio-

nes, quæ cognoscuntur per discursum ex principiis: ideo alius est habitus principiorum, qui dicitur intellectus ab habitibus conclusionum. Rursum, quia in quavis cõclusiones tendit eum formidinare, propter mediõrum contingens, in quavis verò sine formidino, propter necessitatè mediõrum, & eius cõuidentiã: ideo differt opinio a scientia. Omnes autè scientiæ cõueniunt inter se in formali modo tendendi in obiecta sua, quia omnis tendit in suum obiectum sine formidine, & necessario: Propter quod differentia, quæ habet scientiæ ex parte obiectõrum, non est adeo formalis, sicut prima. Alia tamè habere non possunt. Et ideo dicitur differre formaliter per sua obiecta. Quæ tñ differentia magis assimilatur differentiæ partium in modo sub suo toto, quàm differentiæ specierum sub genere. Et istud sit dictum gratis de differentia habituum, ad præhendendū aliam occasionem amplius cogitandæ.

Num. 6.

5 Ad propositum enim sufficit, quod distinguantur habitus, tam ex parte mediõrum, quæ ex parte obiectõrum: quod satis declaratum est. Et sic patet maior propositio. Minor autem patet ex his, quæ dicta sunt prius in prima questione, videlicet, quod Theologia accipitur tripliciter: vno modo pro habitu, quo assensivum his, quæ in sacra scriptura traditur, & modo, quo in ea traduntur: & sic non differt a fide: secundo modo, pro habitu defensionis fidei: tertio modo, pro habitu, quo practice deducuntur aliqua ex articulis fidei, & ex dictis sacre scripturæ. Hi autè habitus sunt de diuersis obiectis, vel per diuersa media, ut infra patebit, quæ queretur de subiecto Theologiæ. Quare &c.

6 Manifestum etiã est ex alio, hos habitus esse diuersos: quia primus est infusus, & per hoc differt ab aliis duobus, qui sunt acquisiti. Et illi inter se differunt: quia secundus est declarativus articuloꝝ, & defensionis fidei, ita quod articuli sunt cõclusiones in illo habitu, sed in tertio habitu se habent, ut principia, ex quibus quædam alia deducuntur.

7 Contra hoc autè dicunt quidam, quod dato quod Theologia includeret prædictos tres habitus, nõ propter hoc sequeretur, quod ipsa non esset scientia vna, quod ut illi dicunt, ad vnam scientiam plures habitus concurrunt, videlicet habitus principiorum, ex quibus scientia procedit, & plures habitus plurium conclusionum. Non enim oportet in vna scientia esse vnam cõclusionem tantum, imò sunt plures, secundum pluralitatem passionum subiecti. Et ita pluralitas habituum non excludit vnitatem scientiæ.

8 Itud enim nihil valet, nec in se nec in proposito. In se quidem, quia licet plures habitus possint ad vnam scientiam concurrere extrinsecè per modum cuiusdam antecedentis, ut habitus principiorum: seu per modum comitantis, ut habitus opinatiuus circa vniõmodum: scilicet impossibile est tamè, quod intrinsecè & essentialiter plures habitus concurrant ad vnam scientiam. Quia impossibile est, & contradictionem implicans, quod superius multiplicatum pertineat intrinsecè ad naturam vnus sui inferioris, sicut impossibile est, quod plura animalia pertineant essentialiter ad naturam vnus hominis: sed habitus est superius ad scientiam: ergo impossibile est, quod plures habitus pertineant intrinsecè, & essentialiter ad vnam scientiam. Imò hoc modo, sicut vnus pluralitatur, & reliquij: ut sicut animalia intrinsecè pertinentia ad hominem, pluralitatur pluralitatis hominibus, & e contrario: sic habitus intrinsecè pertinentes ad scientiam, pluralitatur pluralitatis scientiis, & e contrario. Item in proposito instantia illa non valet, quia dictum fuit, quod in hac questione accipitur scientia largè pro omni habitu cognitivõ, & ideo idem iudicium est, quo ad vnitatem & pluralitatem in scientia sic accepta, & de habitu cognitivõ, quia idem sunt, & pro eodem accipiuntur.

9 Ad primum argumentum in oppositum, dicendum quod scriptura loquitur ibi de sola cognitione fidei quantum ad illa, quæ sufficiunt ad sanctè viuendum. Theologia autem pluribus modis accipitur, quod pro cognitione solius fidei, ut prius dictum fuit. Item licet scriptura loquatur ibi in singulari, hoc tamè non fuit ad insinuandam vnitatem scientiæ Theologiæ, aut ad excludendum pluralitatem, de quibus sacra scriptura nunquam se inromittit: quia in eodè lib. Sapientia 7. cap. ligantur dixit idem Sapientis Deus dedit sapientiam horum quæ sunt, & enumerantur multa, quæ non pertinent ad vnam scientiam, sed ad multas. Nos etiam consueuimus dicere, aliquem esse magnæ scientiæ, quævis sit habitatus in pluribus scientiis, & non in vna tantum. Ad secundum dicendum, quod habere vnam rationem cognoscibilitatis, potest accipi tripliciter: duobus modis ex parte obiecti, & vno modo ex parte mediõrum, vel modi cognoscendi. Ex parte obiecti possunt aliqua habere vnam rationem cognoscibilitatis per prædicationem, vel attributionem. Per prædicationem, sicut omnia entia naturalia conueniunt in ratione mobilis, quæ prædicatur de eis: & secundum istam rationem pertinent ad vnam scientiam, quæ traditur in libris Physicorum. Sed per illam neciuntur passionis propriæ singulorum entium naturalium, sed solum commune, quæ conueniunt eis, inquantum mobilia sunt. & de hac non procedit argumentum: nec de illa commu

comuni ratione, que est per attributionem ad aliquid vnum...

q. 7. nu. 13.

Ad tertium dicendum, q. attributio aliquorum ad subiectum...

QUESTIO QUINTA. De subiecto Theologie.

Th. 1. q. 1. artic. 7. Cap. 9. 4. Prologi.



ONSEQUENTER queritur de pertinentibus ad materiam, seu ad subiectum Theologie...

Item si Deus esset subiectum in Theologia, aut hoc esset sub ratione absoluta, vel sub aliqua alia ratione determinata...

IN CONTRARIUM arguitur illud est subiectum in Theologia nostra, quod est subiectum in Theologia Sanctorum...

Item, aut Theologia est de Deo, vt de subiecto, aut de creatura, aut de ente communi vtrique...

RESPONSO: Theologia tripliciter accipitur, sicut in prima questione expositum est...

etiam consideratum, & q. oia alia habeant attributionem ad ipsum...

Et hoc est secunda conditio subiecti in aliqua scientia...

Ratio tertij est, quia omnis scientia probat de subiecto aliquas passiones vel aliqua per modum passionum...

Hoc supposito, inquirendum est de principali proposito...

Secunda ratio talis est, illud est subiectum in aliqua doctrina, quod est primum, & principaliter consideratum in ea...

Num. 6.

quia que in tota sacra scriptura a principio Gen. vsq. ad fine Apocalypsis habentur...

bene & male operantibus vt patet in Prophetis. Et idem est in Nouo Testamento...

Nuperri. me.

De solo autem articulo Trinitatis, non est clarum, qualem attributionem habeat ad opus meritorium...

Deus est subiectum in Theologia, vt nunc accipitur ergo Deus est subiectum in Theologia...

Deus est subiectum in Theologia, vt nunc accipitur ergo Deus est subiectum in Theologia...

Th. 1. q. 1. artic. 7.

Deus est subiectum in Theologia, vt nunc accipitur ergo Deus est subiectum in Theologia...

Th. 1. q. 1. artic. 7.

Deus est subiectum in Theologia, vt nunc accipitur ergo Deus est subiectum in Theologia...

Th. 1. q. 1. artic. 7.

Deus est subiectum in Theologia, vt nunc accipitur ergo Deus est subiectum in Theologia...

gia, de qua nunc loquimur: & habet idem subiectum, scilicet opus meritorium...

Deus est subiectum in Theologia, vt nunc accipitur ergo Deus est subiectum in Theologia...

Deus est subiectum in Theologia, vt nunc accipitur ergo Deus est subiectum in Theologia...

Deus est subiectum in Theologia, vt nunc accipitur ergo Deus est subiectum in Theologia...

Deus est subiectum in Theologia, vt nunc accipitur ergo Deus est subiectum in Theologia...

Deus est subiectum in Theologia, vt nunc accipitur ergo Deus est subiectum in Theologia...

Deus est subiectum in Theologia, vt nunc accipitur ergo Deus est subiectum in Theologia...

Deus est subiectum in Theologia, vt nunc accipitur ergo Deus est subiectum in Theologia...

in vita civili, denominat politicam, quae est suprema inter morales scientias: sed beatitudo patriae est supremus finis hominis: ergo debet denominare Theologiam, quae est suprema scientia. 8 His tamen non obstantibus, dicendum est, quod Theologia non debet denominari speculativa a fine remoto, scilicet a speculatione patriae. Quod patet tripliciter: Primo sic: Omnis finis, qui denominat aliquam scientiam, est operatio, qua scientia elicit, vel operatio qua regulat, atque dirigit: sed beatitudo patriae, non est operatio elicta ex nostra Theologia, nec est directè regulata per Theologiam nostram: ergo non denominat eam, ut ab ipsa dicatur speculativa vel practica. Minor est de se clara: sed maior probatur: quia sicut dictum fuit prius, cum omnis scientia attingat obiectum per suam operationem, illa operatio vel est sola cognitio veritatis, quae speculatio dicitur, & ab hac dicitur speculativa: vel est cognitio dirigens ad faciendum obiectum, vel ad factionem vel actionem obiecti, & tunc dicitur practica. Nec practicum, seu speculativum, aliter acceptum est usque adhuc a quocumque Philosopho. Et sic patet tam maior, quam minor: sequitur ergo conclusio. 9 Secundo probatur idem: nulla scientia potest denominari speculativa, vel practica, a fine ad quem solum ordinatur per modum disponendi a remotis, vel per modum meriti, aut mediante merito: sed Theologia non ordinatur ad beatitudinem patriae, nisi solum disponendo a remotis, vel mediante merito: ergo non debet denominari speculativa a speculatione patriae. Maior patet: quia habitus immediatè disponit habetum ad operationem, quae denominat ipsum. Si enim sufficeret remota dispositio, tunc virtutes morales essent habitus speculativi, cum disponant saltem a remotis ad beatitudinem naturalem, quae secundum Philosophum. Et Ethicorum, consistit in contemplatione veritatis. Si enim sufficeret ordo meriti ad praemium, fortiori ratione ipsum meritum debet dici contemplativum magis, quam illud quod ordinatur ad contemplationem mediante merito: quod est absurdum. Item ubi habitus ordinatur ad aliquam finem mediante merito, consecutio finis est secundum modum meriti, & non secundum modum habitus, ut in proposito. Beatior enim est vetula, vel idiota magis meriti, quam Doctor in Theologia parvi meriti: imò vetula bona, vel idiota, consequitur finem illum, scilicet beatitudinem patriae per meritum absque habitu Theologiae: doctor autem malus, habens habitum absque merito, non consequitur. In convenientibus autem est, quod ille finis denominet habitum, qui non potest attingi per habitum absque aliquo alio, & potest attingi per aliud absque tali habitu. Patet ergo maior, scilicet quod scientia non denominatur speculativa, vel practica a fine ad quem solum ordinatur per modum disponendi a remotis, vel mediante merito. Minor similiter patet: quia Theologia nostra immediatè non disponit ad visionem patriae, sed habitus gloriae: sed si disponat, hoc esset mediante merito, sine quo attingitur beatitudo: ergo &c. 10 Tertio patet illud sic: si Theologia diceretur habitus speculativus a speculatione patriae, cum illa sit visio Dei per essentiam, posset dici, quod Theologia est habitus visionis Dei per essentiam. Consequens est falsum: ergo & antecedens. Probatur consequentia: quando cumque sub aliquo termino communiter sumpto non est dare nisi unum contentum sub ipso, licet unum contentum commune inferre terminum specialem sub ipso contentum: verbi gratia, si nullus esset homo, nisi Socrates, & diceretur, quod homo currit: verè sequeretur, ergo Socrates currit. Necessariè est enim, terminum communem verificari pro aliquo contento sub ipso: sed sub beatitudine patriae non est dare aliquid contentum, nisi visionem Dei per essentiam: ergo si Theologia diceretur speculativa a speculatione patriae, diceretur etiam speculativa a speculatione Dei per essentiam, quia nulla est alia speculatio Dei in patria, in qua sit beatitudo nostra. 11 Ad rationes aliorum dicendum: ad primam, quod denominatio propria habitui secundum speculativum & practicum, debet attendi secundum fines proprios, & non secundum fines communes, dato quod sint principales: quia ad eundem finem remotum possunt ordinari habitus speculativus & practicus, sicut ad beatitudinem vitae, quae est contemplatio Dei possibilis in via, ordinantur virtutes morales, disponendo hominè, ut aptior sit in contemplantando, ne perturbetur passionibus. Ordinantur etiam ad idem scientiam naturalem, quia ex sensibilibus confurgimus in cognitionem Dei. Metaphysica etiam ordinatur ad idem, magis de propinquo. Si ergo a tali fine fieret denominatio, totum esset speculativum & nihil practicum, vel econversò: quod est inconveniens. Sic in proposito, quia beatitudo patriae non est finis proprius, sed remotus. 12 Ad secundum dicendum, quod viatorum repugnat attingere finem ultimum simpliciter, sed non repugnat ei attingere finem congruentem suo statui, alioquin non hospitareretur alicubi usque ad finem vitae, similiter nunc attingimus finem vitae congruentem statui vitae, quae est cognitio licet aenigmatica articulo de Deo Salvatore, & aliorum, quantum sufficit ad dirigendum ad salutem. 13 Ad tertium dicendum, quod supremus habitus est habitus

gloriae speculativus, non autem Theologia nostra: imò magis sequitur contrarium: quia idem finis non potest denominare diversos habitus propria denominatione. 14 Quantum ad tertium articulum, de quo est principale propositum, dicunt quidam, quod Theologia nec est speculativa, nec practica, sed affectiva: quod probant sic: quia illa scientia est affectiva, cuius finis principalis est amor, vel affectio: sed Theologia est huiusmodi: ergo ipsa est affectiva. Maior patet: sed minor probatur: primo per illud, quod dicitur Apo. primae ad Tim. 1. Finis praecipui est charitas. Secundo, per illud, quod dicit Augustinus, & inductum fuit prius, Ille tenet & quod latet, & quod patet, &c. Tertio, per rationem: quia illud habet rationem finis, quod habet rationem melioris: sed in via amor Dei melior est cognitione Dei, quam habemus per fidem, ut patet prima ad Cor. 13. Maior horum charitas: ergo &c. Si autem est affectiva, non est speculativa, nec practica: quia speculativum & practicum pertinet ad intellectum, affectivum autem pertinet ad voluntatem. 15 Haec autem opinio unum affirmat, scilicet quod Theologia debet dici affectiva, de quo postea videbitur. Aliud autem negat, scilicet quod nec est speculativa, nec practica: quod non videtur verum: quod patet primo, ostendendo generaliter de omni scientia, quod oportet eam esse practicum, vel speculativum. Secundo, ostendendo illud de Theologia, etiam si ponatur affectiva. Primum patet sic: ex parte actuum, omnis scientia attingit suum obiectum per actum qui consistit in sola cognitione veritatis, vel per actum qui dirigit in exercitium ulterioris operis: sed scientia, quae attingit suum obiectum per operationem quae consistit in sola cognitione veritatis, est speculativa: illa autem, cuius actus dirigit in exercitium ulterioris operis est practica: ergo omnis scientia est speculativa, vel practica. Vtraque praemissarum patet ex precedentibus. 16 Secundo patet idem ex parte obiecti. Omnis scientia, quae habet obiectum agibile, vel factibile a nobis, quod per operationem nostram convenit sic vel aliter se habere, est verè practica. Quae autem non habet obiectum factibile a nobis, nec per operationem nostram contingit sic vel aliter se habere, est verè speculativa. Sed omnis scientia habet tale vel tale obiectum cum fiat diuisio per affirmationem & negationem. Ergo &c. Maior patet ex praemissis. 17 Secundo patet idem de Theologia, etiam ponendo quod est affectiva: quia cum agamus nunc de denominatione scientiarum, quae est a fine formaliter, ut dictum fuit, finis Theologiae erit aut sola cognitio veritatis circa charitatem & affectionem, aut erit cognitio qualiter charitas & bona affectio habet in nobis. Sed primo modo Theologia est purè speculativa, secundo esse verè practica, ut patet ex propriis rationibus speculativi & practici supra positus. Ergo &c. 18 Ratio autem eorum non valet, nec colorè habet. Cum enim dicitur, quod speculativum, & practicum pertinet ad intellectum, affectivum autem ad voluntatem, ergo & quod est affectivum, non est speculativum nec practicum, non valet, primo, quia directè est contra eos, quia Theologia & omnis scientia est habitus intellectivus: sed affectivum non pertinet ad intellectum, sed ad voluntatem: ergo nec Theologia, nec aliqua scientia potest dici affectiva: cuius contrarium ipsi dicunt. Secundo, quia omnis moralis scientia ordinatur finaliter ad hoc ut boni iam, ut patet ex variis locis lib. Ethic. bonitas autem moralis consistit in hoc, quod bene afficimur, tamen secundum voluntatem, & secundum appetitum sensitivum: ergo scientia moralis verè est affectiva, & tamen ponitur practica: ergo affectivum non excludit practicum. 19 Dicendum ergo, quod licet speculatio, a qua dicitur scientia speculativa, sit in intellectu, tamen praxis, a qua scientia dicitur practica, non est in intellectu, sed in aliqua alia potentia. Scientia tamen denominatur practica, quia est causa praxis per modum dirigentis: & simili modo potest dici affectiva, licet affectio non sit in intellectu, sed in voluntate: sicut dicimus, quod ars est habitus factivus, & tamen factio non est in intellectu, sed in rebus extra eum. Sed factio dirigat ars. Patet ergo, quod dato quod Theologia diceretur affectiva, istud tamen non excludit, quin oporteat eam esse speculativam, aut practicam. 20 Dicendum ergo iuxta distinctionem supra positam, quod aut quæritur de Theologia, quae est habitus coram, quae in sacra scriptura traduntur, aut de Theologia, quae est fides defensiva & declarativa. Tertius enim modus coincidit cum primo, ut dictum fuit in praecedente questione. Loquendo de Theologia primo modo, dicendum, quod ipsa est practica simpliciter, quod patet sic: Quia illa scientia, quae habet pro obiecto aliquid agibile, vel factibile a nobis, quod per operationem nostram contingit sic vel aliter se habere, est verè & simpliciter practica, sed Theologia accepta primo modo, pro habitu quo cognoscimus eam, quae in sacra scriptura traditur, habet pro subiecto opus meritorium, quod est agibile a nobis, & per operationem nostram contingit sic vel aliter se habere: ergo Theologia vel sacra scriptura est verè & simpliciter practica. Vtraque praemissarum patet ex precedentibus. 21 Sed contra rationem potest obijci sic: Scientia practica habet subiectum sic agibile vel factibile a nobis, quod nos possumus

gus

eius esse causa sufficiens, ut patet in Polit. & Moral. Sed nos non possumus esse causa sufficiens operis meritorij, cui requiritur charitas, quae non est in potestate nostra. Ergo sacra scriptura non est practica, quantum sit de opere meritorio, sed de subiecto. Est dicendum, quod maior propositio est falsa. Non enim requiritur ad scientiam practica, quod homo per eam sit sufficiens causa sui obiecti: sed sufficit, quod sit causa vel co-causa, ita quod operatio hominis necessariò requiratur ad causandum obiectum, & quod ab eo ordinetur scientia. Sic autem est in proposito. Necessè est enim, opus nostrum concurrere ad meritum. Item licet non sit in potestate hominis, causare in se charitatem, est tamen in potestate sua, disponere se in tantum, quod Deus dabit illi charitatem, & habita charitate, in potestate eius est, meritorie agere, ergo in illa nulla est. 22 Secundo patet idem sic: Illa scientia est simpliciter practica, cuius operatio circa obiectum suum non consistit in contemplatione veritatis, sed dirigit in prosecutione operis: sed Theologia, vel sacra scriptura, est huiusmodi: ergo ipsa est simpliciter practica. Maior patet ex precedentibus. Et minor patet quasi ex infinitis locis scripturae, in quibus comedatur faciès, & reprehenditur audientes, & non facientes. Et sine dubio mirum esset, nisi esset practica, cum evidenter appareat omni consideranti scripturam a principio usque ad finem, quia semper pro vna scripturae colima, in qua agitur de his quae sunt purè speculabilia a nobis, sunt pluriquam quingenta folia, in quibus agitur de purè practicis. Et quia opus meritorium non est sine charitate, qua principaliter diligitur Deum: ideo sacra scriptura, quae principaliter agit de opere meritorio in copulatis locis hortatur ad charitatem, quae bene afficitur ad Deum. Et si propter hoc sacra scriptura dicitur affectiva, non negatio tamen eam esse practicum, non est male dictum. Iuxta quae sensum sunt accipienda autoritates ad hoc inducuntur per alios, & rationes similes. Cum enim finis practicae sit operatio, per quam sit suum subiectum, & dilectio est opus quoddam meritorium, nec sine dilectione sunt alia meritoria, ponendo dilectionem finem magis, quam cognitionem, non discedimus a proposito nostro, quod dictum est, quod subiectum Theologiae est opus meritorium, & finis videtur esse dilectio respectu operis meritorij. Patet ergo primum, scilicet quod Theologia accepta pro habitu coram, quae trahit sacra scriptura, est simpliciter practica. 23 Si accipiatur Theologia pro habitu quo articuli principales defenduntur & declarantur, sic dicendum, quod Theologia est simpliciter speculativa. Quod patet dupliciter, primo ex parte obiecti sic: Illa scientia est speculativa, non est practica, cuius obiectum non est agibile a nobis, nec factibile, nec per operationem nostram contingit ipsam aliter se habere: sed Theologia, quae est fides defensiva & declarativa, est huiusmodi, cum obiectum eius, vel subiectum, sit Deus sub ratione Salvatoris: ergo ipsa est simpliciter speculativa. Vtraque praemissarum patet ex precedentibus. Secundo patet idem ex parte finis sic: Illa scientia est simpliciter speculativa, cuius operatio circa suum obiectum consistit in cognitione veritatis: sed actus Theologiae, qui defendit & declarat fidem, consistit in sola cognitione veritatis. Ad hoc enim solum directè ordinatur, ut veritates articulo, quae secundum humanum intellectum multum dubia est & obscura aliquantulum declaratur & defendatur: ergo ipsa est speculativa. 24 Ad rationes principales respondendum est. Ad primam, cum dicitur, quod nobilissima scientia est gratia sui, concedatur: & cum subditur, quod Theologia est nobilissima scientia, si fiat comparatio respectu omnis scientiae, generaliter falsum est scientiam enim Beatorum, multo nobilior est, & illa est gratia sui, & purè speculativa. Si autem fiat comparatio respectu scientiarum, quae habentur in via, tunc dicendum, quod aut tunc loqueris de Theologia quae est defensiva fidei & declarativa, & tunc est pro me, quia illam pono speculativam, aut de Theologia, quae est habitus eorum, quae ex principalibus articulis, concluditur, sic dico quod Theologia non est nobilissima, nec ratione subiecti, cum sit de opere meritorio, tanquam de subiecto, nec ratione certitudinis evidentiæ, cum alia multo certius, hoc est evidentiùs procedat. Et tamen nobilior inter scientias practicas, & ratione finis, & subiecti. Potest etiam dici, quod est nobilior omnibus scientiis humanis adinuicem ratione luminis, in quo reuelatur, & cognoscuntur Theologia: sed illa nobilitas non arguit eam esse speculativam, cum in illo lumine aequè possent reuelari & cognosci speculativa, sicut practica, & econversò. 25 Ad secundum dicendum, quod fides accepta secundum suam totam latitudinem, & prout est idem cum Theologia primo modo dicta, est habitus, quia non est simpliciter ut cognoscimus, sed ut boni fiamus, unde tota vel principalis necessitas fidei est, ut cognito sine nostro, dirigatur opera nostra ad consequendum finem. Propter quod Beat. Iac. Can. sua. z. c. dicit fidem sine operibus otiosam. Otiosum enim est, quod non attingit finem, ad quem ordinatur. Ergo fides ordinatur ad hoc, ut per opera merito-

Sup. 9. 5.

ria ac salutaria consequamur nostram salutem. Et sic est habitus practicus. Si autem arderetur precisè ad hunc articulum principalium, sic esset habitus speculativus, & Theolog. declarans ac defendens eam, est speculativa: quia ut sic consistit in speculatione, & declaratione, seu defensione veritatis articulo. Sed quia in Theologia primo modo, & tertio modo sumpta, articuli applicatur practice ad conclusiones ibidem deductas: ideo Theolog. sic assumpta est practica. Et est simile, quod regnare tali astro, vel constellatione mare sit tempestuosum, purè est speculabile a nobis. Et hoc pertinet ad habitum purè speculativum ut puta ad Astronomiam: & tamen nauigatio hoc principium applicat ad opus sic. Non expedit nauigare, mari existente tempestuoso, sed regnante tali astro, vel constellatione, mare est tempestuosum: ergo tunc non expedit nauigare. Unde nauigatio non est speculativa. Similiter in proposito nostro licet fides articulo principalium sit de purè speculabilibus a nobis, tamen practice applicatur ad opus meritorium, tanquam directiva operis meritorij, ut ostensum fuit prius: propter quod licet fides articulo sit habitus speculativus, tamen Theolog. quae articulos fidei applicat ad opus meritorium, est practica.

QUAESTIO SEPTIMA.

De subalternatione scientiarum.

Thom. 1. q. 1. artic. 3.

Quotiens quaeritur est de his, quae pertinent ad causas Theologiae, nunc quaerendum est de comparatione eius ad alias scientias. Et primo, utrum ipsa subalternetur scientiae Beatorum. Secundo, utrum ipsa subalternetur alicui scientiae humanis inventae, vel alicui sibi. Ad primum sic proceditur. Et arguitur, quod Theologia nostra subalternetur scientiae beatorum, quia Theologia subalternatur illi scientiae, a qua necessariò dependet: sed illa necessariò dependet a scientia Beatorum: ergo subalternatur ei. Minor probatur, quia de Supernaturalibus, de quibus est fides, & Theologia, nihil possumus cognoscere, nisi quantum reuelatum est nobis a Deo, & a beatis, qui vident ea quae nos credimus. 2 Item sicut se habet linea visualis ad lineam absolutè sumptam, ita Deus Saluator ad Deum absolutè sumptum: sed scientia, quae est de linea visuali, ut perspectiva, subalternatur Geometriae, quae est de linea absolutè sumpta: ergo similiter Theologia, quae est de Deo sub ratione Salvatoris, subalternatur scientiae Beatorum, quae est de Deo absolutè sumpto. 3 Item, ubi finis vnius scientiae est sub fine alteri, ubi est vera subalternatio, ut patet ex 1. Eth. de fructu factiva, & equestris, sed finis Theol. siue sit speculatio viae, siue sit opus meritorium ordinatur ad contemplationem patriae, tamen ad finem: ergo Theologia tam practica, quam speculativa, subalternatur scientiae Beatorum. 4 In contrarium arguitur sic: Scientia subalternans & subalternata sunt copossibiles in eodem, imò vna confirmatur per alteram, ut patet de Geometria, & Perspectiva, & de Arithmetica & Musica, sed Theologia viatorum, & scientia beatorum, non sunt copossibiles: ergo non se habent, sicut subalternans & subalternata. 5 R E S P O N S I O. Circa questionem istam videnda sunt duo. Primum est, quid sit subalternatio, & quot modis fiat. Secundo declarabitur propositum. Quantum ad primum, sciendum quod scientia subalternari scientiae, est vna sub altera collocari. Hoc autem potest esse dupliciter: vno modo secundum rationem vniuersalem & particularem, sicut individua collocantur sub specie, & species sub genere. Et hoc modo omnes scientiae sic acceptae collocantur sub scientia in communi accepta: & sic non loquimur de subalternatione, quia consistit quod Geometria, & Perspectiva, quae ei subalternatur, non se habent, sicut individua & species, nec sicut species & genus: sed sunt scientiae disparatae. De quarum tamen subalternatione tractat Philosophus. 1. Post. Alio modo collocatur vna scientia sub alia secundum re, & hoc dupliciter: vno modo, secundum gradum dignitatis, qui gradus est in scientiis vel ex nobilitate subiecti, vel certitudine modi procedendi, ut patet in Procem. lib. de Anima. Et talis collocatio non facit subalternationem, de qua quaerimus, & de qua Philosophus loquitur 1. Post. quia liber de Anima, est de nobiliori subiecto, quam Geometria, vel Arithmetica: sed econtraria ista certius procedunt, quam scientia de anima: & tamen nec illa subalternatur istis, nec istae illi. Alio modo collocatur vna scientia sub alia, secundum dependentiam cognitionis. Quae dependentia potest causari ex duobus: quandoque quidem ex parte scilicet, & quandoque ex parte scientis. Ex parte scientis potest esse dependentia, vel propter conditionem individui, sicut cum aliquis est sic depositus quod nihil potest scire de Geometria, sed solum credit illi, qui habet de talibus scientiam. Tunc enim opinio eius dependet a scientia alterius. Vel est dependentia a conditione status communis, sicut manente statu, quo homo nihil potest cognoscere, nisi ex

Cap. 7. 10.

fenfibilibus: & tunc impossibile est cognoscere illa, quae ex fen-

6 Ex prima conditione nullus dicit esse subalternationem. Sed ex secunda dicunt quidam, quod potest esse subalternatio nulla...

7 Hoc autem est satis frivolum dictum, quia secundum statum communem omnis cognitio intellectiva, & scientia, dependent in omni homine a cognitione sensitiva...

8 Restat ergo, quod illa sola dependentia cognitionis, quae est ex parte scibilis, causet subalternationem: quod potest esse dupliciter: uno modo, quia subiecta se habent, sicut pars & totum...

9 Quando autem vni differat ab altero, sicut pars in modo verbi gratia linea & linea visualis dicit quidam quod potest esse perfecta & vera subalternatio...

10 Sed istud non videtur bene dictum, quia quamvis linea, siue quantitas, non sit visualis, nisi sit colorata, & linea colorata se habet ad lineam, sicut pars in modo ad sum totum...

11 Restat ergo, quod fiat subalternatio alio modo, videlicet quando subiecta duarum scientiarum sunt omnino res duersae, quarum una non includit alteram, ordinantur tamen secundum habitudinem effectus, & causa, maxime finalis: & efficientis, & effectus finalis quidem & effectus, ut fructus & equitatio, quorum vnum est finis alterius...

12 N V N C restat videre de principali quaestio, videlicet vtrum Theologia subalternetur scientia Beatorum. Et dicendum, quod quavis Theologia nostra dependeat a scientia Dei, & Beatorum propter conditionem status nostri, quia dum sumus viatores tamen non subalternatur ei proprie secundum aliquem predicatorum modorum. Cuius ratio est, quia vbiq; est vera & perfecta subalternatio, scientia subalternans dicit propter quid de principis scientie subalternans, de quibus ipsa solum dicit quia: sed scientia Beatorum non dicit propter quid de illis, de quibus fides & Theologia dicunt quia: ergo non est ibi propria & perfecta subalternatio...

13 Ad primum argumentum dicendum, quod dependentia scientie a scientia, quae est ex parte scientis, non sufficit ad subalternationem, ut declaratum fuit prius, sed requiritur dependentia ex parte scibilis, ex qua confurgit talis habitudo, quod superior dicat propter quid de principis inferioris scientie, de quibus ipsa solum dicit quia: taliter autem non dependet Theologia a scientia Beatorum, sed solum primo modo.

14 Ad secundum dicendum, quod maior propositio est falsa, quia linea habet aliquas passiones nobis notas, & de quibus considerat Geometria, quae possunt esse causa propter qua accidit diversitas in modo videndi, ut prius dictum fuit. Et ideo inter scientia considerantur linea, & considerantur linea visuales, potest esse vera subalternatio: sed Deus non habet aliquam proprietatem, quae sit causa nostrae salutis, vel quae dicat causam propter quam saluat nos, nisi voluntatem suam sicut scriptum est, Saluum me fecit, quoniam voluit me. Et hanc non accipit Theologia a scientia Beatorum, sed habet a se ipsa, sicut caetera, & ideo non confurgit talis habitudo, quod scientia quae habet Deum pro obiecto, dicat propter quid de his, de quibus Theologia dicit solum quia. Et ideo non est simile hic, & ibi.

15 Ad tertium dicendum, quod non semper subalternatur scientia scientiae, quoniam finis vni utat ad finem alterius, quia tunc moralis scientiae, quae docet animi quietari a passionibus, quo facto apertum est ad correptionem veritatis, subalternatur omnibus scientiis speculativis, quod non dicimus, sed requiritur ad veram subalternationem, quod subiectum vni ordinatur ad verum subiectum alterius, tanquam ad finem, & quod superior scientia utatur subiecto inferioris scientiae ad consecutionem proprii finis. Verbi gratia, fructum vel factum fructus, de qua est ars fructificativa, & equitatio, de qua est ars equestris, & militare, de quo est ars militaris, sic se habent, & fructum est finaliter propter equitationem, & eo vitur ars equestris in equitando, & vltus equi est finaliter propter bene pugnare, & eo vitur ars militaris ad bene pugnandum. Et ex hoc ordine confurgit, quod superior scientia dicit propter quid de hoc, de quo inferior dicit solum quia, sicut equestris dicit propter quid fructum debet esse talis forma: de quo fructificativa dicit quia forma debet esse talis: sed equestris dicit propter quid, quod quia talis forma necessaria est ad bene ducendum & regendum equum, & eadem ratio est de militari, respectu equestris. Nunc est ita, quod speculatio viae, non est subiectum Theologiae nostrae. Opus autem meritorium licet sit subiectum Theologiae practicae, scientia tamen Beatorum non vitur tali opere ad consecutionem sui finis: quia nec talia opera sunt in vita beata. Et ideo non dicit de opere meritorio propter quid est sciendum sic, vel aliter sicut dicit Theologia nostra: propter quod non est ibi subalternatio.

linea colorata, sed visioni, quamvis non denominet rem secundum se & realiter, sed solum ut est visa. Verbi gratia, Perfectivus docet, quomodo res videtur maior vel minor, propinquo vel remotior, recta vel iniqua, in alio, & alio situ: & certe ista non insunt rei, quae secundum se non mutatur, qualitercunq; videatur: sed visioni inest quidam modus, siue passio, ratione cuius res apparet videti sic, vel aliter. Et istius modi, siue passionis in visione, causa est quantitas, vel aliqua passio quantitatis, non subiectiva, sed effectiva. Non subalternatur ergo Perfectiva Geometriae ratione subiectorum, tanquam vnum se sub altero, sicut pars in modo sub suo toto. Quod autem consistit dicit, quod perfectiva est de visu linea, ut de subiecto intelligendum est sic, quod est de visione, considerando modos, rationem & passionem eius, secundum quae linea vel quantitas est ratio modo visa. Non est ergo subalternatio, in quantum subiectum est sub subiecto ut pars in modo, vel saltem ut in exemplo posito.

11 Restat ergo, quod fiat subalternatio alio modo, videlicet quando subiecta duarum scientiarum sunt omnino res duersae, quarum una non includit alteram, ordinantur tamen secundum habitudinem effectus, & causa, maxime finalis: & efficientis, & effectus finalis quidem & effectus, ut fructus & equitatio, quorum vnum est finis alterius. Non enim fit fructus, nisi propter equitationem. Scientia ergo, quae considerat finem, subalternatur sibi proprie illam, quae considerat id quod est propter finem, ut equestris fructificativa, quia equestris dicit propter quid fructum debet esse talis forma: de quo fructificativa solum dicit quia. Hic autem subalternatio maxime invenitur in practicis, & in artibus. Similiter, quando se habent, ut effectus & causa efficiens, sicut fanitas quam considerat Medicus, & virtutes rerum naturalium, quae considerat Naturalis Philosophus. Vnde Medicus dicit, quod rheubarbarum purgat choleram, sed Naturalis dicit propter quid: ergo Medicina subalternatur Philosophiae naturali. Ex praedictis patet, duos esse modos propriae subalternationis tantum, scilicet quando subiecta se habent sicut finis, & id quod est ad finem: & quando se habent, ut effectus & causa efficiens, & sic patet primum.

12 N V N C restat videre de principali quaestio, videlicet vtrum Theologia subalternetur scientia Beatorum. Et dicendum, quod quavis Theologia nostra dependeat a scientia Dei, & Beatorum propter conditionem status nostri, quia dum sumus viatores tamen non subalternatur ei proprie secundum aliquem predicatorum modorum. Cuius ratio est, quia vbiq; est vera & perfecta subalternatio, scientia subalternans dicit propter quid de principis scientie subalternans, de quibus ipsa solum dicit quia: sed scientia Beatorum non dicit propter quid de illis, de quibus fides & Theologia dicunt quia: ergo non est ibi propria & perfecta subalternatio. Maior patet ex 1. Post. Minor probatur: quia quaedam eorum, quae tradit fides & Theologia, non habent propter quid, seu causam, ut Deum esse trinum. Quaedam vero est habent propter quid & causam, ut Deum fuisse incarnatum, passum, & huiusmodi (haec enim omnia facta sunt a Deo propter nostram salutem finaliter) istud tamen propter quid aequo dicit Theologia nostra, sicut scientia Beatorum, nec ideo plus Theologia a scientia Beatorum, quam alia. Scientia autem vera subalternata, nunquam dicit propter quid de suis principis, nisi induendo formam scientie subalternantis, quod non fit in proposito. Et sic patet minor, & per consequens tota ratio. Hanc autem magis patebunt ex solutione argumentorum.

13 Ad primum argumentum dicendum, quod dependentia scientie a scientia, quae est ex parte scientis, non sufficit ad subalternationem, ut declaratum fuit prius, sed requiritur dependentia ex parte scibilis, ex qua confurgit talis habitudo, quod superior dicat propter quid de principis inferioris scientie, de quibus ipsa solum dicit quia: taliter autem non dependet Theologia a scientia Beatorum, sed solum primo modo.

14 Ad secundum dicendum, quod maior propositio est falsa, quia linea habet aliquas passiones nobis notas, & de quibus considerat Geometria, quae possunt esse causa propter qua accidit diversitas in modo videndi, ut prius dictum fuit. Et ideo inter scientia considerantur linea, & considerantur linea visuales, potest esse vera subalternatio: sed Deus non habet aliquam proprietatem, quae sit causa nostrae salutis, vel quae dicat causam propter quam saluat nos, nisi voluntatem suam sicut scriptum est, Saluum me fecit, quoniam voluit me. Et hanc non accipit Theologia a scientia Beatorum, sed habet a se ipsa, sicut caetera, & ideo non confurgit talis habitudo, quod scientia quae habet Deum pro obiecto, dicat propter quid de his, de quibus Theologia dicit solum quia. Et ideo non est simile hic, & ibi.

15 Ad tertium dicendum, quod non semper subalternatur scientia scientiae, quoniam finis vni utat ad finem alterius, quia tunc moralis scientiae, quae docet animi quietari a passionibus, quo facto apertum est ad correptionem veritatis, subalternatur omnibus scientiis speculativis,

latius, quod non dicimus, sed requiritur ad veram subalternationem, quod subiectum vni ordinatur ad verum subiectum alterius, tanquam ad finem, & quod superior scientia utatur subiecto inferioris scientiae ad consecutionem proprii finis. Verbi gratia, fructum vel factum fructus, de qua est ars fructificativa, & equitatio, de qua est ars equestris, & militare, de quo est ars militaris, sic se habent, & fructum est finaliter propter equitationem, & eo vitur ars equestris in equitando, & vltus equi est finaliter propter bene pugnare, & eo vitur ars militaris ad bene pugnandum. Et ex hoc ordine confurgit, quod superior scientia dicit propter quid de hoc, de quo inferior dicit solum quia, sicut equestris dicit propter quid fructum debet esse talis forma: de quo fructificativa dicit quia forma debet esse talis: sed equestris dicit propter quid, quod quia talis forma necessaria est ad bene ducendum & regendum equum, & eadem ratio est de militari, respectu equestris. Nunc est ita, quod speculatio viae, non est subiectum Theologiae nostrae. Opus autem meritorium licet sit subiectum Theologiae practicae, scientia tamen Beatorum non vitur tali opere ad consecutionem sui finis: quia nec talia opera sunt in vita beata. Et ideo non dicit de opere meritorio propter quid est sciendum sic, vel aliter sicut dicit Theologia nostra: propter quod non est ibi subalternatio.

QVAESTIO OCTAVA.

Vtrum Theologia subalternetur Metaphysicae.

AD SECUNDUM sic proceditur. Et arguitur, quod Theologia subalternetur Metaphysicae, quia scientia quae dicit propter quid, de his, de quibus Theologia dicit quia, subalternatur sibi Theologiae, sed Metaphysica est huiusmodi: ergo &c. Maior patet ex praedictis. Minor probatur. Theologia enim dicit, quod Deus est vnus: Metaphysica autem dicit, propter quid est vnus, videlicet ex eo quod est primum ens simpliciter, & omnino perfectum. Tale enim necessarium est tantum esse vnum, ut infra patebit: quare &c.

2 Item illa scientia, quae supponit ea, quae probantur in alia scientia, & vitur eis, tanquam principis, videtur illi scientiae subalternari, sed Theologia sic se habet ad Metaphysicam: ergo &c. Minor probatur: quia Theologia supponit Deum esse vnum & vitur hoc ut quodam principio. Istud autem probatur in 2. Metaphysicae. Et sic patet, quod processus Theologiae confirmatur per illud principium declaratum in Metaphysica. De quolibet affirmatio, vel negatio, & de nullo ambo simul, quare &c.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quod Theologia subalternatur sibi alias scientias humanitus inuentas. Et primo, quantum ad practicas sic: scientia, quae est de vltimo fine, subalternatur eas, quae sunt de mediis finibus, quod sunt fines sub fine. Sed Theologia est de vltimo fine: ergo subalternatur sibi scientias practicas humanitus inuentas, quae sunt de fine medio & propinquo qui est finis sub fine.

4 Item arguitur, quod speculativas: quia scientia quae dicit propter de principis aliarum scientiarum, subalternatur sibi alias: sed Theologia est huiusmodi: ergo &c. Minor probatur: quia naturalis scientia dicit, quod talis res habet talem virtutem: Theologia autem dicit, quia Deus hoc voluit sibi dare: & hoc dicendo dicit causam quare &c.

5 Circa questionem istam videnda sunt duo. Primum est, vtrum Theologia subalternetur sibi alias scientias. Secundum est, vtrum subalternetur aliis. Quantum ad primum dicendum est, quod Theologia non subalternatur sibi alias scientias. Cuius ratio est, quia illae scientiae quae habent de suis principis evidentiores notitiam, quam fit illa, quae de eis traditur per Theologiam, non subalternatur Theologiae. Sed scientiae humanitus adinuentae sunt huiusmodi: ergo &c. Maior patet: quia propria subalternatio est, quando inferior scientia dependet a superiore, quantum ad perfectam cognitionem suorum principiorum. Et ideo non potest esse quod per scientiam subalternatam perfectius cognoscantur principia, quam per scientiam subalternantem: & per consequens nec evidentius: quia evidentia per se pertinet ad perfectionem cognitionis, & magis quam adhaesio, quae potest esse de falsis. Propter quod illa cognitio est perfectior, quae est evidentior. Minor similiter patet: quia scientiae humanitus adinuentae habent de suis principis claram evidentiam via sensus, memoria, & experientiae, ut dictum est supra: & ut patet ex Prooemio Metaphysicae. Theologia autem, si quam tradat de eis cognitionem, illa est enigmatica tantum, quia est per solum auctoritatem, ideo &c.

6 QVANTUM ad secundum, dicendum, quod Theologia non subalternatur alicui scientiae humanitus adinvenae. Et patet dupliciter. Primo, quia Theologia plus dependet a scientia Dei & Beatorum, quam a quacunque scientia humanitus inuenta: sed ipsa non subalternatur proprie scientiae Beatorum,

ut patet ex praecedenti quaestione: ergo nec alicui humanitus inuenta. Secundo, quia nullus modus subalternationis inveniri potest inter ipsam & illas, ut patet discurrendo per singulas. Non enim subiectum cuiuscunque alterius scientiae, est finis subiecti Theologiae, qualitercunq; accepta, sed potius econverso: nec alicuius scientiae dicunt causam de principis cuiuscunque veritatis, de qua Theologia dicat tantum quia: ergo nullo modo subalternatur Theologia alicui scientiae humanitus inuenta.

7 Ad rationes vtriusque partis respondendum est. Ad primam per interemptionem minoris: & cum probatur per hoc, quod Metaphysica dicit propter quid Deus est vnus, de quo Theologus dicit solum quia: dicendum, quod falsum est, quia Deum esse vnum non habet causam. Vnde licet Deum esse primum ens simplicissimum, & vndequaque perfectum, concludat infallibiliter, Deum esse vnum, & possit esse, quo ad nos, medium cognoscendum: tamen non est causa rei cognita, nec de ea dicit propter quid.

8 Ad secundam dicendum, quod supponere ea, quae in illa scientia probantur, & vti eis, non sufficit ad subalternationem. Alioquin omnes aliae scientiae subalternarentur Logicis, quia supponunt modum arguendi, & vituntur eo. Quod si intelligatur, non de modo sciendi, sed de principis scientiae, ut argumentum videtur assumere: dicendum est tunc, quod assumere pro principis ea, quae in alia scientia probata sunt probatione quae fit a priori per causam dicentem propter quid, bene facit ad veram subalternationem: sed Theologia nihil tale assumit a Metaphysica: tum quia quod Deus sit vnus, non assumit ab ea, sed tenet sola auctoritate divina, cui magis innititur quam cuiuscunque rationi humanae: tum quia Metaphysica non probat Deum esse vnum per causam a priori, sed solum a posteriori. Quod autem subditur, quod processus Theologiae confirmatur per illud principium Metaphysicum, de quolibet affirmatio, vel negatio, & de nullo ambo simul: verum quidem est, sed non oportet, quod sumatur a Metaphysica, quia per se notum est cuiuscunque intelligenti terminos: nec Metaphysica dicit de hoc propter quid, sed solum dat declarationes quasdam contra negantes voce, quibus non possunt negare mente.

9 Ad rationes alterius partis dicendum est: ad primam, cum dicitur, quod illa scientia, quae est de fine vltimo, subalternatur sibi alias: verum est, si alias considerentur sua subiecta in ordine ad finem illum, sicut fructificativa considerat fructum in ordine ad equitationem: & si ex tali ordine confurgat haec habitudo quod superior scientia dicat evidenter propter quid de principis inferioris scientiae. Neutrum autem istorum est inter Theologiam, & alias scientias: quia scientiae practicae, quamvis sint de rebus, quae possunt ordinari ad illud de quo est Theologia: tamen non considerantur ea, ut sub tali ordine: nec Theologus dicit de principis eorum propter quid, vel saltem non evidenter.

10 Quod arguitur vltimo de Theologia, quod dicit propter quid de principis aliarum scientiarum, quia voluntas Dei est causa rerum, dicendum, quod istud non valet, propter tria. Primum est, quia scientia subalternata necessario habet accipere propter quid a subalternante, quia aliter se habere non potest. Scientiae autem humanae non habent necessario accipere istud propter quid a Theologia. Per rationem enim naturalem potest sciri, quod Deus est causa rerum per voluntatem. Ideo &c. Secundum, quia istud propter quid non redditur nisi per causam remotam: quod non sufficit ad propriam subalternationem. Tertio, quia istud propter quid non manifestatur ipsum quia, vel non evidenter: sed econtrario per ipsum quia, innoscit ipsum propter quid. Non enim Theologus, vel quicunque alius, primo novit voluntatem Dei, ac deinde per voluntatem notam cognoscit quod talis res habet talem virtutem: sed econverso, per hoc quod videmus quod talis res habet talem virtutem, cognoscimus voluntatem Dei esse, quod talis res habet hoc vel illud facere. Ideo tale propter quid, non facit ad veram subalternationem.

SEQUITUR DIVISIO LITERAE Magistri sententiarum, cum sententia eiusdem in generali, & speciali: & prime distinctionis primi libri.

ET TRI, ac novae legis. Hic incipit tractatus: & dividitur in duas partes. Primum enim Magister praemittit quaedam generalia, quasi totius operis praebatua. Secundo, suam intentionem exequitur. Et hoc in principio fecit: distinctionis, ibi: Hic itaque vera & pia fide. Prima est praesentis lectionis: & dividitur in tres partes. In prima, Magister determinat suum intentionem. In secunda, movet quaestiones circa determinata. In tertia, ponit

quandam epilogationem, in qua continat dicta dicendis. Secunda incipit ibi. Cum autem hominis. Tertia ibi. Omnia ergo quae dicta sunt. Prima pars dividitur in tres: quia primo praemittit quandam diuisionem vtili totum operi. Secundo, membra diuisionis declarat. Tertio, mouet quandam dubitationem. Secunda incipit ibi. Illud vero in rebus considerandum est. Tertia ibi. Notandum vero &c. Secunda pars principalis, in qua mouet quaestiones, diuiditur in tres partes, secundum tres quaestiones, quas mouet. Secunda incipit, Sed cum Deus diligit nos. Tertia ibi. Hic considerandum est. Cuiuslibet autem quaestioni adiungit suam solutionem. Et haec est diuisio, & sententia in generali. 2 In speciali sic procedit Magister: primo ponit, quod consideranti diligenter & subtiliter continentiam veteris ac nouae legis, patet, totam sacram paginam circa res & signa versari: & declarat membra huius diuisionis dicens, quod res est de his, quae non adhibentur ad aliud significandum: signa vero, quorum usus in significatione est. Subdiuidit signa, dicens, quod signorum quaedam sunt signa solum, ut sacramenta veteris legis: quaedam vero sunt signa & res, ut sunt sacramenta nouae legis. Comparat etiam signa ad rem, dicens, quod omne signum est res: non enim potest signare quod nihil est: sed non omnis res est signum, quia non omnis res ad significandum adhibetur. Hinc etiam ordinem concludit agendi, quia primo est agendum de rebus quae in tribus libris continentur: postea de signis, quod fit in 4. lib. Deinde ponit subdiuisionem rerum: quia aliae sunt, quibus fruendum est: illae scilicet, quae beatos nos faciunt, ut Trinitas, Pater & filius, & Spiritus sanctus. Aliae sunt, quibus vtendum est, illae scilicet, quibus tendentes ad beatitudinem adiuvantur: ut creaturae, per quas in Deum manducimur. Et hoc confirmat Magister per Augustinum. Aliae sunt res, quae fruuntur & vtuntur, ut creaturae rationales in medio situatae, fruendorum scilicet, & vtendorum. Vbi determinat, quid est frui, & quid vti. Postea, remouet quandam dubitationem: ubi sic procedit. Primo enim ponit quandam aliam assignationem de frui & vti, cum gaudio non spei, sed iam rei: ut vero est asilumere aliquid in facultate voluntatis: unde concludit, quod omnis frui sub vtu continetur. Secundo ex hoc opponit contra praedicta, dicens, quod soli Beati fruuntur: quia solum habent gaudium rei. Tertio respondet, dicens, quod soli Beati fruuntur proprie & perfecte, iusti vero in via improprie, & imperfecte. Aliam etiam quaestionem soluit, dicens, quod iusti in via, habent gaudium reale: ideo etiam realiter loquendo oportet quod etiam fruatur: quia quicumque alicui rei cum delectatione adheret, fruatur. Sed si ista frui & adhaerere alibi sit, quam in Deo, sic est abusua frui. Deinde quaerit, vtrum hominibus sit fruendum, an vtendum. Et respondet secundum Augustinum, quod vtendum est, non fruendum: quia propter se non sunt diligendi: ut tamen videtur dicere Apostolus, quod hominibus sit fruendum ad Philemonem dicens, Itaque frater ego te fruar in Domino. Et respondet secundum Augustinum, quod non dicit, Ego fruar te: sed addit, in Domino. Sed homine sic in Deo frui, potius est Deo frui, quam homine. Contra quaeritur, vtrum Deus vtatur nobis, an fruatur. Et dicit, quod non fruatur, sed vtatur. Sed tamen differenter quam nos: quia nos vtimur aliis rebus propter nostram vtilitatem. Deus autem nobis vtitur non ad vtilitatem suam, sed ad nostram. Et exempla habentur ex verbis Augustini. Hoc habito, quaerit, vtrum virtutibus sit fruendum. Et primo ostendit per auctoritatem Augustini, quod non, tali ratione: Omne quo est fruendum, propter se est amandum: virtutes autem non sunt propter se amandae, sicut ostendit auctoritate Augustini: ergo virtutibus non est fruendum. Sed quod virtutibus est fruendum, & propter se sunt appetendae, ostendit auctoritate Ambrosij. Et respondet Magister, quod non est fruendum virtutibus. Et quod dicit Ambrosius, quod propter se sunt appetendae vel amandae, hoc est, quia delectant suos possessores, & habent aliquid, unde propter se amantur: tamen earum amor ad aliud ordinatur. Unde non est in eis fruendum: sed vltimus per eas ad beatitudinem est tendendum. Sed contra hanc solutionem obicitur sic, Fruus est amore alicui adherere propter se: sed hoc est intelligendum cum hac additione, tantum, ita quod amor non referatur ad aliquid: sed sic non est adherendum virtutibus propter se: sed vltimus propter beatitudinem est virtutibus adherendum: & hoc ostendit auctoritate Augustini: & ideo virtutibus non est fruendum, sed Deo. Vltimo recapitulat ea, quae dicta sunt, ostendens secundum quem ordinem de eis sit tractaturus, quia prius de rebus, quam de signis: & prius de rebus, quibus fruendum est, quam de eis, quibus vtendum est. Et haec est sententia in generali, & speciali.

PRIMA QVAESTIO PRIMAE DISTINCTIONIS. Vtrum frui sit actus intellectus, an voluntatis.

Thom. 1. 2. q. 1. art. 2. q. 2. 2. art. 2.

IN RE A distinctionem istam quaeritur de duobus in generali, scilicet de fruiione, & vtu. Circa fruiionem quaeruntur duo: Primum est, cuius potentia actus sit, frui. Secundum est, quid sit obiectum fruiionis. Ad primum sit proceditur. Et arguitur, quod frui sit actus intellectus: quia nobilissimus actus videtur esse nobilissimae potentiae: fruiio nominata actum nobilissimum, & intellectus est nobilissima potentia: ergo fruiio est actus intellectus.

2 Item habendo bonum fruimur: sed idem est habere, quod nosse, secundum Augustinum. lib. 8. 3. quae. ergo frui est idem quod nosse. sed nosse est actus intellectus: ergo &c.

3 IN CONTRARIUM est, quod dicit Augustinus & habetur in litera, quod frui, est amore inherere alicui rei propter seipsum. Amor autem pertinet ad voluntatem: ergo &c.

4 RESPONSI O. Videnda sunt duo: Primum est, quid sit fruiio, & quot requiruntur ad fruiionem. Et ex hoc secundum apparebit, quod quaeritur.

5 QVANTVM ad primum, sciendum est, quod significata nominum probare non possumus, nisi ex vtu & acceptione doctorum. Beatus autem Augustinus, 12. de Ciuitate, dicit quod nomen fruiionis a fructu descendit. Fruimur enim fructu, sicut cibamur cibo. Fructus autem est illud, quod vltimo de arbore, & cum quadam delectatione percipitur. Fruiio ergo includit delectationem: propter quod cum aliquis multum delectatur in aliqua re, dicimus quod fruatur ea. Delectatio autem requirit cognitionem: quia delectari non est nisi cognoscere, ut habetur 7. Ethicorum. Ideo fruiio requirit cognitionem praeviam delectationi: non autem quaecumque delectatio sufficit ad fruiionem, sed illa, quae quietat appetitum, vel totaliter, vel in illo genere: quod concordat praedictis. Fructus enim est, non quodcumque ex arbore proveniens, sed vltimum, vltra quod nihil aliud expectatur: sic fruiio a fructu dicta, est delectatio, non quaecumque, sed illa, in qua finaliter quietatur appetitus.

6 Patet ergo quod tria concurrunt ad fruiionem, cognitio, delectatio, & quietatio. Horum autem trium primum, scilicet cognitio non pertinet ad essentiam fruiionis intrinsecam, sed antecedit. Cuius ratio est, quia fruiio aut est delectatio, vel saltem non potest esse sine delectatione: sed cognitio non est delectatio, & potest esse sine omni delectatione: ergo fruiio non est essentialiter ipsa cognitio. Maior patet ex dictis. Minor probatur. Quod enim cognitio non sit delectatio, de se patet, eo quod cognitio pertinet ad potentiam apprehensivam, delectatio autem ad appetitivam. Quod etiam potest esse sine delectatione, videtur, cum prius possit esse sine posteriori, vel secundum naturam, vel saltem diuina virtute: cognitio autem prior est delectatione: & ideo inuenitur quandoque sine delectatione naturaliter. Tristitia enim quae excludit delectationem, necessario requirit cognitionem. Potest etiam esse saltem diuina virtute, quod habent cognitionem cuiuscumque, etiam ratione supremi boni, non sequatur delectatio. Fruiio autem nequaquam est, nisi vbi est delectatio quia si posset esse sine delectatione, pari ratione posset esse cum tristitia: quod enim non coexistit vni oppositorum, potest stare cum reliquo. Relinquitur, quod fruiio non sit cognitio essentialiter: sed praerogit cognitionem antecedentem: quia non delectatur, nec fruimur, nisi cognitio.

7 Delectatio autem se habet ad fruiionem, sicut genus ad speciem: sed quietatio, sicut differentia specifica, vel eam circuloquens. Est enim fruiio delectatio, non quaecumque, sed quietans appetitum. Et hoc est, quod dicit Augustinus, 10. de Trinitate, quod fruimur cognitio, in quibus voluntas proprie delectata conquiescit. Et ex hoc patet, secundum, quod quaeritur, cuius potentiae actus sit frui: quia voluntatis. Quod patet dupliciter: primo, ex suo genere sic: Illius potentiae actus est frui, cuius est delectari: sed delectari est actus voluntatis. Ergo & cetera. Secundum patet idem, ex eius specifica differentia sic: Eiusdem est moueri ad terminum, & quiescere in termino. Sed delectationem de bono habendo, & fruiio de bono habito, se habet sicut motus, & quies: ergo eiusdem est desiderare, & frui: sed desiderium est actus appetitus vel voluntatis, ergo & fruiio.

8 Ad primum dicendum, quod fruiio non est nobilissimus actus, sed est delectatio consequens nobilissimum actum, scilicet actum intellectus circa nobilissimum obiectum. Unde fruiio non nominat actum beatificatum non essentialiter, sed delectationem superuenientem beatitudini, sicut superuenit pulchritudo iuuentuti.

9 Ad secundum dicendum, quod habendo summum bonum, fruimur: sed ipsum habere non est frui, sed quoddam praesuppositum fruiioni, sicut nosse praesupponit delectationi.

QVAESTIO SECUNDA. Thom. 1. 2. q. 1. art. 2. Durand. 1. 2. dist. 2. q. 2. Et 1. 4. dist. 4. q. 5. De

9. 5. De Paulus ibidem. q. 4. Holot. q. 7. determinationum.

ECVNDO quaeritur de obiecto fruiionis, vtrum illud sit solum Deus, vel possit esse aliquid aliud. 1 Et videtur, quod non solum Deo sit fruendum: quia omne illud potest esse obiectum fruiionis, quod potest quietare voluntatem & implere eius capacitatem: sed aliud a Deo potest quietare voluntatem, & implere eius capacitatem: ergo &c. Maior patet ex supra dictis. Minor probatur: quia omne finitum potest impleri aliquo finito, quod non est Deus, sed capacitas voluntatis est finita: ergo potest impleri aliquo finito, quod non est Deus. Et haec fuit minor.

2 Item, quod amatur propter aliud, non est obiectum fruiionis: sed Deus amatur propter aliud. Amatur enim, ac ei seruitur propter mercedem, ut dicitur quaedam glossa super illud Luc. 17. Quanti ergo mercentur ei &c.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia solo fine vltimo fruendum est, sed solum Deus est finis simpliciter vltimus, sicut est agens simpliciter primum: ergo solo Deo est fruendum.

4 RESPONSI O. Dicenda sunt duo: Primum est, quod immediatum obiectum fruiionis non est Deus, sed aliquis actus quo Deus a nobis attingitur. Secundum est, quod obiectum fruiionis remotum est solum Deus.

5 Primum patet, praemittendo duas distinctiones necessarias ad propositum. Prima est de fine, eo quod delectatio, quae quietat voluntas in aliquo, ut in fine, est fruiio. Finis enim dicitur dupliciter: vno modo, res affectua, sicut finis quare est pecunia. Alio modo affectu rei, sicut finis quare dicitur possessio pecuniae. Et eodem modo finis creaturae rationalis est Deus, sicut res affectua, sed finis eius vt affectu, est operatio, per quam Deum affectuimus. Et haec est visio Dei.

6 Secunda distinctio est, de amore, quia cum fruiio sit actus voluntatis, & omnes actus voluntatis radicaliter fundentur in amore, omnes habent aliquo modo indicari ex amore. Est autem duplex amor, scilicet amor beniuolentiae, & amor concupiscentiae. Illud amamus amore beniuolentiae, cui volumus aliquid bonum, vel aliquam perfectionem: ipsum autem bonum, vel perfectionem, quam volumus nobis, vel aliis amamus amore concupiscentiae.

7 Hoc primum, patet primum propositum sic: Immediatum obiectum amoris concupiscentiae, non est res subiecto distincta a concupiscente: sed fruiio, cum sit delectatio de Deo, & in Deo habito, est quidam amor concupiscentiae: ergo immediatum obiectum fruiionis vel delectationis non est Deus, cum sit res a nobis subiecto distincta, sed aliquis actus, quo a nobis attingitur vel habetur. Vtraque praemissarum patet. Et primo maior inductione & syllogismo. Inductione patet, Diligo vinum dilectione concupiscentiae: nunquid immediatum obiectum istius dilectionis est vinum certe non, sed vltus vini, qui est actus gustatiuus, vel gustandi. Non enim diligo vinum immediate, sed gustare vinum, & idem est in omnibus aliis.

8 Ratione patet idem: illud amatur amore concupiscentiae, quod est bonum, vel perfectio, quam nobis volumus, vel amicis: sed res subiecto distincta, nunquam est bonum nostrum, nisi ratione actus, quo nobis coniungitur sicut nutrimentum: puta panis aut vinum nunquam esset nobis bonum, nisi ratione actus quo nobis coniungitur, cum comedimus aut bibimus: & ipsa coniunctio est bonum nostrum immediatum: ergo res subiecto distincta a concupiscentia, non est immediatum obiectum amoris concupiscentiae. Et haec fuit maior. Minor probatur, scilicet quod fruiio, quae est delectatio de Deo, & in Deo habito sit amor concupiscentiae: quia aut est amor concupiscentiae, vel beneuolentiae. Non potest dici, quod sit amor beneuolentiae, quo volumus aliquid bonum Deo: quia delectatio de Deo habito, respondet desiderio de ipso habendo: sed per tale desiderium non desideramus aliquid Deo, sed nobis: non enim desideramus Deo aliquid habendum ab ipso, (satum enim esset tale desiderium, cum nihil futurum possit ei aduenire) sed desideramus ipsum habendum a nobis, quod pertinet ad amor concupiscentiae, quo desideramus nobis aliquid bonum. Hoc est autem Deum habere, vel videre, vel aliquid tale: ergo delectatio de Deo habita, non est amor beneuolentiae ad Deum, sed amor concupiscentiae: retortae ad nos. Item, amor habens pro formali ratione obiecti bonum vile, vel delectabile, est amor concupiscentiae: sic autem est in proposito: habet enim fruiio pro obiecto, bonum summum delectabile: ergo &c. Et sic probata est vtraque propositio: restat ergo ratio.

9 Contra hoc tamen obicitur tripliciter. Primo, contra maiorem illius rationis, probando, quod amor concupiscentiae potest pro immediato obiecto habere rem subiecto distinctam ab ipso subiecto cui concupiscitur: quia laus, fama, & honor, sunt res subiecto distinctae ab eo qui laudatur, honoratur: vel famatur, & tamen cadunt sub concupiscentia. Concupiscunt

Vide Carthus. 2. q. 17. artic. 5.

enim multi famari, laudari, & honorari, & quidam posterum felicitatem in honoribus, vt patet ex 1. Ethic.

Secundo instant contra maiorem, probando, quod delectatio non pertinet ad amorem concupiscentiae: quia illud quod principaliter concupiscitur, non est amor concupiscentiae, sed est obiectum ipsius, sed fruiio vel delectatio est principaliter concupita: omnes enim appetunt delectari: quare &c. Item, amor concupiscentiae est proprie de futuro: sed delectatio est de presenti: ergo delectatio non est amor concupiscentiae.

10 Ad primum dicendum, quod operatio vnius, potest esse delectabilis alteri, tripliciter: vno modo, in quantum per operationem alicuius consequimur aliquid bonum: & secundum hoc operationes illorum, quae nobis bonum faciunt, sunt nobis delectabiles, quia bene pati ab alio, est delectabile. Alio modo, secundum quod per operationes aliorum efficitur nobis aliqua cognitio vel estimatio proprii boni. Et propter hoc homines delectantur in hoc, quod laudantur, vel honorantur ab aliis: quia per hoc accipiunt estimacionem, quod in seipsis est aliquid bonum. Et quia illa estimatio fortis generatur ex testimonio bonorum, & sapientum, ideo in honoribus horum & laudibus homines magis delectantur. Et quia adulator est apprensus laudator, propter hoc adulatores sunt delectabiles. Tertio modo, operationes aliorum sunt nobis delectabiles, in quantum estimantur vt bonum proprium propter vim amoris, quae facit assimilare amicis, quasi eundem sibi. Ex quibus apparet, quod nihil extrinsecum est immediatum obiectum delectationis: extrinsecum dico secundum rem, & secundum estimacionem. Quod autem dicitur, quod quidam posterum felicitatem in honoribus, bonum quidem esset argumentum, si opinio esset vera, sed falsa est, propter rationem, quam subdit Philosophus, quod honor magis est in honorante, quam in honorato. Ideo estimamus honorem esse bonum suum, decipitur, & sic deceptus delectatur eodem modo, quo aliquis delectatur in aliquo, quod estimat bonum esse: quia voluntas per nullum actum potest tendere in aliquid bonum nisi mediante cognitione. Et ideo, si malum estimetur bonum, & bonum extrinsecum estimetur intrinsecum, potest de vtroque esse delectatio sequens falsam estimacionem.

11 Ad secundum dicendum, quod omnis delectatio pertinet ad amorem concupiscentiae: & quod dicitur in contrarium: quia illud quod principaliter concupiscitur, non est amor concupiscentiae, dicendum, quod si principaliter, dicat summam & potissimam conditionem obiecti concupiscentiae, verum est, quia potissimum obiectum non potest esse aliquid actus concupiscentiae: & hoc modo delectatio non est principaliter concupita, quia non est potissima perfectio nostra, sed potius visio, vt declarabitur 4. lib. Si autem, ly principaliter, dicat conditionem obiecti, non potissimam, sed in comparatione ad quaedam alia obiecta, sic maior est falsa: quia nihil prohibet aliquem amorem concupiscentiae, puta delectationem istam, de qua loquimur, esse obiectum alterius actus, puta desiderij, & principalis, quam sunt multi alij actus: sicut magis desidero delectari, quam desiderare: & tamen vtrunque concupiscitur, scilicet delectatio, vt de se patet, & desiderare, secundum illud Psalm. Concupiuit anima mea desiderare.

12 Ad tertium, eam dicitur, quod amor concupiscentiae est solum de futuro, dicendum, quod falsum est. Non enim nomen concupiscentiae est solum de futuro. Licet enim nomen concupiscentiae: secundum vsum, communius accipiat pro desiderio non habito, tamen secundum rei veritatem conuenit etiam complacentiae seu delectationi, quae habetur de bono habito, & hoc etiam omnes concedunt. Delectatio enim, quae habetur de cibo vel potu gustato, constat quod pertinet ad amorem concupiscentiae. Nullus enim sanae mentis diceret, quod pertineret ad amorem amicitiae, qui non potest esse ad creaturas irracionales, & sic patet, quod instantiae istae non valent.

13 Secundo patet idem sic. Idem est obiectum desiderij praecedentis, & delectationis sequentis, sicut idem est terminus in quo est quies, & ad quem est motus: sed immediatum obiectum desiderij non est Deus, sed aliquis actus, quo Deum attingimus: ergo immediatum obiectum fruiionis, vel delectationis non est Deus, sed aliquis actus, quo Deus attingitur. Maior patet. Sed minor probatur: quia obiectum desiderij est aliquid futurum: Deus autem secundum se, non est futurus, sed eius visio seu manifestatio nobis est futura: ergo illa visio, seu manifestatio, quae non est Deus, est obiectum immediatum desiderij, & etiam Deus, vt in illa includitur, erit obiectum.

14 Contra istam rationem inflatur, negando maiorem: quia si idem esset obiectum desiderij & delectationis sequentis, tunc idem esset obiectum sui ipsius, quia delectatio potest esse obiectum desiderij. Sed ad hoc respondetur, quod non vniuersaliter ratio assumpti quod idem obiectum sit desiderij & delectationis semper, tunc desiderium potest esse obiectum desiderij, non idem

Cap. 5.

Thom. 1. 2. q. 31. art. 5. c.

4. 2. q. 4.

Infrà in 3. di. 28. q. 1.

numero, sed aliud, & delectatio similiter. Sed assumitur in ratione dicta, quantum pertinet ad propositum, quod secundum partem, & non vniuersaliter, est idem obiectum possibile: sic scilicet, quod ubi est eade ratio obiecti extrinseci, in quod tendit & quiescit voluntas per desiderium & delectationem, ibi est illud idem obiectum immediatum & intrinsecum vniuersum. Et illud non habet aliquam instantiam. Sicut enim desidero vinum non habitum, & delector in eo habito, ita quod idem est obiectum extrinsecum desiderij & delectationis, scilicet vinum: sic idem est immediatum obiectum vniuersum, scilicet gustare vinum. Et eodem modo in proposito, de desiderio, & delectatione respectu Dei: quia sicut idem est obiectum extrinsecum, ita oportet, quod sit idem obiectum immediatum & intrinsecum vniuersum, scilicet desiderij, & delectationis.

15 Tertia ratio principalis est ista: sicut se habent desiderium & delectatio ad bonum, sic se habent timor & tristitia ad malum: sed summa tristitia, quam habent damnati, non est de Deo secundum se & immediatè, sed de dolore què sentiunt, vel magis de carentia visionis diuine: ergo summa delectatio, vel etià fruicio, quam habent Beati, non est de Deo secundum se, & immediatè, sed de diuina visione. Sed diceret aliquis, quod non est simile, quia Deus secundum se, non potest habere rationè malicie de Deo, vt sic, non potest esse tristitia: sed quia Deus secundum se potest habere rationem boni: ideo de Deo secundum se potest esse delectatio. Sed illud non valet: quia sicut Deus de se non habet rationem mali per comparationem ad damnatum: sed solum ratione pena, quam inferat: ita Deus secundum se non est bonus Beatis, nisi ratione premij, quod inferat. Quia sicut probatur est, nihil extrinsecum est bonum alicuius, nisi ratione alicuius boni intrinseci.

Cap. 1. Th. 1. 2. q. 32. ar. 1. 2.

16 Quarta ratio talis est: secundum Philosophum 10. Ethicorum, delectationes distinguuntur secundum operationes, quas consequuntur, & secundum eas iudicatur bonæ vel malæ. Hoc ergo intelligitur vel de operationibus, quæ sunt prauis delectationibus, & non sunt obiecta delectationis, sicut sunt cognitiones obiectorum. Tales enim semper præcedunt delectationes, quæ non possunt esse, nisi de cognitis, nec tamè semper sunt obiecta. Vel hoc intelligitur de operibus, quæ præcedunt, tamquam obiecta. Non potest intelligi primo modo, quia cognitiones, quæ præcedunt omnem delectationem, nulla delectatio potest iudicari mala: quia omnis cognitio est bona. Cognitiones etià maioris bonæ sunt. Oportet ergo, quod intelligatur secundo modo, scilicet de operibus quæ præcedunt vt obiecta cognita. Manifestum est enim, quod obiectum immediatum cuiuslibet delectationis, est aliqua operatio, quod est vel estimatur bonum formale ipsius operantis. Et hoc est, quod dicit Philosopho. 7. & 10. Ethico. quod delectatio est operatio connaturalis non impedita. Et est distinctio per causam, quia operatio est causa delectationis, non alter, quam per modum obiecti obiecti.

17 Quinta ratio talis est: ad delectationem duo requiruntur, scilicet consecutio proprii boni, & cognitio boni cõsueti. Ex hoc sic arguitur: Illud solum potest esse proprium, & immediatum obiectum delectationis, quod est vel potest esse proprium bonum illius, qui delectatur: sed Deus, & quæcumque res subiecto distincta ab homine, non potest esse proprium bonum eius: imò non potest esse aliquid bonum eius nisi ratione operationis per quam attingitur: ergo nec Deus, nec aliqua res subiecto distincta ab homine potest esse immediatum obiectum delectationis humane. Maior patet, quia nullus delectatur in quocunque bono, nisi quatenus estimat illud esse suum aliquo modo. Vnde Philosophus 8. Ethicorum dicit Amabile quidem bonum, vnicuique autem proprium. Ad cognitionem enim boni secundum se, quæ est speculatiua, nulla affectio sequitur. Hanc etiam positionem omnes Doctores tenent, & scribunt. Minor probatur: quia quando aliquid dicitur tale per denominationem extrinsecam, & aliud dicitur per denominationem formalem, nullo modo, potest conuenire alicui, nisi ratione formalis denominationis. Verbi gratia, sanum dicitur de Medicina, & de animali: sed de medicina, & digna, per denominationem extrinsecam, de animali verò per denominationem formalem. Et ideo nec Medicina, nec diæta potest dici sana, ratione sanitatis quæ est in animali formaliter. Similiter aliquid potest dici bonum homini, per denominationem extrinsecam, quæ est causa alicuius bonitatis in homine: sicut Sol est bonus frigiditatis: quia causat in eo calorem, qui formaliter est bonus ei. Nec vniquam potest dici Sol bonus frigiditatis, nisi ratione caloris, qui est bonus formaliter. Nunc est ita, quod Deus non potest esse bonum homini formaliter, nec quæcumque res ab homine subiecto distincta, sed solum per denominationem extrinsecam, qualiscumque sit illa: ergo esse bonum hominis, non potest cõpetere Deo, nisi ratione bonitatis formalis, quæ est in homine formaliter. Imò plus, quod sicut non est alia sanitas numero, quam sanitas quæ est in homine formaliter, & sanitas à qua denominatur medicina sana: sed est vna & eadè: sic non est alia bonitas

Cap. 2.

tas qua Deus dicitur bonum hominis, vel ignis bonus frigiditatis, quam bonitas, per quam Beatus est bonus formaliter, & bonitas, qua frigiditas dicitur bene habere formaliter. Et sic patet minor: sequitur ergo conclusio principalis, scilicet quod Deus secundum se non est immediatum obiectum delectationis, sed aliquis actus, quo à nobis attingitur vel coniungitur.

18 S E C V N D V M patet: quia oportet actum quietatem voluntatis, esse perfectissimum summa perfectione possibili haberi naturæ humane. Alioquin restaret aliquid desiderandi, & non esset quies: sed actus, quo fruimur, sicut immediatum obiectum, quietat voluntatem, vt patet ex nomine fruicionis: ergo oportet illum actum esse perfectissimum perfectione possibili haberi à natura humana, sed summa perfectio possibilis haberi à nobis est, quod per actum nobilissimè potètie in nobis attingimus nobilissimè obiectum, quod est Deus: Ergo actus, quo sicut immediatum obiectum fruimur, habet Deum pro obiecto proximo & immediato, & per consequens ipse Deus est obiectum remotum fruicionis.

19 Et ponitur tale simile: Delectatio secundum gustum sicut habet pro immediato obiecto actum gustandi, sed pro remoto cibum gustatum: sic fruicio habet pro immediato obiecto, visionem Dei, sed pro remoto ipsum Deum, quatenus est obiectum proximi obiecti. Vtrumque istorum innuit Aristoteles 2. Rhetoricorum. vbi dicit, quod fruibile est, ex quo non aliud quid dignum, præter vsum queritur. Ecce fruibile vocat remotum obiectum. Vsum autem vocat actum, quo attingitur qui est immediatum obiectum. Vtrumque enim horum queritur, vnum mediante alio: & vtrumque delectatur. Sed quia obiecta sunt notiora actibus, actus autem sumunt rationem ab istis obiectis: ideo Beatus Augustinus loquens de his quibus fruimur, primo lib. de Doctrina Christiana, dicit quod res, quibus fruendum est, sunt Pater, & Filius, & Spiritus sanctus: non quidem excludendo actum, quo hæc cognoscuntur, cum prius dixerit, quod illæ res, quibus fruendum est, nos beatos faciunt. Efficitur autem Beati Deo obiectiue, ipso autem actu, quo Deum videmus, sumus Beati formaliter. Sed hoc fit propter principalitatem obiecti respectu actus.

20 Sed cõtra hoc arguitur: Quod voluntas nullo actu suo, nec desiderio, nec delectatione, potest ferri, nisi in illud, quod est cognitum obiectiue. Si ergo fruicio non habet Deum pro immediato obiecto, sed cognitionem, vel visionem Dei: sequitur quod ad fruendum necessarium est, quod non solum videamus Deum, sed etià cognoscamus nos videre Deum. Et ita fruicio non sequitur actum simplicem, quo videmus Deum, sed reflexum, quo videmus nos videre Deum. Illud autem videtur inconueniens: primo, quia actus intellectus reflexus, magis de propinquo se haberet ad beatitudinem, quam fruicio, eo quod fruicionem præcederet. Quod non videtur, hoc habet ratione obiecti, quod est infinitum. Sed secundum amorem benevolentie, magis de propinquo se haberet ad beatitudinem, quam fruicio, eo quod fruicionem præcederet. Quod non videtur, hoc habet ratione obiecti, quod est infinitum. Sed secundum amorem benevolentie, magis de propinquo se haberet ad beatitudinem, quam fruicio, eo quod fruicionem præcederet. Quod non videtur, hoc habet ratione obiecti, quod est infinitum.

21 Ad primum, quod delectatio, quam Beati habent de Deo, supponit non solum actum simplicem, quo cognoscimus Deum, sed & reflexum, quo cognoscimus nos videre Deum. Et idem est de omni delectatione, quæ est respectu eorum, quæ non habentur, nisi quia cognoscuntur: ita quod habere, non sit aliud, quam cognoscere. Et ratio dicta fuit prius, nec oportet repetere. Et quando arguitur primo, quod tunc actus reflexus magis de propinquo se haberet ad beatitudinem, quam fruicio, dico, quod verum est. Nam forrè idem actus per essentiam est, quo beatus videt Deum, & videt se videre Deum. Sed vt fertur in Deum, dicitur rectus: vt autè fertur in visionem Dei, dicitur reflexus. Et si hoc est verum, tunc actus reflexus, secundum id quod est essentialiter, pertinet ad beatitudinem, fruicio autem nunquam. Si autem actus reflexus sit alius ab actu recto, adhuc magis de propinquo se haberet ad beatitudinem, quam fruicio: quia fruicio non præcedit, nisi quia perficit beatitudinem perfectione eiusdem generis, scilicet quo ad cognitionem. Nec enim omnimodo est perfecta cognitio, qua quis cognoscit rem aliquam per actum rectum, nisi perpendat se cognoscere eam: quod fit per actum reflexum. Fruicio autè perficit beatitudinem perfectione alterius generis, scilicet delectatione. Propter quod, licet vtrumque beatitudinem

Num. 17. huius q.

Num. 8. huius.

Infra 3. di. 29. q. 3.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum vti sit actus intellectus.

Thom. 2. 2. q. 16. ar. 1. c. 3.



IRCA secundum primum queritur, cuius potentie sit vti. Et videtur, quod intellectus: quia secundum Philosophum 6. Ethicorum ordinare aliqua in finem, & inuentio finis, pertinet ad prudentiam, quæ est habitus intellectus: sed vti, est aliquid ordinare, vel referre in finem, vt patet per Augustinum de Doctrina Christiana: ergo vti, est actus intellectus.

2. Item, eiusdem potentie actus est vti, & vti, sicut frui, & fruicio: sed vti potest dici actus cuiuslibet rei: sicut dicimus, quod vti culcilli est scindere, & vti equi est equitare, & sic de aliis: ergo vti est actus cuiuslibet rei.

3. IN CONTRARIUM est, quod dicit Augustinus 10. de Trinitate, quod vti est assumere aliquid in facultatem voluntatis. Et arguitur ratione sic: Cuius potentie est obiectum, eiusdem est actus, qui cadit super illud obiectum. Cuius ergo potentie est obiectum est vti, eiusdem actus est vti. Sed vti est obiectum voluntatis. Ergo vti est eiusdem voluntatis actus.

4. RE SPONSI O. Primo præmittendum est duo: & postea soluetur quæstio. Primum præmittendum est, quod cum queritur, cuius potentie sit vti, intelligitur cuius potentie sit, tanquam immediatè elicientis, & non solum, tanquam imperantis. Cum enim voluntas moueat omnes potentias ad actus suos, actus omnium potentiarum sunt imperati à voluntate. Propter quod, si quereretur de actu quocumque, qui subest libero arbitrio, cuius potentia sic intelligeretur de potentia imperante, facilis esset, & eadem responsio ad omnes tales quæstiones, dicens, quod omnes actus sunt voluntatis. Hæc autem non est intentio querentium, sed est querere de potentia eliciente actum immediatè: quæ est diuersa secundum diuersitatem actuum.

5. Secundo præmittendum est, quid vocatur vti: videtur autè vti importare applicationem rei ad aliquam operationem. Sicut enim vti nominat operationem, ad quam res applicatur (verbi gratia, Scindere est vti culcilli: & percutere vti baculi) sic vti est applicare rem suo vti, & est simile. Sic enim videtur se habere vti ad vsum, sicut mouere ad motum: mouere autem est causare motum: ergo vti est causare vsum. Et in hoc tamen est differentia, quia moueri dicitur omne, quod causat motum effectiue, sive moueat naturaliter, sive libere. Sed vti non est propriè, nisi quod causat vsum libere, dicitur Augustinus lib. 83. quæstio. 9. vti non potest, nisi quod rationis est particeps: tale autem causat vsum inclinando, & applicando rem suo vti.

6. His autem suppositis, dicendum, quod vti est propriè actus voluntatis elicientis, nec est alterius potentie, nisi secundum quid, & per attributionem ad voluntatem. Quod patet tripliciter, primo sic: Illius potentie actus est vti, cuius est libere applicare res alias suo vti. Hoc patet ex præcedentibus. Sed voluntas est huiusmodi. Ergo &c. Minor declaratur applicamus enim ad operationem & principia interiora, agendi scilicet, ipsas potentias animæ, & membra corporis, vt intellectum ad intelligendum, oculum ad videndum, & etiam res exteriores non applicamus ad operationem, nisi per principia intrinseca, quæ sunt potentie animæ, vel organa corporis. Ipsæ autem potentie, vel membra corporis seipsis non applicatur libere ad operationem: sed casu aut necessitate quantum ex ipsis est: quicquid autem est ibi libere applicationis totum est voluntatis quæ habet dominium super omnes potentias. Ideo vti propriè est solius voluntatis.

7. Secundo sic: eadè potètia pertinet actus, & actus modificatus, sicut ad eandè potètia pertinet concupiscere, & moderatè concupiscere, vel immoderatè: ergo ad eandè potèntiam pertinet vti, & bene vti, vel abuti. Sed bene vti, vel abuti, & propriè, pertinet ad voluntatem: ergo & vti. Maior patet: sed minor probatur: quia rectè agere, & peccare, rectè pertinet ad voluntatem: sed Augustinus lib. Retractionum, dicit, quod voluntas est, qua peccatur, & rectè viuatur: sed tam bene vti, quod abuti, rectè & propriè pertinet ad voluntatem: ergo &c.

8. Terrio sic: eiusdem potentie actus sunt frui, & vti: sed frui est actus voluntatis: ergo & vti. Minor patet ex præcedenti quæstione: sed maior probatur: quia vel frui includit vti, sicut inferius suum superius, iuxta illud Augustinus 10. de Trinitate, frui est vti cum gaudio, non adhuc spei, sed rei, vel vti se habet ad frui, sicut voluntas eorum, quæ sunt ad finem, se habet ad voluntatem finis, iuxta illud quod iterum dicit Augustinus 10. de Trinitate. Vtimur eis, quæ ad illud referimus, quo fruendū est. Quicquid autem horum datur, semper frui, & vti, permanent ad eandem potèntiam, vt de se patet: quare &c.

9. Ad primum argumentum dicendum, quod ordinare vnum ad aliud per modum dirigentis, pertinet ad rationem: sed

Nunquam ergo liberis, quod ad nos ferunt de cetero in 4. dist. 49. q. 4.

Vti est actus voluntatis simpliciter.

tendere in illud, quod est per rationem ad aliud ordinatum, & inclinare potentias alias ad illud exequendum, pertinere ad voluntatem: & hoc est vti, non autem primum.

10 Ad secundum dicendum, q. licet frui, & fructio, sint eiusdem potentie, non tamé vti, & vti, semper, quia frui est delectari, & fructio delectatio: delectari auté non est aliud, quam habere in se delectatione: & ideo non est possibile, q. alterius potentie sit frui, quam eius, cuius subiectum est fructio. Vti auté, & vti, se habent alter: quia vti est liberé, & cū p. dominio applicare rem ad aliquem vsum, vel operationem, & nō est habere in se illum vsum, vel illam operationem, sed eam causare in aliis potentis, modo quo dictum est, nisi forté vti acciperetur stricté pro actu predominanti: sicut dicimus q. dominus vtiur feruo, & non econverso. Hoc autem modo vti, & vti essent solius voluntatis, quæ, sicut regina, in regno animæ dominium habet super ceteras potentias, & actus earum.

11 Ratio auté in oppositū, licet sit ad paré vera, tamé deficit in hoc, quod assumit, q. vti sit solum obiectum voluntatis. Hoc enim non est verū, quia omne, quod est obiectum voluntatis, & cuiuscumq. appetitus sequentis cognitionem, prius apprehenditur à potentia cognitiua sub eadem ratione, sub qua postmodum offertur appetitui: vnde ipsum bonum vti prius apprehendit intellectus practicus, quam in ipsum feratur voluntas. Propter quod, ex tali obiecto, in quod ordine quodam fertur duplex potentia, non potest argui, q. actus cadens super ipsum, sit magis vnius potentie quam alterius.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum omnibus: circa Deum, sit vtendum.

Thom. 1. 2. q. 16. artic. 3.

SE CUNDO queritur, cuius sit vti, tanquam obiecti: vtri scilicet omnibus, circa Deum, sit vtendum. Et videtur, q. non: quia vti est assumere aliquid in facultatem voluntatis: omne autem tale subiacet nostre operationi, sed non omnia subiacent nostre operationi: ergo non omnibus est vtendum.

2 Item, vti est ab habitu charitatis: sed charitas non se extendit ad omnia creata, sed tantum ad quatuor, secundum Augustinum: ergo non omnibus vtendum est.

3 C O N T R A prima ad Cor. 10. dicitur, Omnia in gloria Dei facite. Et Beatus Augustinus dicit de Doct. Christi, q. illis vtendum est, quibus tendentes ad beatitudinem adiunamur: sed omnes creature iurant nos ad cognoscendum Deum, in quo consistit nostra beatitudo: ergo omnibus creaturis est vtendum.

4 R E S P O N S I O. Circa questionem istam primo sciendum est, q. vti dupliciter sumitur à beato Aug. à quo hæc materia videtur derivata. Quædoq. enim vti sumitur large, prout dicit tantum applicatione cuiuscumq. potentie per suam operationem ad quocumq. obiectum: & sic vti est commune ad vti propriè dictum, & ad frui. Nam in fructione, salté vti, sit libera applicatio voluntatis per suum, vel operationem, ad suum obiectum. Et sic loquitur Augustinus, 10. de Trinitate, dicens, Frui est vti cum gaudio, non iam spei, sed rei. Et subiungit, ideoq. omnis qui fruatur, vtiur. Et in hoc sensu non procedit questio. Alio modo sumitur vti, propriè & distinctè, prout distinguitur contra frui: & sic vti, est applicare rē vsui, vel operationi propter aliquid aliud vltérius obtinendum. Et sic loquitur Augustinus, 1. de doct. Christi, dicens sic: Frui est amore inhaerere alicui rei propter se ipsam, vti verò, est id, quod in vsum venit, referre ad obtinendum illud, quo fruendum est. Et idem dicit 10. de Trinitate. Et acceptio hæc videtur magis propria. Nam vtilia dicuntur, quæ sunt magis expedientia ad finem consequendum.

5 Sic ergo accipiendo vti, dicenda sunt duo: primum est, quod vti non est vltimi finis, tanquam obiecti. Secundum est, quod vti potest esse omnium aliorum, quæ sunt circa vltimū finem. Primum patet breuiter ex ratione ipsius vti statim posita: quia illud non est vltimum, quod ordinatur ad aliud obtinendum: sed omne illud, quo vtitur, vel obiecto, ordinatur & referatur ad aliquid obtinendum: ergo obiecti ipsius vti, non est vltimus finis.

6 Secundum patet, scilicet quod omnibus, quæ sunt circa finem vltimum, sit vtendum: ad quod probandum, sciendum est, q. cum vti sit assumere aliquid in facultatē voluntatis, referentis illud ad vltimum finem: nihil autem sit in facultate voluntatis, nisi actus nostri, & illi ratiōis, qui subsunt libero arbitrio, alia autem non, nisi vt cadunt sub actibus nostris: propter hoc dico, quod omnibus est vtendum, primo, vel secundo modo. Primo quidem modo vtitur actibus nostris, vel potius potentis actuum. Secundo autem modo vtitur obiectis potentiarum, & actuum. Hoc auté patet sic: Omnibus illis est vtendum, quæ cadere possunt sub facultate voluntatis referentis ea ad aliquid vltérius obtinendum: sed omnia quæ sunt circa finem vltimum, cadere possunt sub facultate voluntatis referentis ea

ad aliquid vltérius obtinendum: ergo, & c. Maior patet ex propria ratione ipsius vti. Sed minor probatur: Quia omne, quod est circa finem vltimū, est cognoscibile à nobis secundum vires apprehensivas, vel percipiibile vel fugibile secundum vires appetitivas, vel operabile secundum vires executivas: sed sub voluntatis facultate cadunt omnes vires animæ apprehensivæ, appetitivæ, & motivæ, & executivæ, vt applicentur suis actibus, & obiectis, & vt referantur ad aliquid aliud obtinendum, si sunt talia, quæ sunt circa finem vltimū: ergo omnia, quæ sunt circa finem vltimum, cadere possunt sub facultate voluntatis, referentis ea ad aliquid vltérius obtinendum. Et ita omnibus, quæ sunt circa finem vltimum, est vtendum, nisi quod voluntas per se & immediatè vtitur potentis, quas ad actus applicat: aliis autem, quatenus cadunt sub actibus potentialium.

7 Ad maiorem autem declarationem eorum, quæ dicta sunt norandum, q. omnia, quæ sunt circa finem vltimum, sunt bona, vel mala: & rursus malorum quædam mala pœnæ, quædam mala culpæ. De bonis, siue sint bona nature tantum, vt res create, siue sint bona moris, vt actus virtuosus, q. omnia sint referabilia in finem, patet: quia sicut diuina potentia nominat principium a se, sic bonitas finem: sed omne bonum creatum est à diuina potentia, sicut à principio effectiuo: ergo omne bonum creatum ordinatur ad bonitatem diuinam, tanquam ad finem: & sic ad eam referibile est.

8 De malis vero pœnæ, idem patet, quia illo vtendum est, quo tendentes ad beatitudinem adiunamur: sed mala pœnæ iuuant nos ad tendendum in beatitudinem, dicente Gregorio, quod mala, quæ nos hic præmunt, ad dominum nos ire compellunt. Et Philosophus 2. Ethic. dicit, quod pœnæ sunt medicina. Sanant enim mentē à morbo peccati, & per consequens, disponit hominem ad virtutem, per quam ordinamur in Deū: & propter hoc insiguntur à Deo, qui est summus Medicus. Vnde in Psal. dicitur, Multiplicatæ sunt infirmitates eorum, postea accelerauerunt. Ergo malis pœnæ est vtendum.

9 De malis auté culpæ alia ratio est. De ordinant enim à Deo: propter q. non videntur referri in Deum. Sed quia scriptū est Rom. 8. Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum: & glossa hoc verbū extendit ad mala, dicens. Vt si aliqui deuiant, & exorbitat, hoc ipsum faciat eis proficere in bonum, quia redeunt humiliores, & doctiores. Ideo aliter dicendū est, scilicet, quod illud, quo vtitur, dicitur multipliciter: quo, vt potentia vti & hęc est voluntas, vt patet ex præcedenti questione: quo, vt habitu, & hæc est charitas, quæ omne quod diligitur, in Deū referatur: quo, vt actu formali, & hoc est ipsum vti. Et neutro istorum modorum vtitur peccato: quia peccatum non est potentia, nec habitus. Est autem actus, sed deordinatus à fine: propter quod non est vti, propriè loquedo, sed abusus. Et hoc modo procedit infamia facta. Alio modo vtitur aliquo, vt obiecto tantum: & sic querimus nec: & hoc modo possumus vti peccato, non quidem peccando, quia peccati non solum est obiectum, sed actus: sed referendo peccatū, ab alio, vel à nobis commissum, ad vtilitatem nostram: quidem per causam, sed per occasionē. Et hoc sufficit ad vsum. Nam & Deus hoc modo vtitur malo, vt dicit Augustinus in Ench. quod cum sit Deus summè bonus, nullo modo fineret mala fieri, nisi sciret ex malis bona elicere. Sic ergo homo potest malo culpæ vti obiectiue, in quantum ex peccato, à se, vel ab alio commissio, cognita propria fragilitate, efficitur cautior, & humilior.

10 Circa auté ea, quæ dicta sunt, restat vni dubium. Dicitur enim, quod omnibus illis est vtendum, quæ possunt cadere sub facultate voluntatis referentis ea ad vltériorē finem: sed Deus, vt cognitus, cognitione viæ, & dilectus dilectione viæ, cadit sub facultate voluntatis imperantis hos actus, & ordinantis ad consecutionē vlterioris finis, scilicet beatitudinis: ergo, vt videtur, Deo vtendum est, salté, vt cadit sub actu cognitionis & dilectionis viæ. Quod est contra prædicta. Dicitur enim, q. vltimo fine non est vtendum. Et dicendum, q. licet cognitio Dei in via, & dilectio eius, possint ordinari ad obtinendum aliud, ab istis operationibus, non tamen referuntur ad obtinendum aliud ab obiecto cognito, & dilecto, sed ad obtinendum idem, per aliam tamen operationem. In aliis autem à Deo, secus est. Sic enim cadunt per aliquā operationem sub facultate voluntatis, vt referantur & ordinentur ad obtinendum aliud, non solum ab operatione, sed ab obiecto, propter quod vtitur aliis à Deo, & non solum operationibus, sub quibus cadunt. Deo auté non vtitur, quanquam vtatur operationibus nostris, sub quibus cadit.

11 Est etiam aduertendū, propter ea quæ dicta sunt in ista, & in præcedenti questione, quod differre habere actum absolute, & actum modificatum secundum regulam rationis. Vnde differt dicere, quod voluntas vtatur, aut fruatur absolute: & quod vtatur, aut fruatur eodem modo, quo debet secundum regulam rationis. Secundum enim primum modum, frui potest

esse respectu finis præstituti, non tamen debet esse finis secundum veritatem: & vti, respectu aliquorum, quæ non debent ordinantur ad finem. Et secundū hunc intellectū non est dandum, quod frui sit tantum vltimi finis: & vti sit tantum eorum, quæ pertinent ad finem: quia multi fruuntur vtendis, & vtuntur fruendis, quæ est summa peruersitas, vt dicit Augustinus. Sed si accipiatur frui, & vti, secundum regulam rationis, quod scilicet voluntas fruatur & vtatur eo modo quo debet: sic frui est semper vltimi finis, & vti est eorum, quæ debite feruntur in finem.

12 Ad primum argumentum dicendum, q. omnia sub sunt nostre operationi secundum aliquam vim animæ, vt dictum fuit in corpore questionis, secundum quam operationem referri possunt ad vltériorem finem: & sic vtendum est eis.

13 Ad secundum dicendum, quod licet caritas extendat se tantum ad quatuor, tanquam ad ea quæ possunt participare beatitudinem, tamen extendit se ad omnia alia, in quantum possunt nos iuuare ad consequendum beatitudinem.

Sequitur diuisio litteræ II. Distinctionis.

HOC itaque vera, & ipsa fide, Superius Magister inquisiuit, & quibus agendum est in hoc opere: hic persequitur suam intentionem: & secundum ordinem supra positum primo determinat de rebus: secundò de signis sacramentalibus, in principio 4. libr. ibi, Samaritanus. Secunda pars diuiditur in tres: Primò determinat de rebus, quibus fruendum est: secundò de rebus, quibus vtendum est: tertio de virtutibus, per quas fruimur, & de verbo incarnato, per q. huiusmodi virtutes infunduntur. Secunda pars incipit ibi, in principio 2. lib. creationem rerum. Tertia ibi in principi. 3. lib. Cum vero venerit plenitudo. Prima adhuc in duas. Primo enim inquiri vnitatem diuinæ essentia, & pluralitatem personarum, quæ est causa & ratio exitus creaturarum cum essentia diuersitate. Secundo determinat de diuinis attributis, quibus adscribitur creaturarum casualitas. Secunda ibi, in principi. 37. dist. Cūque supra differimus. Prima diuiditur in tres partes. Primo enim inquiri trinitatem personarum in vnitatem essentia: per autoritates: secundò per rationes incidentes: tertio persequitur determinationem trinitatis & vnitatis diuinæ essentia. Secunda ibi, in principi. 4. dist. hic exoritur questio. Tertia in principio 8. dist. ibi, nunc de veritate. Prima adhuc diuiditur in duas. Primo inquiri trinitatem personarum in vnitatem essentia: per autoritates: secundò per rationes similitudinis. Secunda in principio 3. dist. ibi, Apostolos nanque ait. Prima est præsentis lectionis. Et diuiditur in tres partes. Primò proponit intentum, secundò ostendit modum inuestigandi per autoritates Veteris testamenti: tertio per autoritates Noui testamenti. Secunda ibi proponimus modum in medio. Tertia ibi, nunc verò post testimonia. Prima diuiditur in tres, secundum quod modum inuestigandi ostendit quantum ad tria: primò quantum ad inquirendum conditionem: secundò, quantum ad eorum intentionem: tertio, quantum ad inquirendi ordinem. Secunda ibi, omnes autem catholici. Tertia ibi, ceterum in primo libro. Secunda pars principalis, in qua ostendit propositum per autoritates Veteris testamenti, diuiditur in tres partes. Primò ostendit spiritualiter essentia vnitatem: secundò communiter essentia vnitatem & personarum distinctionem: tertio, spiritualiter personarum distinctionem, scilicet processione filij à Patre, & Spiritu sancti ab utroque. Secundum ibi, personarum quoque principalitatem: tertium ibi, dicendum quoque & c. Pars vero principalis, in qua ostendit per autoritates Noui testamenti, diuiditur in duas partes. Primò enim ponit intentum. Secundo excusat se de paucitate autoritatem inductarum. Secunda ibi, & quia singulari pœnæ in simile. Hęc est diuisio sententiarum in generali.

2. In specialia autem sic Magister procedit. Primò ponit, quod diuina trinitas est vnus Deus, & summum bonū. Secundo tangit modū inuestigandi, quantum ad acquirendum conditionē. Et primò, quantum ad ipsam puritatē, quæ necessaria est, quantum ad tantæ veritatis contemplationem: vnde dicit, q. hoc est summum bonum, scilicet trinitas quæ per fidem à mentibus purgatissimis cernitur. Cuius etiam tanta est excellentia, quod secundum Augustinum nec alibi periculosius erratur, nec laboriosius aliquid queritur: nec fructuosius aliquid inuenitur. Secundo, quantum ad reuerentiā & attentionē, quia cum modestia & atrectione de ipsa agendum est. Tertio, in quantum ad mutuanam charitatem, quia vnus indiget auxilio alterius propter difficultatem materia: vnde auditori summè expedit humilitas in dubitando, & in inquirendo: & malè dicta corrigendo. Deinde tangit modum inuestigandi, quantum ad inquirendum intentionem, dicens, q. secundum omnium catholicorum sententias, tres personæ in diuinis sunt vnus substantia,

& inseparabiles æqualitate: & sunt vnus Deus naturaliter: nec est ibi aliud & aliud, sed vnus est alius ab altero. Et hoc tangit Aug. autoritate. Postmodum tangit modo inuestigandi, quantum ad inquirendi ordinē. Et dicit, q. primo veritatē vti confirmare per autoritates, secundò per rationes & similitudines, propter garrulos disputatores. Postea ostendit veritatē essentia, & pluralitatem communiter & specialiter per autoritates Veteris testamenti, dicens, cum dixerit Deus Gene. 1. Faciamus hominem ad imaginē, & similitudinem nostram. Per hoc, quod dicit, faciamus, & nostrā, ostenditur pluralitas personarum: per hoc q. dicit, ad imaginē, ostenditur vnitatem essentia: quia secundum Hilariū, vbi est imago & similitudo solet esse vnitatem charitatis. Hoc habito, addit quatuor alias autoritates ad probandum trinitatem personarum, & vnitatem essentia, non exprimentes aliquam certā personam. Deinde adducit autoritates, exprimentes certā personam, scilicet Filij, & Spiritu sancti. Autoritates patent in litera. Hoc idem etiam ostendit per autoritates Noui testamenti, quæ patent in litera. Vltimò excusat se, q. plures autoritates non inducit de Nouo testamento, quia totū est pleni talibus, imò penè oēs noui testamenti hoc insinuat. Et ita in hoc terminatur sententia huius diuinæ specialis.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum sit vnus Deus.

Thom. 1. q. 11. artic. 3.

IN CA distinctionem istam queruntur tria: primum est, de vnitatem essentia diuinæ: secundum est, de pluralitate attributorum: tertium est, de pluralitate personarum. Quantum ad primum, queritur, 1. vtrum sit tantum vnus Deus: & arguitur q. non, quia magis & minus tale, dicuntur per reductionem ad aliquid quod est summè tale: sed in rebus est dare aliquid magis malum, & minus malum: ergo est dare summè malum: sed summè malum non potest causari à summo bono, vt probatur: ergo sicut est dare summè bonum, & à nullo causatum, & causam omnium bonorum: ita, vt videtur, est dare summum malum, à nullo causatum, & causam omnium malorum: & sic erit duo Dij, vnus bonus, & alter malus. Probatio assumpti, scilicet quod summè malum non possit causari à summè bono, quia causa habet in se effectum virtualiter: sed summè bonum nihil habet de summè malo, nec formaliter nec virtualiter: ergo, & c.

2 Item quicquid perfectionis est in creaturis, totum est Deo attribuendum: sed facere sibi simile, est perfectionis in creaturis, vt patet per Philosophum 4. Meteor. qui dicit, quod perfectum est, quod potest facere sibi simile: ergo Deus potest facere alium Deum: ergo plures Dij sunt, vel saltem esse possunt.

3 I N C O N T R A R I V M est, quod dicitur Exod. 20. & Deut. 6. Dominus Deus vnus, vnus est Deus, & Philosophus 12. Metaphysic. in fine, concludit, quod entia nolunt malè disponi: nec bona multitudo est principium: vnus ergo princeps.

4 R E S P O N S I O. Ista questio supponit vni, videlicet q. Deus sit: & querit aliud, scilicet vtrum sit tantum vnus Deus, an plures. De hoc quod supponitur, patebit veritas in sequenti q. 1.

5 Primum patet dupliciter: primò ex creaturarum ordine sic: quicunque ordinem habent essentialē secundum gradum specificum naturæ, ordinantur sub vno secundū speciem, quod est supremum, & perfectissimum in illo ordine: sed quæcunq. species substantiarum sunt, vel esse possunt, habent inter se ordinem essentialē secundum gradus específicos naturæ: ergo omnes species substantia: quæ sunt, & esse possunt, ordinantur sub vno secundum speciem, quod est supremum, & perfectissimum inter omnes substantias, & per consequens est perfectissimum simpliciter. Et hoc vocamus Deum: ergo non est nisi vnus Deus, saltē secundum speciem. Maior patet, quia supposito, q. in gradibus specificis entium sit dare perfectissimum & supremum, vt nunc supponitur, & postea probabitur, & inter omnes species est ordo secundum gradum perfectionis: necesse est quod in ordine isto deueniatur ad vnam speciem perfectissimam, in qua sit status. Si enim staretur ex æquo in pluribus, & non in vna, illa plures non haberent inter se ordinem secundum gradum perfectionis naturalis: cuius oppositum assumitur in maioribus propositione. Minor probatur, scilicet quod quæcunq. sunt, aut esse possunt, habent inter se ordinem essentialē secundum gradum naturæ: loquendo de speciebus, quia indiuidua sub specie non habent ordinem inter se, nisi tantum per accidens: hoc autem patet assumendo dictum

dist. 3. q. 1. et dist. 4. q. 3. huius.

Et ergo & alia attributa. Consequencia patet per simile. Probatio antecedentis quia sicut hypothetice, Pater respicit Filium, & Spiritum sanctum, ut obiectum intellectus, & voluntatis: & non respicit, ut intelligere, & velle, quibus, formaliter velit, vel intelligat: quia secundum Augustinum hæc est falsa, Pater est sapiens Filius: & tamen hæc est vera, Pater est sapiens sapientia essentiali, vel per suum intelligere, seu per sapere: & sic ut videtur, intelligere, & esse intellectum, differunt ratione in diuinis, siue habitu ad extra. Et idem iudicium videtur de aliis attributis.

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

6 RESPONSO. Circa questionem istam videnda sunt tria: primum est, quid sit attributum. Secundum est, quid sit ratio, & quid differre ratione. Tertium est, inquirere de principali proposito. Quantum ad primum, sciendum, quod attributum potest sumi dupliciter: vno modo large, prout attributum dicitur aliquid alicui tributum, sicut attributum calorem igni, & candorem niui, & sic omnia quae conueniunt Deo per modum cuiusdam denominationis, dicuntur attributa, sicut esse infinitum, esse immensum, & sic de aliis. Hæc enim, licet sint id ipsum, quod essentia diuina, tamen secundum rationem videntur quædam esse addita, quia denominatiue dicuntur: denominatio autem ut plurimum fit à forma accidentalibus. Et ideo dici possunt attributa largo modo, quasi aliqua alij tributa.

7 Alio modo dicitur attributum strictè & propriè, perfectio communis Deo & creaturæ, sicut communicare eiusdem analogie, quam intellectus noster considerans in creaturis, & rationibus quod nihil est in creaturis ad perfectionem pertinet, quin eminentius sit in Deo, cum Deo attribuitur: sicut sunt sapientia, bonitas, & potentia, & sic de quibusdam aliis: & sic attributum dicitur, aliquid alij et alio tributum.

8 Quales autem sint istæ perfectiones, considerandum est, quod eorum, quæ sunt in Deo & in creaturis, quædam respondent sibi per oppositionem: ut infinitum in Deo, & finitum in creaturis. Quædam secundum causalitatem: ut creator, & creatura. Quædam secundum analogiam, & proportionem: ut sapientia in Deo, & in creaturis. Et idem est de bonitate, & iustitia, & consimilibus. Et illa quæ sunt primæ conditionis, & secundæ, nõ dicitur propriè attributa, vel saltem non faciunt difficultatem, ut patebit in questione, sed solum illa, quæ sunt tertij modi, in quibus Deus & creatura conueniunt. Hæc autem sunt, quæ in sua ratione in perfectionem non includunt, nec eam ex sua ratione excludunt. Nam si in sua ratione imperfectionem includerent, non possent Deo conuenire. Et rursum, si eam excluderent non conuenirent creaturis, in quibus semper est adiuncta imperfectio perfectioni. Patet ergo primum, scilicet quid sit attributum.

9 QVANTVM ad secundum, notandum est, quod ratio vno modo dicitur distinctio: unde 4. Metaphysicorum dicitur, quod distinctio est ratio, quam significat nomen. Et differre ratione, est differre distinctio: & quæ sic differunt ratione, differunt etiam re: quia distinctio est ratio indicans quid est res. Secundo modo dicitur aliqua differre ratione, propter solam negotiationem intellectus apprehendentis id quod est vni maioris distinctionis, vel habitu ad extra: sicut eandem colunam dicimus nunc dextram, nunc sinistram. Et sic ratio nõ est aliud, quod habitus circa rem apprehensam per intellectum, secundum quæ res nara est iudicari diuersimodè talis vel talis. Et isto modo differunt attributa diuina ratione, non primo, cum ipsa sint vni realiter. De hac autem differentia quæritur quæstio, vtrum possit poni ab aliquo intellectu inter attributa diuina, nõ habito respectu ad creaturas.

10 ET ISTVD est tertium, quod est principale propositum. Circa quod notandum, quod differit querere, vtrum ista attributa accipiantur in Deo secundum se absque habitu ad creaturas: & vtrum eorum differentia accipiantur in Deo absque habitu ad creaturas. Si quæstio procederet primo modo, & attributa vocarentur illa, quæ conueniunt Deo secundum oppositionem ad creaturas, vel causalitatem ut esse infinitum, esse creatorem, sic esset dicendum, quod nihil tale potest concipi esse in Deo à quocumque intellectu, nisi in habitu ad creaturas: quod patet sic. Nihil potest intelligi sine eo, quod clauditur in sua ratione, siue includatur, ut pars essentialis, sicut homo nõ potest intelligi sine rationali: siue includatur, ut obiectum, vel terminus actionis, vel relationis, sicut nõ potest intelligi dealbedo sine albedine: siue includatur per modum oppositionis, sicut includitur habitus in ratione priuationis, vel affirmatio in ratione negationis: sicut cæcitas non potest intelligi, nõ intellectu visu, nec nõ homo nõ intellectu homine. Sed de ratione eorum quæ attribuitur Deo per modum causalitatis, est creatura per modum termini, vel obiecti, vel correlatiui, ut patet in creatore vel creatura. Creatura enim est

terminus vel obiectum creationis, & potentia creandi, à quibus Deus creator dicitur. Est etiam terminus relationis, quia Deo refertur ut creator. De ratione vero eorum, quæ conueniunt Deo per oppositionem ad creaturas est aliqd creati, sicut habitus est de ratione priuationis, affirmatio de ratione negationis, ut patet, cum dicitur Deus infinitus. Esse enim infinitum, dicitur priuationem, vel negationem finitatis, quæ nõ potest esse nisi in creaturis. Et ideo talia nõ conueniunt Deo, nisi in habitu ad creaturas: & per consequens nec eorum conuenientia, vel differentia.

11 Si autem attributa vocentur perfectiones positivè communes Deo, & creaturis, quæ nõ dicitur aliqua causalitatem Dei ad creaturas (sicut esse intelligens, vel volens & huiusmodi) planum est, quod talia conueniunt Deo secundum se, & absque habitu ad creaturas, & possunt intelligi esse in Deo absque habitu ad quodcumque creati. Si autem quæstio intelligatur secundum modo, scilicet vtrum differentia talium attributorum possit concipi esse in Deo, absque habitu ad creaturas, dicitur quidam quod sic: quod probant multipliciter: primum sic, quod non supponitur à posteriore, non supponitur à priori. Sed distinctio personarum secundum rem est posterior distinctio attributorum secundum rationem. Cum ergo distinctio personarum diuinarum secundum rem, non supponat distinctioem in creaturis existentem, vel possibilem, videtur quod distinctio attributorum non supponat eam, & ita nõ sumitur in comparatione ad realem distinctioem creaturarum. Maior de se patet. Minor probatur, scilicet quod distinctio attributorum secundum rationem sit prior, quam distinctio personarum, quæ est secundum rem: quia distinctio voluntatis & intellectus secundum rationem, est causa distinctioem emanationis diuinarum, quæ est secundum relationes disparatas. Quædam enim est per modum intellectus, & alia per modum voluntatis. Hæc autem est causa distinctioem personarum, quæ est secundum relationes oppositas. Causa autem præcedit effectum, & vniuersaliter principij præintelligitur, quod est ex principio: ergo distinctio attributorum secundum rationem, prior est distinctioem emanationum & personarum.

12 Ad huius autem maioris declarationem facit hoc, quod debemus imaginari circa Deum, sicut circa totum vniuersum, ut sicut omnia procedunt ab vno, & tanto cedunt in maiore compositionem, & diuersitatem, quæ nõ plus recedunt ab ipso: sic illud, quod primo consideramus in Deo, est maxime vnum, & quæsi quoddam pelagus infinitum, continens vniuersimè omnes diuinas perfectiones. Et hoc est esse, quod consideramus in Deo, quod est intelligens & volens: quæ iam differunt ratione, quæ est minima differentia. Deinde elongando plus ab esse, quod est summe vnum, inuenimus realem distinctioem aliquorum, scilicet processionem per modum naturæ, & intellectus, & per modum voluntatis, quæ est solum per relationes disparatas. Vltimo autem, & quasi in maxima distantia, est distinctio realis personarum per relationes nõ solum disparatas, sed oppositas. Ex quo patet, quod distinctio personarum, tanquam maxima in diuinis, supponit distinctioem processionum: & vtraque distinctioem attributorum, quæ minima est, eò quod est solum secundum rationem. Cum ergo distinctio personarum, quæ est vltima, non sumatur per comparationem ad creaturas, videtur, quod nec alia, quæ sunt priores. Et hæc est prima, & principalis ratio.

13 Secunda ratio talis est, quod est causa maioris distinctionis, est vel esse potest minoris: sed fecunditas essentie diuine est sufficientis causa distinctioem personarum, absque habitu ad creaturas: ergo eadè potest esse sufficientis causa distinctioem attributorum, quæ est minor, cum sit solum secundum rationem, alia autem secundum rem.

14 Tertia ratio talis est, licet in Deo nõ sit actus intelligendi copositus, aut reflexus, sed vnicus, simplex & rectus: tamè Deus vnico actu suo intelligit obiectiue, quicquid nos intelligimus per actum coponentem, & per actum reflexum. Tunc arguitur sic: obiectum actus coponentis, aut reflexi includit ex necessitate duo diuersa, secundum rem, vel secundum rationem: sed in Deo est dare actum intelligendi correspondentem, quod ad obiectum, actum copositum & reflexo, dato per impossibile, quod nulla creatura esset, nec esse posset: ergo dato, quod nulla creatura esset, nec esse posset, etiam Deus posset intelligere plura differentia re vel ratione. Sed attributa nõ differunt re. Ergo, &c. Maior patet: obiectum enim actus coponentis includit plura ex necessitate. Copositio enim nõ est nisi plurius. De obiecto actus reflexi idè includit enim illud, ad quod terminatur actus reus, & illud, super quod fit reflexio: ut cum intelligo me intelligere lapidè. Et sic patet maior. Minor similiter patet, quia Deo, circumscripito quocumque alio, intelligeret se esse quod pertinet ad obiectum intellectus coponentis: intelligeret etiam se hoc intelligere: quod pertinet ad obiectum actus reflexi. Et hæc sunt minor: sequitur ergo conclusio. Plures autem aliæ rationes posset adduci, sed hæc sufficiunt.

15 Alia est opinio, quæ mihi videtur verior, videlicet quod distinctio attributorum secundum rationem nõ potest sumi, nisi

per comparationem

Vide Theod. de Veritate. q. 2. ad 11.

ad 6. q. 2. huius. Vide differentiam. q. 2. ad 11. q. 1. ad 11.

per comparationem ad aliquam realem diuersitatem. actu existentem in creaturis, vel possibilem: quod dicitur primo sic: Differentia rationis, nisi sit falsa & vana, licet sit completiue ab intellectu, oportet tamen quod habeat fundamentum in re: sed differentia attributorum secundum rationem, non potest habere sufficientem fundamentum in natura diuina absolute accepta, nisi comparatur ad realem diuersitatem quæ in creaturis est vel esse potest: ergo differentia attributorum diuinarum secundum rationem, non potest verè sumi, nisi per comparationem ad creaturas. Maior patet: ratio enim, quæ intellectus format, nisi fundetur aliquo modo in re, falsa est & vana. Minor probatur: quia illud, quod est vniuersimè vnum, & nullo modo plura, neque actu formaliter, nec potentia seu virtualiter, non potest esse fundamentum plurium rationum. Unde enim fingere intellectus ibi pluralitatem, qui nullum apparatus habet ex parte rei, ex quo pluralitatem concipere possit? Oportet enim causam continere effectum, & fundamentum illud, cuius est fundamentum, aliquo modo, vel formaliter, vel saltem virtualiter. Sed natura diuina & eius attributa, absolute considerata absque omni habitu ad creaturas, iam sunt plura virtualiter, quia perfectiones, quæ diuidentur in creaturas, continentur virtualiter in creatore: ergo diuina natura, & eius attributa absolute accepta absque omni habitu ad creaturas entes, vel possibilem, nõ possunt esse sufficientes fundamentum pluralitatis rationum. Et sine dubio omnino videtur rationabile, quod illud quod est fundamentum, & omnimodo vni re, si apprehendatur secundum rationem quæ competit ei secundum se & absolute, apprehendatur vnica ratione: sic autem est de diuina essentia & de eius attributis: ideo, &c.

16 Secundo patet idem sic: nihil imperfectione includens, est in diuinis absolute, sed solum in comparatione ad creaturas. Sed omnis distinctio per absolutam (sive sit rei, sive rationis) includit semper aliquam imperfectionem: ergo talis distinctio vel differentia non potest esse in diuinis absque comparatione ad creaturas. Maior patet, quia omnis imperfectio relegatur à Deo: quod si aliqua ei attribuitur, hoc est, in quantum accipitur ut terminus habitudinis creaturæ ad ipsum. Sic enim dicimus essentiam diuinam habere rationem absolute, hoc est imitabilis in limitato gradu, quia est terminus habitudinis creaturæ finitæ & limitatæ, imitatis diuinæ essentia, & similiter est in aliis. Minor sic declaratur: quia vbiusque est distinctio per absolutam, oportet quod vtrunque vel alterum sit finitum, & ut finitum apprehendatur, quia non potest esse plura infinita secundum essentiam vel perfectionem essentialem. Dico autem de distinctioem per absolutam, quia distinctio per relationes nullam imperfectionem arguit. Omnis perfectio autem attenditur secundum aliquod absolutum.

17 Tertio patet idem ex eis, quæ videmus in creaturis, de quibus certius iudicamus: minus enim, vel saltem non plus differentis perfectiones diuinæ, quæ creaturæ: sed perfectiones creaturæ, quæ sunt vnum re, nullo modo concipiuntur ut diuersæ secundum rationem, nisi per comparationem ad aliquam diuersitatem realem: ergo, &c. Maior patet. Minor probatur, inducendo in aliquibus, & idem intelligendo in omnibus. Albedo enim, & color, sunt idem re: similiter intelligere, & cognoscere, & vniuersaliter omnis species cum suo genere. Nunc est ita, quod si præter albedinem non esset, nec esse posset alius color, realiter differens ab albedine, nunquam posset iudicari, quod albedo, & color differunt ratione. Non enim cognoscere colore, nisi albedine. Similiter si nõ esset aliqua cognitio, realiter differens ab intelligere, non possemus aliquam differentiam apprehendere inter intelligere & cognoscere: sed per hoc quod color inuenitur in aliquo alio quam in albedine, & genus potest reperiri in alio quo alio, quam in specie vnica: ideo iudicamus genus & speciem saltem differre ratione. Ita quod omnis differentia rationis in creaturis, sumitur ex aliqua differentia reali. Ergo idem est ponendum in diuinis. Et huic opinioni magis assentio.

18 Ad rationes alterius partis respondendum est: ad primam, per interemptionem minoris. Non enim distinctio personarum, est posterior distinctioem intellectus & voluntatis. Et quod dicitur, quod distinctio voluntatis & intellectus, est causa distinctioem processionis personarum, quæ vna procedit per modum naturæ vel intellectus, altera autem per modum voluntatis: dicitur, quod falsum est: hoc magis patebit, quando agebitur de emanationibus diuinarum personarum. Tunc enim patebit, quod Filius non dicitur procedere per modum naturæ vel intellectus, nec Spiritus sanctus per modum voluntatis, nisi per aliquam similitudinem ad emanationes, quæ sunt in creaturis, nec natura, nec voluntas, ut distincta ratione, sunt principia distinctarum emanationum: ut infra declarabitur. Illud autem

quod additur quasi pro confirmatione, scilicet quod prius est considerare in Deo esse, &c. cum nõ pberetur, quia facilitate potest negari. 19 Ad secundam rationem dicendum, quod nõ oportet, quod illud quod est causa maioris distinctionis, sit causa minoris, nisi si sint vnus rationis, vel nisi maior includat minorem. Nõ enim oportet vniversaliter, quod illud quod potest maius, possit minus. Homo enim potest intelligere, quod est maius, & non potest volare, quod est minus. Nunc est ita, quod realis distinctio personarum, & distinctio secundum rationem, non sunt distinctioem vnivocæ, nec maior includit minorem: ideo illud, quod est sufficientis causa maioris, nõ oportet & sit sufficientis causa minoris. Aliter potest dici, quod licet distinctio personarum sit maior, quam distinctio attributorum, quod hoc quod illa est realis, hæc autem rationis tantum: tamen distinctio attributorum exigit maiorem distinctioem entem, vel possibilem, scilicet aliquam distinctioem realem per absolutam, quæ nec est, nec esse potest in diuinis. Et ideo oportet habere respectum ad realem distinctioem attributorum in creaturis, ut ex ea sumatur distinctioem rationis in diuinis.

20 Ad tertiam rationem dicendum, quod obiectum actus componentis, vel reflexi, semper includit duo diuersa secundum rem, vel secundum rationem, differenter tamen: quia quando sunt diuersa secundum rem, ex natura obiecti est talis diuersitas: unde cum per intellectum apprehenditur, non efficitur. Sed quando sunt diuersa secundum rationem tantum, ut cum apprehendimus intellectum componentem, quod Deus est Deus, differens scilicet secundum rationem, vnus & idem in loco subiecti & predicati, tunc hæc diuersitas nõ solum apprehenditur, sed efficitur ab intellectu, nõ ex sola apprehensione, sed ex modo apprehendendi. Quod patet: Ille enim, qui simpliciter intelligentia apprehendit Deum, tantum apprehendit de Deo, quantum ille, qui componendo dicit, Deus est Deus: tamen primus non apprehendit aliquam diuersitatem secundum rationem, sed secundum rem. Ergo hæc diuersitas non est ex apprehensione, sed ex modo apprehendendi, quæ est componendo subiectum cum predicato. Et hæc diuersitas rationis ex necessitate originè habet ex aliqua diuersitate reali: & hoc, quia intellectus componens, & dicens quod Deus est Deus, similem compositionem facit ante in realiter differentibus: ut dicendo, homo est asinus. De obiecto autem actus reflexi in nobis, certum est, quod semper includit diuersa re. Reflexio enim intellectus est super se & suum actum: primum autem apprehensum ab intellectu nostro actu recto, non potest esse intellectus noster, nec actus eius, sed aliqua res extra ipsum. Et ideo obiectum actus reflexi in nobis, cum includat principale obiectum, quod est res extra, & actum intellectus, vel ipsum intellectum, ex necessitate includit diuersa re. Ex qua diuersitate reali potest colligere in aliis diuersitates rationis, puta inter se ipsum, ut est intelligens, & ut est intellectus, per hoc quod videt quod aliquid est ab eo intellectum, quod tamen non est intelligens. Si autem solum intelligeret se, impossibile esset, quod poneret differentiam rationis inter se intellectum & intelligentem. Non enim haberet, vnde hanc differentiam sumeret. Licet igitur obiectum intellectus diuini sit illud idem, quod est obiectum intellectus nostri componentis, aut reflexi, tamen si nihil aliud à se intelligeret, nullo modo posset ponere differentiam rationis inter illa quæ sunt realiter id ipsum quod Deus, quia hoc posset facere, quæcunque intellectus, quantumcumque componens aut reflexus.

21 Ad rationes principales respondendum est. Ad quarum primam respondent quidam, concedendo maiorem, per interemptionem minoris, dicentes, quod vnitas rationis plurium indiuiduorum sub specie, vel genere, sumitur ab vnitate reali, quæ est conformitas vnus ad alterum: & hæc conformitas est vna numero, & vnus ut subiecti, & alterius ut termini: & ex hac consurgit intellectus ad concipiendum, quod illa quorum est conformitas prædicta maior vel minor, sunt vni secundum rationem speciei, vel generis. Sed illud non videtur bene dictum, quia conformitas plurium, quæ non est cuiuslibet eorum eodè modo & æqualiter non potest esse sufficientis fundamentum vnitatis secundum rationem in genere vel specie: sed conformitas plurium, quæ est vnus eorum ut subiecti, vel ut de quo dicitur, alterius, verò ut termini, non est cuiuslibet eorum eodè modo & æqualiter: igitur &c. Minor de se patet. Probatio maioris, quia vnitas rationis in quocumque vnivoco genere vel specie, est secundum quod vnivocè predicatur eodè modo & æqualiter de vnivocatis, puta genus de speciebus, & species de indiuiduis: ergo fundamentum illius rationis debet eodè modo conuenire illis, quæ vnivocantur secundum illam rationem. Alioquin nõ est sufficientis fundamentum. Et hæc sunt maior. Sequitur ergo conclusio. Si dicatur, quod conformitas plurium conuenit eodè modo alicui & cuiuslibet eorum, quia sicut Sortes est conformis Platoni secundum humanitatem, ita eorum sortis Plato est conformis Sorti, & ita conformitas conuenit cuiuslibet eorum eodè modo, videlicet in ratione subiecti, & terminis nõ valet: quia conformitas eadè numero non potest esse

Magistri Durandi de Sancto Porciano

esse duorum, ita q. sic cuiuslibet vt subiecti, imo sicut Sortes & Plato sunt duo realiter, & nō vni, sic cōformitas vnus ad alterum, est realiter alia à conformitate alterius ad ipsum. Et ita si vnitas secundum rationē fundaretur super mutuā cōformitatē duorū vel plurū, quæ esset vniuersū; vt subiecti & termini, non fundaretur super vnū numero realiter, quod est contra eos. 22 Dicendum est ergo alter, incrementum maiorē, quia non est simile de diuersitate rationis respectu realitatis, quia vnū secundum rem, si secundum se cōcipiatur, & ad nihil aliud cōparetur, non potest cōcipi nisi sub vna ratione. Vnde enim cōciperetur pluralitas rationū nō ex vno, vt vnū est, sicut de se patet: nec ex comparatione eius ad aliud, quia tollitur omnis comparatio. Propter quod oportet, q. pluralitas rationum in vno simplici sumatur ex cōparatione ad plura realiter. Sed cum intellectus intelligit plura realiter, potest ea cōparare non solum secundum diuersitatem, vel pluralitatē determinatā, sed etiam secundum priuationem vel negationē alicuius pluralitatis. Et quia vnū dicit priuationē pluralitatis, ideo ex hoc solo q. aliqua nō differunt tali differentia, potest concipi, q. aliquo modo sunt vnū, et si non secundum rem, iam secundum rationē. Verbi gratia intellectus potest cōparare Sortem ad Platonē, vt sunt diuersa supposita in natura humana, & sic concipit ea, vt plura: vel potest cōparare Sortem & Platonem ex vna parte, ad Brunellum alium. Et quia secundum hanc cōparationem Sortes non differt, sed cōuenit cum Platone, quia vtq; differt à Brunello, eo q. vterq; est homo, quāuis non sint idem homo numero, & secundum rem: ex hoc potest intellectus concipere, q. sunt idem homo secundum rationē & speciem. Semper enim comparando cōuenientiam ad differentiam, vel minorem differentiam ad maiorem, potest concipi vnitas rationis: quia quæ minus differunt, magis sunt vnū, & in quantum non differunt, sunt vnū. Et causa omnium istorum est, quia conceptus vnus est priuationis, & ob hoc ex priuatione cuiuscunque differentie potest concipi aliqua vnitas rationis, sed conceptus pluralitatis est positivus, & ideo pluralitas rationum non potest sumi, nisi ex aliquo positivo, non ex vno, vt vnū est, prout declaratum fuit: ergo ex pluribus, vel ex comparatione ad plura realiter. 23 Ad secundum dicendum est, q. in relatione eiusdem ad se ipsam vnū secundum rem, accipitur, vt plura secundum rationem per cōparationem ad plura secundum rem, dupliciter ad præsens: vno modo, quia intellectus cōsiderans, quod extrema realiter differentia, referuntur ad inuicē sub replicatione eiusdem nominis, vt diuersum ad diuerso diuersum cōcipit idem in suo opposito, vt dicat idem eidem idem, vtens vno realiter, tantquam duobus. Alio modo: quia intellectus considerans q. ea quæ sunt diuersa secundum rem, dicuntur vnū & idem, (vt duo alba dicuntur vnū in qualitate, & duo equalia vnū in quantitate) considerat, q. vterque est vnitas cuiuslibet rei in se ipsa. Et ideo dicit, quālibet rem eandem sibi, vtens vna, vt duabus.

Vide infra d. 24. q. 1.

q. pract. 12.

Vide Ca. bruel. & Olz. am. q. 9. omnia que sunt in diuinis: sed quia personæ diuinae, quæ differt vnitas realiter, nō equaliter se habet ad essentialitatem, & paternitatem, seu alias relationes, eo q. essentia communis est omnibus, non autem relationes: ideo ex reali differentia personarū potest sumi differentia rationis, inter essentialitatem & quācumq; relationem.

24 Ad tertium dicendum, vt prius, q. non est idē iudicium de attributis inter se, & de essentialitate, & de paternitate, sicut quācumq; alia relatione, an sint idē re, vel nō. Sed dato q. essentia idē re vt attributa, tamē quo ad propositū nō esset simile, quia in diuinis nō est aliqua diuersitas realis, ex qua possit sumi differentia attributorū essentialiū, eo q. quodlibet eorū equaliter se habet ad substantiam, q. omnia que sunt in diuinis: sed quia personæ diuinae, quæ differt vnitas realiter, nō equaliter se habet ad essentialitatem, & paternitatem, seu alias relationes, eo q. essentia communis est omnibus, non autem relationes: ideo ex reali differentia personarū potest sumi differentia rationis, inter essentialitatem & quācumq; relationem. 25 Ad quartum dicitur quidam, q. differentia rationis inter intelligere, & esse intellectū, & inter amare, & esse amatum, potest reduci ad realem differentiam, quæ est in diuinis, absq; cōparatione ad creaturas, modo quo dicitur est de differentia paternitatis, & diuinitatis, quia Filius & Spiritus sanctus sunt intellectū, & amati à Patre, nō autē sunt actus intelligēdi & amandi, quibus Pater intelligit & amat formaliter. Et quia aliquid cōuenit esse intellectū, cui non cōuenit intelligere, ex hoc solo potest sufficiens concipi differentia rationis inter esse intellectū, & intelligere vel esse intelligētē. Et idem dicitur de amare, & amato. 26 De alijs autē attributis dicitur, sicut in positione dicitur est. Et hoc quidem verū esset, si in diuinis quoquomodo realiter essentia & relatio differret, & per consequens persona ab essentialitate rationis: quia differentia rationis inter amare, & esse amatum, & intelligere, & esse intellectū, habet pro sufficienti fundamento differentiam realem, quæ esset inter essentialitatem, & relationem, & personam ratione relationis. Quia enim relatio & persona sunt intellecta obiectiue, & non sunt ipsum intelligere per omnē modum idēitatis realis: essentialitas autem, si realiter differt à relatione, & à personā, est in intellectu obiectiue, & est ipsum intelligere identice: consequens est, q. esse

intellectum & intelligere saltem differant ratione, quia differenter se habent ad ea, quæ differunt re. Si autē persona & relatio non differant realiter quoquomodo seu ex natura rei ab essentialitate, non video qualis differentia realis in diuinis possit esse sufficiens fundamentum differentie rationis inter intelligere & esse intellectū: quia non illa, quæ est inter essentialitatem, & relationem & personam, quia non est realis, vt dicitur. Differentia autem rationis reducitur ad differentiam realem, tanquam ad fundamentum (etiam secundum mistos) nec illa quæ est inter relationem, & relationem, seu inter personam, & personā: quia illa quæ se habent vniuersimodè ad aliqua plura, non sunt causa vel fundamentum pluralitatis eorum: vt quia Sortes & Plato se habent equaliter ad animal, & equaliter ad hominem, certè realis differentia inter Sortem & Platonē non est causa, nec fundamentum differentie rationis inter animal, & hominē. Nunc est ita, q. relationes oppositæ, & personæ per eas constitutæ, se habet equaliter & vniuersimodè ad intelligere, & esse intellectū: quælibet enim est intellecta obiectiue, & nulla vel quælibet est intelligere ipsum formaliter: ergo differentia personarum, vel relationum secundum rem, non est sufficiens fundamentum differentie rationis inter intelligere & esse intellectum. Est tamen aduertendum, q. esse intellectum, non dicit attributum diuinum, prout attributum dicit perfectionē communem communitate analogiæ Deo & creaturis: quia esse intellectum vt sic non dicit aliquid existens in re intellecta: sed est denominatum ab intelligere quod est in alio: & si fit in eodem, hoc accidit intellectū, vt intellectū est. Et ideo instantia illa non est ad propositum, nisi latius tractetur questio quā de attributis, vt potest si quis dicat, q. nulla differentia rationis potest inueniri in aliquo absq; comparatione ad differentiam realem.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum cum vnitate potentia possit esse personarum pluralitas.

Th. 1. p. 9. q. 30. art. 1. & q. 32. art. 1.

AD tertium principale sic proceditur. Et videtur, q. cum vnitate essentia non possit stare realis pluralitas personarum: quia sicut se habet ratio ad differentiam rationis, ita res ad differentiam rei: sed non potest esse, quod aliqua sint vnitas rationis, & diuersa rationes, per illud quod est vnitas rationis: ergo nec aliqua possunt esse vnitas, & idem re, & distincta re, per aliquam, quæ sunt vnitas re: sed essentia & relatio in diuinis sunt vnitas idē re, vt communitur ponitur: ergo impossibile est, quod ea quæ sunt vnitas in diuinis per essentialitatem, sint diuersa realiter per relationes: sed propter aliud non ponitur, quod sit pluralitas personarū cum vnitate essentialitatis: ergo, &c. 2. Secundo sic: quæcumque sunt vnitas realiter, multiplicatio vno multiplicatur alterum: sed persona & essentia sunt vnitas realiter, alioquin in diuinis esset realis compositio: ergo cum essentia non multiplicetur, videtur quod nec persona.

3 IN CONTRARIUM videtur quod nec persona, per sacram scripturam. 4 RESPONSIUM. Quia cōclusio non est dubia apud fideles (omnes enim tenent, quod vnus est Deus, quod ad essentialitatem, & quod tres sunt personæ distinctæ relationibus originis) ideo circa declarationem conclusionis immorandum est.

5 Quidam enim dicunt, quod hæc cōclusio, quæ directè continet articulum Trinitatis, potest demonstratiue sciri, sicut q. corpus cōpositum ex contrariis, sit corruptibile. Demonstratio autē, quas isti adducunt, sunt hæc. Omnis perfectā operatio terminatur ad aliquod operatū: sed in Deo sunt intelligere & velle operationes perfectissime: ergo terminantur ad aliqua operata: intelligere quidem ad verbū productum, velle autem ad amorem: sed producens aliquid per quācumque operationem, & productum, necessariò differunt: ergo talis differentia est in diuinis, cum illa productio fit ad intra: sed non potest esse quo ad essentialitatem, quæ est vna: ergo quo ad personas.

6 Secunda est talis: Quicquid perfectionis est in creaturis, totum est Deo attribuendum (exclusa imperfectione) sed naturam reperiri in pluribus suppositis, est perfectionis, licet pluralitari in eis, sit imperfectionis, vt dictum fuit supra: ergo primum est Deo attribuendum, excluso secundo. Hoc autem solum fit, ponendo plures personas in vna essentia diuina: ergo, &c. 7 Ad confirmationem huius facit, quod natura quæ non est nisi tantum in vno supposito, videtur aucta & limitata, quod non competeret naturæ diuinae. Hæc autē rationes (vt istī dicit) æque bene concludūt, sicut quæcumq; demonstratio in naturalibus. 8 Sed q. in 1. q. 11. huius libri satis efficaciter pbat, est q. articulus fidei, potissimū trinitatis, demonstrari non potest, nec q. ita fit, vt possit articulus, nec q. articulus sit possibilis, aut q. nihil impossibile

Th. 1. p. 9. q. 30. art. 1. & q. 32. art. 1. ad 1. q. 1. ad 1. q. 1. ad 1. q. 1.

sibile sequatur ad articulum, quorum vnū includit aliud. Ex possibili enim non sequitur impossibile, nec rationes quæ sunt contra articulum scientie dissolui possunt, ideo nō replicando rationes prius adductas, solum refert solvere rationes per quas isti nituntur demonstrare articulum trinitatis.

9 Cum enim primo dicitur q. intelligere & velle vbicunque sunt operationes perfectè terminantur ad aliquod operatum per eas productum, falsum est absolute, & non valet ad propositum, absolute quidem falsum est, quia in beatis intelligere & velle quibus videtur Deum & diuisunt sunt perfectissime operationes: tamen per illud intelligere nullum verbum formatur seu producitur, nec per illud velle producitur aliquid amor, ergo illud est falsum absolute, non valet etiam ad propositum, quia intelligere & velle in Deo aut essentia ipsa semper productiones personarum, aut principia productionum. Primum non potest dici, quia productiones in diuinis sunt diuersæ realiter, sed velle & intelligere nō differunt realiter, ergo non sunt productiones. Item producere & produci nō possunt competere omnibus personis, quia quedam esse non produens (scilicet Spiritus sanctus) & quedam non producta (vt pater.) Sed intelligere & velle competunt omnibus personis, ergo non sunt producere nec produci, & ita nō sunt productiones, nec actiue nec passiuæ. Itē nec sunt principia productionum, quia aut essentia vnū principium aut plura. Si vnū ex hoc non potest demonstratiue probari quod ab illo vno sint plures productiones & plura producta. Si plura aut differunt re aut sola ratione, non re, quia sunt absoluta, & cōueniunt omnibus personis, & talia non differunt realiter in diuinis. Si sola ratione, ex hoc non potest demonstrari quod sint principia plurium productionum & plurium productorum realiter differentium, quare nullo modo per intelligere & velle potest demonstrari pluralitas personarum productarum.

Infra diff. 27. q. 3.

Infra diff. 6. q. 1. ad 1. q. 1.

Quicquid enim attribuitur supposito, sine esse sine operari, totum attribuitur ratione essentialitatis & naturæ. Et ideo quod dicitur tertio q. essentia pluralificatur in creaturis per pluralitatem ipsius esse, valde est irrationabile, quia ita est esse de se vnitas, sicut & essentialitas. Per quid ergo pluralificabitur? non se ipso, quia idem dicerem de essentialitate, nec per agens, quia actio agentis naturalis per prius attingit essentialitatem quàm esse (si sint diuersa.) Et ideo rationabilis est q. essentialitas quæ prius attingitur per prius pluralificatur, & per consequens esse quod in ea pluralificata recipitur quàm econuerso. Item omnibus his concessis adhuc in nullo declaratur propositum, sed remanet tota difficultas, scilicet qualiter est possibile q. vnitas esse & vna essentialitas sint in pluribus suppositis, & per quid constituantur & distinguantur illa supposita, quia nō per esse nec per essentialitatem, cum in illis cōueniant, de nullo autem alio fit mentio: ideo, &c.

13 Et per ad aliquatim perlegendum articulum trinitatis credo quod recurrendum est ad infinitatem diuinæ perfectionis. Sicut enim eadem essentialitas numero est voluntas, & intellectus, magnitudo, pulchritudo, & fortitudo, & quicquid aliud essentialiter dicitur, sic propter infinitum suæ perfectionis eadem natura diuina potest esse fundamentum oppositarum relationum, quæ (cum sint relationes originis) necessario competunt diuersis suppositis, quia nulla res seipsum gignit vt sic, vt dicit Augustinus primo de trinitate. Et cum relatio non faciat compositionem cum suo fundamento (vt infra probatur) relinquatur quod in diuinis sint plura supposita quæ nullam ponant ibi compositionem.

14 Aliqui autē hoc aliter persuadent ex ordine vniuersi sic, vna natura inuenitur in vno supposito vt in Angelo & multæ in multis vt in eisdem. Item in vna persona multæ naturæ, vt in forte, ergo ad complementum vniuersi est dare reliquum, scilicet quod in multis personis sit vna natura quod solum est in diuinis. Plus autem est adherendum conclusioni propter fidem quàm propter dictas persuasiones.

15 Ad vtramq; rationem patet responsio per vnū & idem, scilicet intermedium id quod vtique ratio ponit, videlicet q. relatio & esse in diuinis nullo modo differant realiter vel ex natura rei. Oppositum autem patebit infra quando agitur de differentia essentialitatis & relationis.

d. 30. q. 1.

d. 33. q. 1.

Sententia literæ tertie distinctionis.



POSTOLVS namq; ait, &c. Superius ostēdit magister vnitate essentialitatis & trinitatem personarum per auctoritates, hoc idem nūc ostēdit, sed per rationes naturales & similitudines quædam, & circa hoc duo facit. Primum ostēdit vnitatem essentialitatis diuinae per rationes naturales. Secundo ostēdit trinitatem personarum per similitudines creaturarū. Secunda incipit ibi: Nunc restat ostendere. Primum diuiditur in tres, quia primo ostēdit per auctoritatem apostoli possibiliter probandi per rationes vnitatem essentialitatis. Secundo inducit probationes. Tertio excludit quādam dubitationem. Secunda incipit ibi: Nam sicut ait Ambrosius. Tertia ibi, cum ergo vnus Deus sit. Pars secunda in qua inducit probationes, diuiditur in quatuor partes secundum quatuor rationes quas inducit infra. Secunda ibi. Alio autem modo: Tertia ibi: Considerauerunt etiam. Quarta ibi. Intellexerunt, &c. Sequitur prima, quæ incipit ibi: Nunc restat ostendere. In qua ostēdit magister trinitatem personarum per similitudines in creaturis, & circa hoc duo facit. Primum ostēdit trinitatem personarum per similitudines vestigiū. Secundo per similitudines imaginis. Secunda ibi: Nunc vero iam ad eam perueniamus. Prima est presentis lectionis, & diuiditur in tres. Primum ponit similitudines trinitatis esse in creaturis. Secundo ex ipsa similitudine cōcludit personarum dictionem. Tertio ostēdit similitudinem vel representationem vestigiū esse insufficientem. Secunda incipit ibi: Per considerationem itaque creaturarū. Tertia ibi, Ecce ostēsum est. Et hæc est sententia in generali.

2 IN SPECIALI vero proponit magister q. secundum auctoritatem apostoli, inuisibilia Dei à creatura mundi per ea quæ facta sunt, &c. Et exponit quod creaturam mundi vocat hominem, propter naturæ dignitatem & cōuenientiam quam habet cum omni creatura: vnde proponit quod auxilio naturalis rationis & inspectione creaturarum in Dei cognitionem deuenitur. Postea inducit quatuor rationes ad probandum vnitatem essentialitatis, quarum diuersitas sumitur secundum vias deueniendi ex creaturis in Deum, quas Dionysius 7. cap. de di. not. pomit dicens, quod ex creaturis in Deum tribus modis deuenimus, scilicet per causalitatem, per remotiōnem & per eminentiam. Creatura enim est ens productum ab alio de nihilo, quia ea producta deuenitur in cognitionem productis per viam causalitatis, quia est, de nihilo deuenitur in co-

gnitionem Dei per viam remotionis, quia non omne ens potest esse de nihilo, nec veribile in nihilum, quia est ens, sed imperfectum, deuenitur in cognitionem Dei per viam eminentiæ, quia omne imperfectum reducitur ad perfectum, nec est processus in infinitum. Est ergo prima ratio talis. Omne creatum reducitur ad aliquid increabile, omnis creatura est creatura, ergo &c. Secunda talis est. Omne numerabile reducitur ad innumerabile, sed omnis creatura est numerabilis, ergo præter omnem creaturam est dare aliquid innumerabile hoc est Deus, ergo &c. Aliæ duæ sumuntur per viam eminentiæ, quia magis & minus bonum reducitur ad summum bonum, bonum est corpus, melior est spiritus, summus bonus est Deus &c. Item magis & minus speciosum sunt à summè specioso, speciosum est corpus, speciosior spiritus, speciosissimus est Deus, quare &c. Postea remouet quandam dubitationem dicens, quod licet sit in diuinis summa simplicitas, tamen Apostolus dicit in plurali inuisibilia Dei propter plures modos quibus à creatura in Deum deuenimus, & propter plura quæ attribuantur, sicut ex perpetuitate creaturæ, cognoscimus æternitatem & ex magnitudine eorum omnipotentiam, & ex dispositione & gubernatione bonitatem. Postea inquit qualiter trinitas possit inquiri in vestigio creaturarum vt dicit quod in creaturis inuenimus similitudinem trinitatis per hoc quod quilibet creatura habet unitatem, speciè & ordinem, unitas enim quæ est principium numeri representat patrem sicut est principium originis omnium personarum in diuinis. Species verò representat filium qui est perfectissima pulchritudo ad quã omnis creatura formatur. Ordo verò representat spiritum sanctum qui est bonitas & perfectissima dilectio cum sit amor patris & filij, à quo omnis pacis & gratiæ effectus in nobis provenit. Postea ex hac similitudine distinctionem personarum concludit sicut patet in littera. Vltimo dicit quod per huiusmodi similitudinem sufficiens noticia trinitatis vel doctrina vel inspectio haberi non potest, quod probat per hoc quod Magi Pharaonis decesserunt in tertio signo. Et hæc est sententia in speciali.

Ira primam partem huius distinctionis tertia queritur de duobus in generali. Primum est de cognitione Dei per creaturas. Secundum est de vestigio, circa primum queruntur tria. Primum est vtrum possimus ex creaturis probare Deum esse. Secundum est vtrum possimus cognoscere de Deo quid est. Tertium est vttrum Deum esse sit per se notum.

QVAESTIO PRIMA.
Vtrum possimus probare Deum esse, ex his quæ sunt in creaturis.

Thom. 1. p. 2. ar. 3.

AD primum sic proceditur & arguitur quod non possimus probare Deum esse ex his quæ videntur in creaturis, quia sicut dicitur & metaphysice species rerum sunt sicut numeri, sed in numeris non est dare supremum, ergo nec in entibus, sed supremum in entibus vocamus Deum, ergo nullus est Deus.

Item plus distat Deus ab intellectu nostro quam res spiritualis à sensu, sed sensus nullo modo potest cognoscere rem spirituales, ergo nec intellectus nostrar Deum.

IN CONTRARIUM est quod dicit Apost. Rom. 1. quod inuisibilia Dei à creatura mundi id est ab homine per quæ facta sunt hoc est per creaturas intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus eius & diuinitas.

RESPONSIO, dicendum quod per creaturas possimus deuenire in cognitionem Dei tripliciter, secundum tria que possunt considerari circa creaturas. Creatura enim est ens productum ab alio de nihilo, quia ens aliquam perfectionem importat, quia producta ab alio causam efficientem habet, quia de nihilo veribile est in nihil subtracta influentia conferuantis, & secundum ista tria triplex est via inuestigandi Deum ex creaturis, scilicet via eminentiæ quantum ad primum, via causalitatis, quantum ad secundum, via remotionis, quantum ad tertium.

Prima via patet sic, in perfectionibus specificis aut est dare supremum in quo est status, aut non, sed est processus in infinitum. Si est dare supremum in quo sit status habetur propositum, quia dicimus Deum scilicet illud quod est supremum & perfectissimum in entibus. Si verò dicatur quod sit processus in infinitum aut hoc erit in actu permixto potestatis, ita videlicet quod quocumque dato poterit dari perfectius, nunquã tamen data erunt actu infinita, aut ita quod data sine actu infinita. Si primum dicatur adhuc habetur propositum, quia si data sint finita necesse est quod inter illa sit aliquid primum & perfectissimum quomodo est possibile dare perfectius. Cuius ratio est, quia cum illud mundum sit, aut produceretur ex se aut ex alio, non ex se, quia nihil est impossibilis quam quod aliquid producat seipsum,

vt dicitur primo de Trinita. nec ab alio, quia nihil eorum quæ sunt possunt producere aliquid perfectius se, ergo &c. Nec secundum potest dici, scilicet quod data sint actu infinita, quia infinitas actualis repugnat enti, maxime in per se ordinatis, vt infra patebit. Et iterum quia inter data vel est aliquid infinitæ perfectionis & tunc illud erit primum & perfectissimum, quia infinito in perfectione non est dare maius, nec æquale, & sic habetur propositum, aut non est dare ibi aliquid infinitæ perfectionis. Et tunc iterum sequitur quod non sunt infinita actu, quia procedendo augetur perfectio, igitur. Si non est inter data aliquid infinitum actu, non est processus in infinitum actu, & sic patet quod secundum quancumque potentia de processu in perfectionibus rerum necesse est deuenire ad aliquid supremum perfectissimum quod dicimus Deum.

Secunda est via causalitatis, circa quam primo probatur quod inter causas efficientes per se ordinatas est dare primam vel supremam, & secundo probatur quod primum efficiens est primum ens simpliciter, & sic est Deus. Primum patet sic, in causis finitis in quibus non est circulatio, necesse est dare primam causam, sed cause efficientes per se ordinatæ finitæ sunt nec in eis potest esse circulatio, ergo inter causas efficientes per se ordinatas necesse est dare primam. Maior patet, sola enim circulatio impedit vbi sunt aliqua finita quod non sit inter ea dare primam. Maior patet, sola enim circulatio impedit vbi sunt aliqua finita quod non sit inter ea dare primam, sicut si factum esset, a. b. & b. esset a. c. & c. esset a. d. & rursus d. esset a. a. non esset signare primum sicut nec in circulo. Minor probatur quantum ad vtrumque membrum. Et primo quod inter causas efficientes per se ordinatas non sit circulatio, quia cause efficientes per se ordinatæ se habent vt effectus & causa, semper enim posterior est effectus prioris & ab eo dependet vt à causa. In hoc enim consistit talis ordo vni est ab alio effectiue, & illud ab alio, & sic semper. Si ergo esset aliqua circulatio, causa esset ab effectu & idem à seipso mediate, quorum vtrumque est impossibile, ergo inter causas non est circulatio.

Quod etiam sunt finitæ patet, quia in hoc differunt cause per se ordinatæ ab ordinatis per accidens, quia ordinatæ per accidens non sunt simul in productione cuiuslibet effectus, causa autem per se ordinata simul concurrunt, vt ad generationem hominis concurrunt homo & sol, & si quid est aliud superius agens. Et hoc patet ex septimo physico. Si ergo cause efficientes per se ordinatæ essent infinitæ, oporteret ad productionem cuiuslibet effectus infinitas causas actu concurrere quod est impossibile. Itē inter causas infinitas aut est aliqua infinita perfectio aut non. Si esset infinita perfectio illa esset prima, quia infinitum perfectione à nullo dependet. Omne autem quod habet causam priorem se, dependet ab ea. Si autem esset prima iam non esset infinita, quia in infinitis iam non est dare primum. Et ideo ex ipsa positione infinitatis in causis sequitur oppositum positionis. Si autem nulla esset infinita perfectio non esset processus in infinitum actu in causis, & sic semper sequitur oppositum positionis, ergo necesse est quod in causis efficientibus per se ordinatis sit status in aliqua quæ sit simpliciter prima, quam vocamus Deum.

Quod autem primum efficiens sit primum ens simpliciter probatur sic, perfectissimo simpliciter non potest deesse aliqua perfectio simpliciter quem melius sit habere quam non habere, alioquin si talis perfectio deesset ei, non esset perfectissimum simpliciter, sed potentia actiua per quam competit alicui producere aliquid effectiue est talis perfectio quam melius est habere quam non habere, perfecti enim est agere, ergo primo enti quod est simpliciter perfectum non deest potentia actiua per quam alia possit effectiue producere, & sic primum ens est primum efficiens cum non possit esse secundarium, cum à nullo sit factum.

Et per hoc excluditur instantia que fit ab aliquibus contra præcedentem rationem. Dicunt enim quod probare quod in causis efficientibus sit dare primam, non est probare Deum esse, quia Deus est id quod est simpliciter supremum in entibus, primum autem efficiens quantum sit primum in entibus in genere illius causalitatis, non est tamen vt dicunt simpliciter primum, quia inter intelligentias secundum eos, aut nullus est ordo causalitatis, aut illa causalitas est solum finalis, inquam inferiores intelligentiæ tanquam minus perfectæ ordinantur ad supremam perfectissimam vt ad fidem propter quem sunt, & non vt ad causam agentem à qua sunt. Hoc autem est hereticum, & contra veram philosophiam per quam potest effectiue probari quod omne quod habet causam finalem habet efficientem, sed quia illud est aliquantum longum & alibi tractatum, ideo ad præsens sufficit prædicta ratio, quod primum agens est simpliciter primum ens.

Tertia via per quã possimus in creaturis probare Deum esse

est via remotionis. Et potest sic argui. Omne quod est ab alio quantum est de se potest non esse per subtractionem cuiuslibet influentia, sed non omne quod est potest non esse per subtractionem cuiuslibet influentia: ergo non omne quod est, est ab alio, sed est aliquid quod non est ab alio, nec potest non esse, sed est de se necesse esse, & hoc dicimus Deum, ergo, &c. Maior patet, quia omne quod est ab alio sicut à causa subtracta influentia causa sua potest non esse qualicumque causa sit illa siue in fieri siue in esse, quia si est causa tantum in fieri subtracta eius influentia effectus non fieret. Si autem in esse non maneret in esse subtracta influentia illius cause. Minor probatur scilicet quod non omne ens potest non esse, quia illud impossibile est quo posito in esse sequitur impossibile, sed posito in esse quod nihil sit sequitur impossibile, scilicet quod nihil possit esse, nec Deus nec aliquid aliud, quare, &c. Quod autem illud sequeretur patet, quia si nihil esset, tunc si aliquid fieret, aut fieret à seipso aut ab alio. Non à seipso, quia nihil est impossibilis quod aliquid producat seipsum, vt habetur primo de Trinit. cap. 1. nec ab alio quia nihil esset aliud. Omne enim quod sit, sit ab ente actu, quare, &c. Patet ergo quod Deum esse possimus conuenire ex creaturis triplici via, scilicet eminentiæ, causalitatis & remotionis, quam triplicem viam tangit beatus Dionys. 7. cap. de di. no. Licet autem prædictis viis possimus deuenire ex creaturis in cognitionem Dei quantum ad ea que pertinent ad unitatem essentia, non tamen quantum ad ea que pertinent ad distinctionem personarum scilicet videre possimus in rationibus nunc adductis. Per primum enim quod sumitur ex via eminentiæ concluditur in Deo esse omnem perfectionem, per secundam primam causalitatem, per tertiam remouemus ab eo imperfectionem & possibilitatem deficienti. Constat autem quod quicquid causalitatis perfectionis vel est in vna persona, totum est in alia, & quicquid imperfectionis remouetur ab vna & ab alia, quare & manifestum est quod ex creaturis non deuenimus in cognitionem Dei quantum ad ea quibus persone distinguuntur, sed quantum ad illa in quibus conueniunt.

Ad primum argumentum in oppositum dicendum, quod ordo rerum naturalium est secundum species numerorum quantum ad gradus earum, & quantum ad habitudinem ad vnum principium. Sicut enim omnes numeri deriuantur ab unitate, sic omnes res ab vno primo principio. Et ideo processus numerorum ab unitate in infinitum non est ad negandum primum principium numerorum, sed ad negandum terminum quod est per accidens eo, quod additio in numeris sequitur diuisionem continui, quare procedit in infinitum. Iste autem processus non est in speciebus rerum versus primum principium, quia nec in numeris nec in descensu rerum & primo principio, quia ille per se est quo ad species & non secundum diuisiones ad modum continui.

Ad secundam rationem, dicendum quod cognitio non fit per realem assimilationem in natura sicut quidã dixerunt quod ignem igne cognoscimus, sed fit per proportionem inter potentiam cognitiuam, & rem cognitam. Per talem quidem proportionem vt res cognita cadat sub formali ratione obiecti potentia cognitiua. Nunc est ita quod res spiritualis non cadat nec cadere potest sub formali ratione obiecti cuiuscumque sensus, quia qualitates sensibiles que sunt propria obiecta sensui in re spirituali inueniri non possunt, propter quod sensus non est perceptiuus rei spiritualis. Deus autem non cadit sub ratione entis que est formalis ratio obiecti intellectus. Et ideo ab intellectu apprehendi potest non obstante maiori distantia quo ad gradum naturæ inter Deum & intellectum nostrum quam inter sensum & Angelum, quia talis distantia aut propinquitas nec remouet nec impedit per se.

QVAESTIO SECUNDA.
Vtrum de Deo possimus cognoscere quid est.

Thom. 1. p. 2. ar. 3.

AD secundum sic proceditur. Et arguitur quod de Deo possimus cognoscere quid est, quia ille qui cognoscit rem aliquam quantum ad ea que sunt rei propria, habent de illa re perfectam & propriam cognitionem quid sit, sed ex creaturis cognoscimus quædam de Deo que sunt ei propria & nulli alij conueniunt, sicut Deus est creator, omnipotens, infinitus, æternus, & similia, quæ nulli alij creator, omnipotens, infinitus, æternus dicunt ipsammet essentiam diuinam, ergo per creaturas, potest cognosci de Deo quid sit in speciali.

Item vbi sunt idem si est & quid est, cognitio vno cognoscitur & reliquum, sed in Deo sunt idem, si est, & quid est, quia esse, & essentia in eo sunt vnum, ergo si cognoscimus de Deo si est, cognoscimus de Deo quid est.

Item illud quod omnino est simplex totaliter cognoscitur vel totaliter ignoratur, non enim potest partim cognosci &

partim ignorari, cum sit simplex, & impertibile, sed Deus est omnino simplex, ergo totaliter cognoscitur vel totaliter ignoratur, sed non totaliter ignoramus quid est Deus. Scimus enim quod Deus est substantia vel essentia quod peruenit ad quid est, ergo totaliter cognoscimus quid Deus est.

In contrarium arguitur, quia cognitio rei quantum ad quod quid est, est cognitio perfecta, sed de Deo non possumus habere perfectam cognitionem in via, ergo, &c.

Item si de Deo possumus cognoscere quid est, aut hoc esset in se in habitu ad alia. Non in se, quia sic videremus nude essentiam diuinam, quod non possumus pro statu via, non in habitu ad alia, quia prior est cognitio absoluta quam relatiua, & ab ea supponitur. Cum ergo de Deo non possumus cognoscere quid est absolute & in se, videtur quod hoc non possumus ex habitu ad alia, quia non habet alia, ergo nullo modo.

RESPONSIO, circa quæstionem istam. Primo præmittenda est quædam distinctio necessaria ad propositum. Secundo respondebitur ad quæstionem. Distinctio est illa que conuenit ponitur scilicet quod est dare quid nominis & quid rei, quæ distinctio potest accipi ex parte rei, vel ex parte nostra. Ex parte rei dupliciter. Vno modo quod quid rei dicatur, quando res notificatur per principia essentialia. Sed quid nominis dicatur, quando res notificatur per aliqua eius accidentia, quia & si accidentia ducant in cognitionem quod quid est, tamen quia non sunt principia quidditatis & essentia, ideo notificatio rei per ea dicitur pertinere ad quid nominis. Alio modo potest intelligi ista distinctio sic quod quid nominis dicatur habere tam entia quam non entia, entia vt homo, agnus. Non entia, vt chimera, vacuum. Quid vero rei dicatur habere illa solum que importat veras res extra existentes. Et iste modus dicitur magis proprius quam primus.

Quoad nos tamen potest similiter hæc distinctio dupliciter accipi. Vno modo vt cognitio alicuius quoad quid nominis vobis communis & cõsua. Quoad quid autem rei cognitio specialis & determinata. Alio modo sic quod quid nominis vocetur quoad significationem nominis nouimus, sed vt res extra sit actu ignoramus. Sicut si aliquis dicat quod Deo est quomaius cogitari non potest quantum ad illum qui nesciret an ratio nominis alicui rei extra conueniret, esset quid nominis tantum, sed quantum ad illum cui demonstratū esset, ratio huius nominis alicui rei extra conueniret, esset quid rei, & hoc modo rationabiliter satis distinguuntur quid nominis & quid rei, quia habito quid nominis inquiritur vttrum sit in rerum natura vel non, quod non esset nisi quid rei esset indifferens ad vtrumque, quæ indifferencia est quoad cognitionem nostram.

HOC SVPPOSITO dicendum est quod de aliquo possimus habere cognitionem dupliciter, scilicet quia est & quid est. Et rursus quid est dupliciter. Vno modo in generali & in potentia, sicut cognoscimus hominem cognoscendo animal, vel in speciali & sub propria forma sicut res cognoscitur per propriam diffinitionem.

Dicendum ergo quod per creaturas possimus deuenire in cognitionem Dei quia est & quid est in generali non autem in speciali. Primum patet sic. Tanti potest de Deo per creaturas cognosci quantum potest de Deo ex creaturis concludi quia est, quod enim non est nullius est causa. Et ideo cum ex creaturis conueniamus in cognitionem Dei sicut in cognitionem cause per suos effectus, patet quod entitas creaturarum arguit Deum esse, aut enim esse substantiam est quod pertinet ad quod quid est, saltem in generali quia causa prior est effectu saltem ordine naturæ, accidens autem non potest esse prius omni substantia. Et ideo quod est prima causa non est accidens sed substantia, & sic patet quod ex creaturis cognoscimus de Deo quia est & quod est in generali. Et istud quia est quid rei iuxta secundam & quartam acceptionem prius positam. Sed quid est in generali est quid nominis iuxta tertiam acceptionem.

Si etiam quid nominis accipiatur primo pro descriptione rei per accidentia, sic ex creaturis cognoscimus de Deo quid nominis, vt si quasi accidentia, accipiamus ei habitudines ad creaturas vt pote quod est creator & gubernator & huiusmodi.

Secundum patet scilicet quod per creaturas non possumus cognoscere de Deo quid est in speciali, quod est quid rei simpliciter & hoc sic, ex effectu nunquam possumus deuenire in perfectam cognitionem cause quantum ad sum quod quid est in speciali nisi dupliciter. Vno modo ratione similitudinis quantum effectus est eiusdem speciei cui sua causa. Alio modo ratione virtutis, quando scilicet effectus demonstrant totam virtutem cause. Tunc enim per virtutem cause cognoscimus essentiam. Nunc est ita quod creatura non sunt eiusdem speciei cui Deo, nec demonstrant totam virtutem Dei, ergo impossibile est quod per creaturas deueniamus in perfectam cognitionem Dei quid sit in speciali.

Ad rationes vtriusque partis, dicendum est. Ad primam con-

et alio quod maior propositio est vera si propria vocetur illa, quae soli rei conveniunt positive & dicunt essentia rei absolute, & non habitudinem rei ad extra. Sola enim intrinseca dicitur quid est res, nec sine eis potest dici quid rei. Et ideo si illa quae sunt Deo propria non dicunt essentia Dei absolute, sed potius habitudinem essentiae ad creaturas per talia quantumcumque sunt propria, nescitur in speciali quid est Deus, sed solum quid non est. Si sint nomina remouentia à Deo imperfectionem creaturarum, ut esse infinitum per quod à Deo remouetur limitatio quae inuenitur in creaturis, vel esse eternum per quod remouetur ab ipso possibilitas deficienti aut per talia scitur quod habitudo eius ad creaturas est eminentior quam habitudo creaturarum ad suos effectus, ut cum dicitur creator vel omnipotens summe bonus, summe sciens, nullam autem perfectionem absolutam quae sit Deo propria nominis de Deo ex creaturis. Et ideo sequitur idem quod prius scilicet quod per creaturas non possumus de Deo cognoscere quid sit in speciali.

13 Ad secundam dicendum quod cognoscimus de Deo quia est, ita cognoscimus de Deo quid est, utrumque enim ignoramus in particulari, & cognitione completa, & utrumque scimus in vniuersali & cognitione confusa. Scimus enim Deum esse, sed quale sit illud esse in speciali ignoramus, & simili modo cognoscimus & ignoramus quid est.

14 Ad tertiam dicendum quod Deus totaliter cognoscitur vel totaliter ignoratur secundum gradum cognitionis. Totaliter enim ignoramus quid sit in speciali & sub propria forma, & totaliter cognoscimus eum in vniuersali scilicet quod est substantia vel tale quid, vel totum potius cognoscimus in vniuersali, & totum ignoramus in particulari, cum sit simplex & indiuisibilis.

15 Primum argumentum in oppositum bene procedit, sed secundum deficit. Cum enim dicitur quod Deus non cognoscitur à nobis in seipso, erit pro statu via de quo nunc loquimur, sed cognoscitur alio praecongnito propter habitudinem alterius ad ipsum. Et quod arguitur in contrarium quod cognitio Dei praecedit cognitionem eius in habitu ad alia, sicut cognitio absoluta praecedit cognitionem relati. Dicendum quod non est verum vniuersaliter, licet enim res absoluta prius secundum ordinem naturae sit aliquid in se quae habeat habitudinem ad alium quia respectus vel habitudo ex natura rei aliquo modo oritur, tamen intellectus noster in cognoscendo non sequitur necessario & semper hunc ordinem, sed solum in primo cognito, primum cognitum, cum cognoscitur intuitiue cognoscitur secundum se & absolute, deinde cognoscitur habitu ad alia. In aliis autem quae non cognoscuntur simplici intuitu sed discursu rationis ex aliquo praecongnito non est sic, sed simul & actu vniuersaliter res cum sua habitu ad alia, quia cum talis res solum cognoscitur propter habitudinem alterius praecongniti ad ipsum, habitu ad alia autem relatiue per se & directè correspondet res alia cum habitu ad alia correlatiua, ideo talia non prius cognoscuntur in se postea sub sua habitu ad alia, sed simul ut dictum est.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum Deum esse sit per se notum.

Thom. 1. p. q. 2. art. 1.



D tertium sic proceditur. Et videtur quod Deum esse sit per se notum. Quia illa propositio est per se nota in qua praedicatum includitur in ratione subiecti. Tunc enim impossibile est intelligere subiectum quin intelligatur praedicatum. Sed in hac propositione Deus est praedicatum est de ratione subiecti, imò sunt omnino idem, ergo &c.

2 Item illud est per se notum esse quod non potest cogitari non esse, sed nullus potest cogitare Deum non esse, ergo per se nota est Deum esse. maior patet, quia illa propositio est per se nota quam nullus potest mente negare, & quam auditam statim approbat, minor probatur tripliciter, scilicet quod nullus possit cogitare Deum non esse, primo quia nulla res potest intelligi cum opposito eius quod est de sua quidditate. Esse autem est de quidditate Dei. Secundo quia nullus potest negare Deum esse nisi ignoret significatum vocabuli scilicet quid importetur per hoc nomen Deus, dicit enim Anselmus prolo. 4. quod nullus potest cogitare quod Deus non est, licet haec verba Deus non est dicere potest aliquis in corde, aut sine vlla significatione, aut cum extranea. Ex quo patet secundum eum quod haec propositio Deus est negari non potest, si accipiatur in propria significatione, ignorando autem proprium significatum vocabulorum potest quilibet propositio negari. Tertio, quia Deus est quo maius cogitari non potest secundum Anselmum, sed illud est maius quod non potest cogitari non esse quam illud quod potest cogitari non esse, ergo Deus non potest cogitari non esse, & haec fuit minor, sequitur ergo conclusio.

2 IN CONTRARIUM arguitur conuertendo rationem factam sic. Illa propositio non est per se nota quantum potest aliquis negare, sed Deum esse multi negauerunt etiam philosophi quidam qui negauerunt omnem causam agentem: & in Psalmo dicitur quod dicit insipiens in corde suo non est Deus: ergo, & c. maior patet ex 4. Metaphysica: minor declarata est.

4 RESPONSI O, ad euidenciam huius quaestiones praemittenda sunt duo. Primum est quid sit propositio esse per se notam. Circa quod aduertendum est, quod per se & per aliud opponitur. Et ideo propositio quae est nota per aliud, non est nota per se dico autem per aliud complexum, & non per aliud incomplexum, quia omnis propositio sit nota ex noticia terminorum suorum: etiam principia prima, quia principia cognoscimus in quantum terminos cognoscimus, propter quod nulla propositio potest esse per se nota, nisi per aliud prius notum quod est incomplexum: non excluditur ergo à propositio per se nota necessaria praecognitio incomplexa, sed complexa, quia illa est per se nota cui assentitur absque hoc quod probe tur per aliam propositioem prius & magis notam.

5 Secundo notandum quod sicut communiter dicitur aliqua propositio potest dici per se nota dupliciter. Vno modo secundum se & secundum naturam realem modo quoad nos. Secundum se & secundum naturam rei dicitur propositio per se nota quando praedicatum est de ratione subiecti secundum rei veritatem, quia natura rei hoc habet vel nihil ei conueniat per prius, aut verius quam id quod est ei essentialiter intrinsece: unde quod hoc non statim appareat non est ex defectu rei, sed ex defectu intellectus non potens immediate & perfecte tale rei cogitare, quoad nos autem dicitur propositio per se nota, quando statim apparet connexio terminorum cognitis terminis quantum ad id quod primo occurrit intellectui de significato eorum, ita quod cum prolatae statim quilibet approbat, nec potest mente contradicere. Et hoc prouenit ex eo quod talis propositio formatur in terminis notis omnibus, sicut de quolibet esse, vel non esse, & omne totum est maius sua parte.

6 His visis dicendum est ad quaestionem quod Deum esse est per se notum secundum se & secundum naturam rei, sed non est per se notum nobis. Primum patet, quia illa propositio est per se nota secundum se & secundum naturam rei, in qua praedicatum est de natura subiecti, & visa natura subiecti, statim apparet inhaerentia praedicati cum subiecto, sed talis est haec propositio Deus est: ergo, &c.

7 Secundum patet primo sic, illa propositio non est per se nota nobis quae non formatur in terminis per se notis nobis, sed ista Deus est, est huiusmodi: ergo, &c. vtraque praemissarum apparet ex praecedentibus.

8 Secundo sic, sicut de ratione Dei est suum esse, ita sua scientia & sua immaterialitas & omnia quae dicunt aliquid absolute, sed non est per se notum nobis Deum esse scientem & immaterialis & huiusmodi, cum multi hoc negauerint: ergo, &c.

9 Tertio, quia illa propositio non est per se nota quo ad nos in qua non statim apparet connexio terminorum cognitis terminis quantum ad illud quod primo occurrit intellectui de significatis eorum, licet forte appareat cognita plenè natura rerum significatarum per terminos. Si enim hoc secundum sufficeret ad hoc quod propositio esset per se nota nobis, tunc eadem propositio esset per se nota nobis & per aliud nota nobis, cum non cognoscamus plenè & perfecte res significatas per terminos aliquarum propositioem, nisi cum multa investigatione & multo discursu rationis: & sic talia cognoscimus per aliud prius notum nobis. Hoc autem est inconueniens (scilicet quod illa propositio sit per se nota nobis quae & cuius termini sunt nobis noti per aliud).

10 Relinquitur ergo quod propositio non est per se nota quoad nos, quando non statim apparet connexio terminorum cognitis terminis quantum ad illud quod primo occurrit intellectui de significatis eorum, sed cognito eo quod primo occurrit nobis de significato huius termini Deus, & de significato huius termini qui est esse, non statim apparet connexio terminorum. Si enim per hoc nomen Deus primo occurrit intellectui prima causa vel primum principium, non statim apparet quilibet quod talis res sit in rei natura, quia si esset processus in infinitum in causis, aut circulario in causis & effectibus, non esset dare primam causam, non est autem per se notum quilibet quod non sit processus in infinitum in causis aut circulario, sed cum multa deductione probatum est à philosopho, quod non oportet si fuisset per se notum: ergo nec est per se notum esse aliqua primam causam vel primum principium. Idem est intelligendum si per hoc nomen Deus primo occurrit intellectui illud quo maius excogitari non potest (ut accipit Anselmus). Et hoc magis patebit in solutione cuiusdam argumenti.

11 Ad primum argumentum in contrarium patet solutio ex praedictis

praedictis, licet enim sufficiat ad hoc quod propositio sit per se nota ex natura rei quod praedicatum sit de ratione subiecti, tamen non sufficit ad hoc quod sit per se nota nobis, alioquin nulla esset distinctio qua distinguimus inter propositionem secundum se notam & notam nobis, quia omnis propositio nota secundum se esset nota nobis & e conuerso, sed requiritur cum hoc quod formetur in terminis per se notis nobis, sicut sunt communissimi termini, ut ens totum & pars, quibus prolatis statim apparet eorum habitu & connexio, ut de quolibet esse vel non esse, & omne totum est maius sua parte, talis autem non est ista Deus est, vt patet ex prius dictis, ideo dicitur Anselm. 1. Metaphysicae quod Deum esse non est per se notum.

12 Ad secundum dicendum per interemptionem minoris, potest enim cogitari quod Deus non sit & mente opinari. Et quod contra hoc primo dicitur, quia nihil potest cogitari cum opposito eius quod est de sua quidditate, dicendum est quod supposito quod per se notum sit hoc nomen Deus significare quidditatem entem, vel possibilem, impossibile est quod cogitur non esse subiectiue hoc est, quia illa quidditas cogitur, vt quaedam res quae sit actu subiectum ipsius non esse, siue esse sit de quidditate rei, siue non, quia si cogitur esse actu subiectum, cogitur esse actu aliud in se. Et si cogitur subiecti ipsi non esse cogitur non esse. Et ideo simul cogitur non esse & esse, quod est impossibile. Sed si non est per se notum nomen illud significare quidditatem entem vel possibilem, per consequens non est per se notum quod esse sit de eius quidditate, propter quod potest cogitari non esse, non quidem subiectiue modo prius dicto (scilicet quod cogitur esse subiecti ipsius non esse) sed quasi obiectiue, vt cogitur non esse actu res aliqua vel quidditas.

13 Adhuc supposito quod sit notum nomen significare quidditatem entem vel possibilem, vt hoc nomen rosa, & quod esse sit de quidditate rosae vel floris: adhuc potest cogitari rosa non esse actu vel non esse flos: non quidem quod rosa maneat quantum ad suam quidditatem extra animam, & non habeat actu esse, vel non sit actu flos, sed cogitando quod huic nomini non subest actu aliqua quidditas. Ex hoc ad propositum dicendum quod non est per se notum quod hoc nomen Deus significet quidditatem entem vel possibilem, sed cum multa deductione probatum est à Philosopho (vt dictum fuit). Et si esset per se notum (vt de rosa) adhuc posset cogitari non esse actu modo quo dictum est.

14 Quia autem subditur de Anselmo, qui dicit, quod nullus potest cogitare quod Deus non sit, licet haec verba dicat in corde, aut sine vlla aut cum aliqua extranea significatione, dicendum quod Anselm. non dicit hoc absolute, vt ibidem patet: vt supposito quod haec sit ratio huius nominis Deus: Deus est quo maius cogitari non potest. Et supposita illa deductione quod illud cogitur esse maius quod non potest cogitari non esse quam illud quod potest cogitari non esse. His enim duobus concessis, & facta deductione, sequitur quod Deus non potest cogitari non esse, non autem absolute, quia non concedens alteram praemissarum aut non deducens conclusionem ex praemissis potest secundum se cogitare, & mente concipere Deum non esse: propter quod oppositum eius, scilicet Deum esse non est per se notum nobis, sed sit notum deductione facta ex notioribus quo ad nos.

15 Ad illud quod tertio subditur dicendum quod non est per se notum quod haec sit ratio nominis quod est Deus: Deus est quo nihil maius excogitari potest, nec Anselmus accipit hoc vt per se notum, sed tantum vt creditur, dicitur, credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari potest, nec de omni cogitatione veritatem habet, quia licet Deus sit quo nihil maius esse possit & quo nihil maius verè cogitari possit, potest tamen (quamuis falso) cogitari aliquid maius Deo. Ex quo sequitur quod licet Deum esse sit verum, non tamen est per se notum, quia oppositum per se notum quoad nos non potest, nec verè nec falsè opinari.

QVAESTIO QUARTA.

Vtrum in omni creatura sit vestigium Trinitatis.

Thom. 1. p. q. 45. art. 7.



Circa secundum principale, scilicet de vestigio Dei in creaturis quaeritur, vt dicitur in omni creatura sit vestigium trinitatis. Et videtur quod non, quia vestigium rei est per quod res inuestigatur, sed ex creaturis non potest inuestigari trinitas personarum, vt supra ostensum est: ergo, &c.

2 Item secundum Aug. vestigium attenditur secundum modum speciem & ordinem, sed modi non est modus, nec ordinis ordo, &c. Cum haec igitur sint quaedam creaturae videtur falsum non in omni creatura sit vestigium.

3 Praeterea Ambrosius hexameron dicit quod natura lucis non est creata in numero, pondere, & mensura. Et tamè secundum hoc attenditur vestigium: ergo non in omni creatura est vestigium.

4 CONTRA SAPIENS. 11. Omnia in numero, &c. Item Aug. in lib. de natura boni, loquens de numero, specie, & ordine, dicit vbi haec tria, magna sunt magnum bonum est, vbi parua paruum, vbi nulla nullum, sed in omni creatura est aliquid bonum ergo in omni creatura est vestigium.

6 RESPONSI O, videndum est primo quid sit vestigium, & secundum quas partes attenditur. In quo apparebit an vestigium sit in omnibus creaturis. Et secundo videbitur vtri partes vestigij addat aliquid reale super res quae est earum fundamentum.

7 Quantum ad primum sciendum est quod vestigium nunc translative sumitur ad similitudinem vestigij proprie dicti quod est impressio ducens confusè in cognitionem eius cuius est, sicut vestigium hominis dicitur impressio pedis derelicta in puluere quae ducit in cognitionem hominis cuius est impressio, non tamen determinat in cognitionem eius, sed confusè in cognitionem alicuius, ex hoc sic arguitur. Vbiunque est aliqua representatio trinitatis ducens nos saltem confusè in aliquam trinitatis notitiam ibi est vestigium trinitatis, sed in omni creatura est aliqua representatio trinitatis ducens nos in aliqualem trinitatis notitiam (licet confusam) ergo, &c. maior patet ex dictis, minor declaratur, quia in trinitate diuina est vnitatis essentia cum trinitate personarum. In omni enim creatura inuenitur essentia vnitatis, & quaedam tria quae aequaliter correspondent tribus personis (licet confusè). Omnis enim creatura procedit à Deo per potentiam, secundum ordinem sapientiae, & propter bonitatem diuinam, quia tria appropriantur tribus personis. Ea autem quae in creaturis his tribus respondēt sunt secundum August. modus, species, & ordo. Omnis enim creatura habet esse limitatum & non infinitum, & hoc pertinet ad modum. Item habet esse determinatum ad certam speciem quod pertinet ad speciem. Habet etiā inclinationem ad aliquid aliud, & hoc pertinet ad ordinem. Ducunt autem haec in cognitionem appropriatorum, & per consequens in cognitionem confusam personarum hoc modo. Ex hoc enim quod quilibet res habet substantiam modificatam & finitam demonstratur quod sit ab alio principio, & ita ducit in cognitionem potentiae quae nominatur principium & appropriatur patri. Species verò demonstrat verbum patris (sicut forma domus conceptionem artificis) ordo verò demonstrat amorē producentis quo effectus ordinatur in bonum. Amor autem appropriatur Spiritui sancto: ideo, &c.

8 Haec autem assignatio eadem est cum illa quam ponit beatus Augustinus lib. 83. q. quod constat, quo dicitur, quo congruit. Est etiam eadem cum illa quae ponitur Sapi. 11. Omnia in numero, mensura, & pendere disposuisti: unde August. super Genes. cap. 5. dicit quod Deus est mensura omni rei modum praestans, numerus omni rei speciem praebens, pondus omnem rem ad stabilitatem trahens, unde pro eodem accipit mensuram & modum, numerum & speciem pondus & ordinem: vel haec adimicem coarctat, & sic patet primum.

9 QVANTVM ad secundum dicendum quod partes vestigij non addunt super rem aliquid faciēs compositionem, quod patet primo ex earum communitate sic quae sunt per se communia omni enti nihil addit super ens, sed partes vestigij sunt communes omni enti cum in omnibus inueniantur vestigium: ergo nihil addunt super ens, sed ens nihil addit super quamlibet rem: ergo nec partes vestigij, minor iam patet, maior declaratur, quia praeter ens nihil est. Et ideo quae conueniunt enti secundum quod ens (qualia sunt illa quae omni enti conueniunt) nihil possunt addere super ens: exemplum de vno quod conuertitur cum ente, & de consimilibus.

10 Secundo patet idē sic. Si modus rei de quo nunc loquimur, qui est vna pars vestigij (& idem est intelligendum de aliis) esset res addita super illud cuius est modus faciens cum ipsa compositionem, cum in omni creatura sit vestigium (vt probatum est) in tali modo esset assignare vestigium, & partes vestigij quae sunt modus species, & ordo, & ita modi esset modus, tunc quarerem de modo isto secundo vtrum diceret additum aut non. Si non, eadem ratione stitendum fuit in primo. Si sic, erit processus in infinitum quaerendo vt prius, hoc est inconueniens: ergo patet quod partes vestigij non dicunt aliquid additum super rem cuius sunt, hoc etiam competit eorum representationi: representant enim appropriata personis vel personis quantum ad appropriata quae non dicunt rem additam essentiae vel personae. Intelligendum est etiam quod licet in omni creatura possit assignari vestigium, magis tamen in per se subsistentibus cuiusmodi sunt indiuidua substantiae quam in accidentibus, & adhuc in materia minus.

11 Ad rationes in oppositum. Ad primam dicendum quod licet in creaturis non inuestigetur trinitas personarum per modum demonstrationis ex necessitate concludentis, tamen inuestigatur per modum cuiusdam adaptationis, & hoc sufficit ad rationem vestigij cum sit representatio imperfecta.

12 Ad secundam dicendum quod procedit ex falso intellectu, scilicet quod modus rei sit res aliqua creata alia ab ea cuius est modus, faciens cum ipsa compositionem quod non est verum, ut declaratum fuit in corpore questionis.
13 Ad tertium dicendum quod pro tanto lucis natura dicitur non fuisse creata in numero, pondere & mensura, quia eius effectus est minus limitatus quam aliarum rerum, simpliciter tamen cum luce sunt ista creata.

Secunda pars tertie distinctionis.



Vic verò iam ad eam perveniamus. Superius ostendit magister trinitatem personarum & unitatem essentie per similitudinem vestigij. Hic ostendit hoc idem per similitudinem imaginis que in creatura rationali specialiter habet esse. Et dividitur in tres partes. Primo ostendit subiectum imaginis. Secundo ostendit secundum quid attenditur imago. Tertio ex omnibus que dicta sunt concludit unitatem essentie & trinitatem personarum. Secunda ibi. Ecce ergo mens. Tertia ibi. Quapropter iuxta istam. Secunda autem istarum in qua ostenditur secundum quid attenditur imago dividitur in duas partes. Primo enim assignat imaginem secundum potentias. Secundo secundum habitum. Secunda ibi. potest autem alio modo. Item prima dividitur in tres partes. Primo ostendit imaginis partes. Secundo ostendit in eis similitudinem trium personarum. Tertio dissimilitudinem. Secunda ibi. hæc ergo tria, ut ait. Tertia ibi. verum tamen caueat. Ad hæc secunda istarum in qua ostendit similitudinem personarum in potentis dividitur in tres. Primo inducit probationem. Secundo ponit quorundam dictorum manifestationem. Tertio excludit quandam dubitationem. Secunda ibi. mens autem hic accipiendum. Tertia ibi. hic aduertendum. Illa pars in qua assignat imaginem secundum habitum, dividitur in tres. Primo enim assignat partes imaginis. Secundo probat in eis similitudinem personarum. Tertio concludit suum intentum. Secunda ibi. Hæc autem tria cum sint distincta. Tertia ibi. mens itaque rationalis. Hæc est scientia magistri in generali.

2 In speciali autem sic procedit magister dicens, quod imago Dei qui est omnipotens in excellentiori parte hominis, scilicet in mente querenda est, non solum prout est gratia informata, sed secundum sua naturalia, quia secundum suam naturam est capax Dei, & particeps esse potest eius. Et hoc esse imaginem, postea assignat imaginem in mente secundum potentias dicens quod secundum quod mens meminit sui, intelligit se, vult se, inuenitur imago trinitatis in memoria, intelligentia & voluntate. Deinde ostendit similitudinem trium personarum. Et primo quantum ad consubstantialitatem. Illam enim consubstantialitatem habent adinuitem, quia sunt vna mens & vna essentia. Secundo quantum ad distinctionem personarum, scilicet quia habent diuersam relationem. Tertio quantum ad æqualitatem, sunt enim adinuitæ æqualia, sicut personæ diuinae quam æqualitatem probat per hoc quod se inuicè capiunt, & includunt, quia quilibet dictarum personarum capit aliam, & quilibet capit omnes. Et ideo quilibet est equalis omnibus. Quicquid enim est obiectum vnus est obiectum omnium. Quod autem memoria sic capit ostendit, quicquid est præsens memoriæ est in memoria, sed memoria est sibi præsens, ergo totam seipsum capit. Item quicquid intelligo & volo illud intelligo me scire & velle, sed quod scio me intelligere est in memoria, ergo quicquid intelligo & volo est in memoria mea, ergo memoria totam se capit & intelligentiam & voluntatem. Quod vero intelligentia capiat singula sic probat Augustinus. Omne quod non est ignotum est intelligentia, sed quicquid est volitum, vel intellectum in memoria existens non est ignotum, ergo omne huiusmodi est in intelligentia, & ab ipsa capitur intelligentia, ergo alias capit. Quod etiam voluntas singula capiat sic probat. Omne illud quo vtor est in voluntate mea, & ab ea capitur vt obiectum, sed omni eo quod volo vel intelligo vel memoror, vtor, ergo omne huiusmodi est in voluntate mea, cum ab ipsa capiatur vt obiectum voluntas, ergo seipsum capit & alias potentias. Postea determinat quadam & primo quomodo accipitur mens, & dicit quod mens potest hic accipi dupliciter, veluti pro tota anima vel cõueniẽtius pro eo quod est in ea excellentius. Secundo dicit quod memoria nõ est tantum præteritorum & absentium, sed præsentium, aliàs se non caperet. Postea excludit quandam obiectionem & querit primo quomodo ista tria sint vna essentia cum non videatur esse substantia sed naturalis proprietas ipsius animæ, nulla autem proprietas est essentia, cum in essentia non sit diuersitas & relatio mutua, & soluit dicens quod ideo dicuntur vna substantia eo quod non accidentaliter, sed essentialiter sunt in ipsa essentia animæ. Postea ostendit in istis potentiis dissimilitudi-

nem respectu diuinarum personarum, & ponit duplicem dissimilitudinem. Prima est in trinitate diuina, trinitas est vnus Deus. Hæc verò tres potentie non sunt vnus homo, sed hominis vnus. Secunda, quia persona vnus hominis habet tres potentias illas. Sed in diuina vna persona non habet trinitatem: unde istæ tres personæ non videntur esse personæ vnus Dei, & addit quod in istis potentiis est imago, nõ solum respectu sui, sed etiam respectu Dei. Postea assignat alio modo imaginem Dei, scilicet secundum habitum, & dicit quod in mente notitia & amore est imago trinitatis. Postea ostendit similitudinem trium personarum in istis. Et primo quantum ad substantialitatem, quia hæc tria vnus sunt. Secundo quantum ad originem, quia ex mente procedit notitia & ab vtroque amor sicut vna persona diuina ab alia procedit. Tertio quantum ad æqualitatem, quia inquantum est mens inquantum se notat & diligit, & vtriuoque illorum in altero concluditur. Postea ex unitate que in ista imagine apparet concludit vnum Deum, si enim essent duo dii vel alter superflueret, si vterque esset perfectissimus, vel alter esset insufficientis. Vltimo ex prædictis concludit veritatem fidei, scilicet quod in diuina est vnitas essentie in trinitate personarum, quas personas necesse est esse distinctas relatione processionis, & hæc est sententia magistri in speciali.

QVAESTIO PRIMA.

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

Tho. 1. p. q. 93. art. 1. infra. 2. sent. d. 16. q. 1.



Ica secundam partem principalem huius tertie distinctionis in qua magister tractat de imagine trinitatis. Primo, queritur vtrum in homine sit imago trinitatis. Et postea queritur de partibus imaginis. Queritur ergo primo vtrum in homine sit imago trinitatis. Et videtur quod nõ, quia beatus Hylarius libro de synodo dicit quod imago est Deus rei ad quam imaginatur species indifferens, sed nulla vna species indifferens potest esse trinitatis diuina & animæ nostræ: ergo in anima nostra non est imago trinitatis.

2 Item, infinitas diuina non habet imaginem in aliqua creatura: ergo nec trinitas antecedens patet, quia in creaturis nihil est quod representet infinitatem diuinam, probatio consequentia, quia omnis infinitas diuina sufficere inuestigatur ex creaturis, non autem trinitas, propter quod magis deberet habere imaginem quam trinitas.

3 IN CONTRARIUM est quod dicitur Gen. 1. Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram. Et Aug. 14. de trinitate dicit, quod anima nostra eo ipso ad imaginem Dei est quod capax eius particepsque esse potest.

4 RESPONDENS duo videnda sunt. Primum est quid sit de ratione imaginis. Secundum est qualiter imago trinitatis sit in nobis.

5 Quantum ad primum est intelligendum quod imago importat duo. Primum est similitudo ad id cuius est imago non quæcumque, sed secundum ea que demonstrat rem expressius, vt apud sensum color & figura. Et hoc patet in his quibus vulgariter nomẽ imaginis attribuimus. Si enim alterum desit nõ dicimus esse completam imaginem, sed quia illud non sufficit, multa enim sunt sibi similia in colore & figura, & in his que rem expressius representant, quorum vnus non est alterius imago, sicut ouum quantumcumque sit aliq ouo simile non dicitur eius imago, ideo requiritur, secundum scilicet quod sit similitudo ab imaginato expressè actuè vel exemplariter: dicitur enim imago quasi imitatio, quia fit ad alterius similitudinem, vel imitationem modis quibus dictum est. Exemplariter quidem sicut pictor facit imaginem Herculis vel fortis inspicieus & considerans ad formam tanquam ad exemplar. Actiue autem sicut pater generat filium sibi similem.

6 Et sic duo sunt de ratione imaginis, scilicet similitudo quantum ad ea que expressius rem representat, & quod exprimitur ab imaginato actuè vel exemplariter: propter primum, vermis non dicitur imago hominis, licet originetur ab homine, quia non est similis: propter secundum ouum non est imago ouis, licet sit simile, quia non exprimitur ab eo, nec exemplariter nec actuè. Hoc quantum ad primum.

7 Quantum ad secundum dicendum, quod in homine est imago trinitatis: quod patet, quia in trinitate vera est vnitas essentie cum pluralitate personarum quarum secunda originatur à prima, & tertia ab vtraque, sed in homine est inuenire tres potentias in vna essentia, quarum potentiam secundam aliquantulum originatur à prima, & tertia ab vtraque, vt infra patet: ergo in homine est quedam imitatio & imago trinitatis. Potentie autem hæc secundum quas imago attenditur secundum nomen suum sunt memoria, intelligentia, & voluntas de qua-

rum unitate & origine postea queretur.

8 AD PRIMAM rationem in oppositum dicendum quod aliquorum potest esse species indifferens dupliciter. Vno modo participando eandem naturam secundum speciem, sicut filius similis patri dicitur imago patris. Et hoc modo in creatura non est imago Dei. Alio modo dicitur aliquid imago alterius, non quidem participando eandem naturam secundum speciem, sed alteram, speciei tamen demonstrationem, sicut imago Herculis dicitur aliquid sculptum in lapide vel pictum in pariete, quod licet sit alterius naturæ, tamẽ Heruleum representat: & hoc modo in creaturis inuenitur imago Trinitatis, & species indifferens, sicut intendit Hilarius.

9 Ad secundum dicendum quod non est simile de trinitate & infinitate, quia licet infinitas in Deo possit inuestigari ex creaturis & non trinitas, tamen infinitas conuenit Deo per abnegationem eius quod est in creatura, scilicet per abnegationem finis & limitationis, propter quod nihil simile habet in creaturis quod possit dici eius imago: trinitas autem non conuenit Deo per talem abnegationem. Et ideo potest habere aliquid quod sit eius imitatio & aliquantulum imago.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum potentia animæ sint idem quod essentia.

Tho. 1. p. q. 77. artic. 2. Scotus. 2. di. 16. q. 1.



ostea queritur de partibus imaginis que sunt quoad potentias, scilicet de memoria, intelligentia, & voluntate. Et queritur primo de habitudine earum ad essentia animæ. Et deinde de habitudine earum inter se. Quantum ad primum queritur vtrum potentie animæ sint idem quod essentia animæ vel aliquid addit. Et videtur quod sint idem. Primum, quia partes vestigij non dicunt aliquid realiter differens à re vel additum in qua re est vestigium: ergo nec partes imaginis que & potentie animæ dicunt aliquid realiter differens ab anima in qua est imago, antecedens patet ex præcedentibus, consequentia tenet per simile vt videtur.

2 Secundo sic essentia animæ aut est per se intellectiua, sensitiua & vegetatiua, aut per accidens. Non per accidens, quia rationale est differentia hominis, similiter sensitiua & vegetatiua sunt differentie in predicamento substantiæ que sumuntur per se à forma, alioquin si conuenirent rei per formam secundum accidens non ponerentur in distinctione indicante quid est res: conueniunt ergo animæ per se. Ex hoc sic: quod est intellectiua per se potest habere actum intelligendi sine quocunque alio, sed essentia animæ est per se intellectiua: ergo potest in actum intelligendi sine quocunque alio addito, non potest aut sine potentia: ergo potentia nõ est aliquid additum essentie.

3 Tertio sic omnis forma que est ratio agendi, si per se subsisteret posset elicere actum (sicut si calor per se subsisteret, posset calefacere.) Si ergo intellectus addit aliquam naturam absolutam super essentia animæ, poterit per potentia diuinam ab ea separari & per se subsistere: & sic poterit elicere actum intelligendi: hoc autem est impossibile, quia tale accidens posset beatificari.

4 Quarto, quia materia est sua potentia passiva, forma verò accidentalit sua potentia actiua, vt color: ergo pari ratione anima est sua potentia qualiscumque, sit illa actiua vel passiva, cõsequetia patet ex vtroque antecedente. Et primo sic: forma est agere sicut materię pati: & ideo secundum cõmentatorẽ transmutatio fecit scire materiam, & actio formam, sed materia per essentiam patitur, & non per aliquid additum. Si enim materia per essentiam suam subsisteret immediate transmutatio, sed per aliquid additum transmutatio nõ dementaret materiã sed aliquid additum: ergo similiter si forma nõ ageret immediate per essentiam suã, sed per aliquid additum, actio non demonstraret formam, sed illud additum. Ex secundo sic: magis appropinquat ad primum & purum actum, qui est Deus forma substantialis, quã accidentalis. Si ergo accidentalis forma in hoc participat naturam primi actus q ipsa est sua potentia per quam agit: videtur q fortiori ratione hoc habeat forma substantialis.

5 IN CONTRARIUM est, quia potentia actiua & passiva cõtinentur sub secunda specie quantitatis: sed nihil tale potest esse substantia: ergo potentia tã actiua quã passiva sunt aliquid additum super substantia: anima autẽ est substantia: ergo, &c.

6 Item quæcumque vnus, & eide sunt eadẽ, inter se sunt eadẽ. Si ergo potentia intellectiua est eadem cum essentia animæ: & similiter potentia sensitiua & vegetatiua: sequitur q hæc potentie erunt eadem inter se: hoc autem est impossibile, quia tunc esset verum dicere q sensus esset intellectus, & quia potentia nutritiua esset intellectiua quod est absurdum dicere.

7 Item potentiarum animæ quædam sunt actiue, vt sunt intellectus agens & potentia vegetatiua. Quædam passiuæ, vt intellectus possibilis & sensus, sed idem per essentiam non po-

test esse actiuũ & passiuum, alioquin opposita, relationes possent fundari in eadem natura creata simplici, quod est impossibile, cum illud sit solum propriũ naturæ diuinæ propter suam illuminationem: ergo potentie actiue animæ differunt à passiuis per essentiam, quod non posset esse si non dicerent aliquid absolutum additum super essentiam animæ: quare, &c.

8 RESPONDENS O, poteritari aia quedã sunt vegetatiua, quedã sensitiua, & quedã intellectiua. Et in omnib' deducetur questio. Et primo in vegetatiuis potentiis: deinde in aliis.

9 Quantum ad primum, notandum est q cum potentie innotescant per actus, ideo oportet aliquid premittere de actibus potentiarum vegetatiuarum: sunt autem tres actus vegetatiua potentie, videlicet nutrire, augmentare, & generare: vt patet 2. de anima, quorum primus & vltimus, scilicet nutrire & generare, prout dicunt introductionem forme substantialis in materia possunt esse immediate ab essentia anime præuia tamen alteratione secundum aliquas qualitates.

10 Quod probatur sic: simile iudicij est de nutritione in viuẽtibus, & de generatione in omnibus. Sed immediatũ principij generationis (prout dicit introductione forme substantialis) est forma substantialis generatilis: ergo immediatũ principij nutritionis est forma substantialis rei viuẽtis, vtraque propositio probatur. Et primo maior, sicut enim in generatione materia corrupti accipit formã substantialem q prius non habebat, sic in nutritione, hoc excepto q forma que est finis generationis prius omnino nõ erat: sed forma sub qua fit materia alimẽti per nutritionem prius erat, in vtroque tamẽ, scilicet tam in generatione quã in nutritione fit materia corrupti sub aliqua forma substantiali quã prius nõ habebat: ergo eadẽ virtus que sufficit ad generationem sufficit etiã ad nutritionem in eodẽ: & sic patet maior, minor probatur, quia cum ignis generet ignem ex aere corrupto, aut forma substantialis ignis generi est immediate à forma substantiali ignis generatilis aut à calore. Si primũ dicitur habetur intentũ. Si secundũ, contra quia aut calor ignis introducit formã substantialem in virtute propria, aut virtute alterius, non in virtute propria, quia tunc ageret ultra suã speciẽ, nec in virtute formæ, substantialis, quia nihil agit in virtute alterius, nisi sit motus ab illo (sicut securus mouetur à carpentatore) vel nisi recipiat aliqua virtutẽ ab eo, (sicut agentia naturalia dicuntur agere in virtute Dei, quia recipiunt ab eo suas formas & virtutes per quas agunt) alioquin, si nullum prædictorũ requiratur, potest fingi q quilibet agar in virtute cuiuslibet coniuẽti sibi. Calor autẽ non recipit a forma ignis motionẽ vel virtutẽ aliquam, quia de illa virtute cum esset accidens quæreretur sicut de calore, & procederet in infinitum: ergo calor in virtute formæ substantialis nihil agit, sed ipsa forma substantialis generatilis inducit formã substantialem generi: & sic patet minor: sequitur ergo conclusio. Sed cõtra rationẽ istã instatur dupliciter.

11 Primum, quia falsum est quod forma substantialis generantis sit immediatum principium inducens formam substantialem in materia generi. Secundum est, quia non est simile quoad adducitur pro simili de nutritione & generatione. Primum patet per Philosophũ lib. de sensu & sensato, ignis & terra & quocunq; aliud secundũ illud quod est essentialiter non est naturam agere vel pati, sed secundum q habent contrarietates secundum formas accidentales: ergo secundum illas solum agunt & patiuntur, & non secundum formas substantiales.

12 Secundum patet, quia ad perfectiorem actum cõcurrunt plura principia, sed nutritio est perfectior generatione in rebus animatis, quia actus proprius animatorum perfectior est actu qui est communis animatis & inanimatis. Et ideo dato q sola forma substantialis sufficeret ad immediatẽ introducendum formam substantialem in generatione animatorum: non oportet tamen quod sufficiat ad introducendum formam substantialem in nutritione, sed requiritur aliquid principium superadditum quod vocamus potentiam nutritiuam.

13 Ad rationem autẽ respondet quidã sic. Cum enim dicitur q calor aut introducit formã substantialem in virtute propria aut virtute formæ substantialis dicunt q in virtute formæ substantialis, non quidem recipiendo à forma substantiali motionem aliquam aut virtutẽ. Sed forma substantialis & calor cõcurrunt vt vnus perfectus agens ad causandũ talem effectũ: ita q nullum eorũ sufficeret secundum se: sicut durities & actus concurrunt in cultello ad hoc q possit scindere non tanquam duo principia, sed tanquam vnus perfectus vel supplementis vicem vnus perfectus, & tamen quia actus supponit duritiẽ, dicitur in virtute eius agere vel scindere, quia per se non sufficeret. Similiter quãuis calor & substantialis forma sint vnus perfectus agens, quia tamẽ calor supponit formã substantialem & non econuerso, ideo calor dicitur agere in virtute formæ substantialis, quia sine ea non ageret. Forma autem substantialis non dicitur agere in virtute caloris, quamuis sine calore non

Hoc principium est Tho. cõtra gen. 3. libro 2. cap. 7. 0.

Cap. 4.

ageret, quia non supponit calorem sicut nec durities acutiem.

14 Hac autem non impeditur prior ratione. Primum non, quia pro tanto philosophus dicit quod ignis secundum quod ignis non agit, quia eius prima actio in transmutando materia non potest esse per formam substantialem, sed est necessario per aliquam qualitate: qualitates enim (& potissime primis) cooperit primo se expellere circa idem subiectum propter eam perfectam contrarietatem, non intendit tamen propter hoc subtrahere omnem actionem a forma substantiali presupposita actione qualitate. Nec isti concludunt cum dicant formam substantialem generatis esse partialem causam introductionis formae substantialis geniti, quamvis non totaliter, de quo an verum sit statim dicitur.

15 Quod autem secundo dicitur quod ad nutritionem plura principia concurrunt quam ad generationem est nutritio sit perfectior actus quam generatio. Dicitur est quod non oportet, quia ad perfectiorem actum sufficit perfectius principium, essentia autem animae perfectior est formis inanimatorum, propter quod si formae substantiales inanimatorum sint sufficientia principia generationis, per eandem rationem essentia animae cum sit perfectior potest esse sufficientes principium generationis & nutritionis, dato quod nutritio esset perfectior actus quam generatio inanimatorum, quavis propter rationes eorum non oportet hoc dicere, quia non omne quod est proprium animatorum est perfectius omni eo quod conuenit inanimatis, alioquin aliqua perfectio- nes accidentales quae sunt animatorum propriae, essent perfectiores formis substantiis inanimatorum: quoniam non est verum.

16 Responso etiam quae datur ad rationem prius positam concedit quod forma substantialis est immediatum principium generationis, non quidem totale, sed partiale, quemadmodum durities & acuties concurrunt in cutello ad hoc ut possit fendere: quod sit immediatum principium parvo verum esse, sed quod non sit totale principium, sed partiale videtur quod sit irrationabile.

17 Primo, quia principium actus produciens effectum sibi totaliter adaequatum non potest simul coocurrere cum alio principio ad producendum immediate alium effectum, & maxime superexcedentem, quia primus effectus non esset adaequatus, sed in generatione ignis calor ignis producit effectum totalem sibi adaequatum (sed calorem simiis specie & aequalum virtute) ergo non conuenit cum forma substantiali tanquam partiale coagens ad productionem formae substantialis.

18 Secundo, quia illud quod est principium actuum alicuius effectus non excedentis ipsum virtute vel specie, videtur esse principium effectuum totale. Vnde enim hinc eratur esse partiale cum talis effectus non excedat speciem principij, nec virtutem? non apparet, sed forma substantialis ignis generantis coeditur ab istis esse principium immediate productuum formae substantialis ignis geniti quae non excedit ea specie nec virtute: ergo ipsa est totale principium productuum & non partiale: alioquin posset dici quod calor ignis generantis non esset totale principium caloris ignis geniti, sed calor cum forma substantiali, sicut dicitur quod forma substantialis non est totale principium alterius formae substantialis, sed forma substantialis cum calore, videtur enim par ratio utrobique: patet ergo quod forma substantialis generantis in omnibus tam animatis quam inanimatis est immediatum principium generationis sui introductionis formae substantialis in materia, quamvis presupponat alterationem prauiam: & inanimatis est immediatum principium conuersionis alimenti in substantiam nutriti. Et cum tale principium vocemus potentiam nutritiuam ac generatiua: sequitur quod potentia animae nutritiuam & generatiua sunt idem quod essentia animae, nec obstat quo nuerit & generare sunt plures actus, quia cum sint subordinati possunt esse ab eodem principio.

19 Potentia autem augmentatiua absolute sumpta non oportet quod sit potentia animae. Nam augmentum prout dicitur solum deductione de minori quantitate ad maiorem conuenit inanimatis, ut patet de rarefactione aeris quae fit per solam virtutem caloris, & non per aliquam virtutem animae, & talis potentia augmentatiua actiua non oportet quod sit in eo quod augetur, ut patet in exemplo dicto de aere. In rebus autem animatis potentia augmentatiua prout ad animam pertinet eadem est cum potentia nutritiua, & est solum in eo quod augetur, quia virtus animae ut conuertit alimentum ad restaurandum deperditum nutriti, ut autem plus conuertit quam sufficiat ad restaurandum deperditum auget. Cum ergo eadem sit virtus animae quae conuertit de nutrimento plus vel minus, patet quod eadem virtus animae est augmentatiua & nutritiua. Aduertendum tamen est quod siue conuertatur de nutrimento quantum sufficit, siue plus anima vratur calore, quia ante conuersionem nutriti calor ipsum decoquit (ut habetur 2. de anima) quo facto virtus animae conuertit ipsum in substantiam animalis, post conuersionem autem saltem ordine naturae, quando plus conuertitur quam sufficiat ad restaurandum deperditum calor totum extendit, & sic augmentum absque rarefactione,

quod non fit absque additione materiae, sicut fit augmentum aeris, vtraque ergo operatio videlicet decoctio alimenti conuertendi & extensio nutriti fit praecipue per calorem, cum terminus vtriusque actionis sit sola forma accidentalis qualitas vel quantitas qui non excedit virtutem caloris, sed conuersio alimenti in substantiam animalis pro nutritione & augmento sit solummodo virtute animae quae non differt ab eius essentia ut probatum fuit prius, & sic patet quod potentia vegetatiua quae sunt nutritiua & augmentatiua & generatiua sunt idem realiter quod essentia animae, quavis actio caloris conuenit nutriti, augeri & generari.

20 Nunc videndum est de potentia sensitiva an sint idem cum essentia animae vel dicantur aliquid absolutum additum super eam. Circa quod notandum est, quod potentia sensitiva est exterioris quam interiores se habent ad actus suos passiuos passiones quae est receptio: non quidem ipsae solae, sed compositum ex ipsis & suis organis, vtriusque autem se habeant ad suos actus aliquo modo actiue satis dubium est, de quo forte alius inquiretur, sed nunc procedemus ex eo quod certum est. Et primo ostenditur quod vnaquaeque substantia actu subiecta accidentibus est immediata potentia receptiua aliorum suorum accidentium. Et secundo inquiretur an actus sentiendi insint animae vel toti composito immediate vel mediatis potentia realiter differencibus ab anima.

21 Primum patet sic, aut essentia animae vel totius conuenit est immediata receptiua aliorum suorum accidentium, aut mediante aliquo accidente. Si immediate haberetur propositum videlicet quod essentia animae vel totius conuenit est immediata potentia receptiua alicuius accidentis. Si non scilicet mediante aliquo accidente. Contra quia illud accidens cum sit receptiuum in substantia, aut est receptiuum immediate vel mediate. Si immediate haberetur intentum, si mediate alio accidente, quaram de illo, ut prius & proceditur in infinitum, vel dabitur aliquid accidens quod immediate recipitur in substantia respectu cuius substantia fecerit seipsum est immediata potentia receptiua.

22 Quamvis ad fecerit, videlicet vtriusque sentiendi insint animae vel toti conuenit immediate vel mediate aliquo, inquirendum est & quid sit illud medium. Quod non insint animae immediate, patet, sed mediatis dispositionibus corporalis organorum, sicut videre mediate corporali dispositione oculi, & audire mediate dispositione auris, & sic de aliis, & istae dispositiones sunt accidentales superadditae toti composito substantiali: necessitas autem huius est, quia si actus sentiendi haberent pro immediate susceptiuo solum compositum ex materia & forma substantiali quod est anima, cum istud ut sic vniuersimter se habeat fecerit omnes partes corporis, sequeretur quod quilibet actus sentiendi posset recipi in qualibet parte corporis seu conuenit, & sic videre possemus per aurem & audire per oculum, quod est falsum, propter quod actus sentiendi sicut sunt diuersi, sic requirunt in toto conuenit substantiali quod est vniuersimter diuersas dispositiones accidentales quibus mediatis recipiuntur in diuersis partibus seu organis.

23 Et illud nullus negat, sed per hoc nodum habemus quod potentia animae sicut alique formae absolute superadditae essentiae animae, quia praedictae dispositiones corporales diuersorum organorum videtur posse esse praecipue vel saltem magis ex determinata comixtione qualitarum elementalium quam ex parte animae, potentia autem animae magis se tenet ex parte animae quam ex parte corporis vel qualitarum elementalium, propter quod praedictae dispositiones organorum non videntur posse vocari proprie potentiae animae. Et ideo adhuc restat inquirendum si actus sentiendi requiratur ex parte animae praeter praedictas dispositiones organorum aliqua formam quae proprio posset dici potentia animae.

24 Et circa hoc duo sunt modi dicendi, vnus est quod potentia animae non dicuntur aliquid absolutum additum super essentiam animae. Principales autem rationes huius opinionis tactae sunt in arguendo ad quaestionem. Declarant autem hanc positionem per modum istum. Supponunt primo quod forma substantialis potest esse immediatum principium alicuius operationis. Tenent enim primam opinionem quae posita fuit de potentia vegetatiua. Secundo supponunt quod quanto forma est eleuatiore tanto potentia est eleuatiore. Et hoc quia potentia correpta dicitur forma. Tertio supponunt quod ea quae sunt diuisa in inferioribus possunt esse vnica in superioribus. Videmus enim quod in generatione animarum vegetatiua tanquam infima dat solum vnicum esse, scilicet vegetatiuum, sensitiuum autem tanquam perfectior dat duplex esse vitae, sed vnice scilicet vegetatiuum & esse sensitiuum quae sunt vnica esse in animali sicut anima sensitiuam & vegetatiua sunt vna essentia, intellectiua vero tanquam perfectissima dat triplex esse vitae vnice, tamen scilicet esse vegetatiuum sensitiuum & intellectiuum per eandem rationem.

25 His suppositis concludunt suum propositum sic. Si essentia animae realiter differt a suis potentis, hoc est aut quia non potest esse immediatum principium alicuius operationis, aut quia non potest esse immediatum principium operationum.

Primum

Primum est exclusum per primam suppositionem. Secundum excluditur per secundam & tertiam suppositiones. Sic, quanto aliqua forma est eleuatiore, tanto potentia eius eleuatiore est, ut dicitur secundum suppositum. Sed forma quae est eleuatiore, ut forma sensitiuam & intellectiuam vnica existens dat immediate plura esse, ut patet ex tertia suppositione. Ergo potentia talis forma vnica existens & vnica cum essentia potest ad plures operationes se extendere & immediate. Cum ergo frustra & sine ratione ponantur plura vbi vnus sufficit, & essentia animae potest esse immediatum principium operationis non vnus tantum sed plurius, frustra ut videtur adderentur potentiae ad essentiam animae.

26 Quicquid sit de conclusione, ratio tamen ista non placet, quia cum dicitur quod forma perfectior vnica existens dat plura esse immediate, ergo potentia talis forma vnica existens & vnica cum essentia potest immediate principiari plures actus. Cõstat quod non est simile quia illa plura esse quae dat forma perfectior non sunt plura realiter, sed vnica tantum includens virtute perfectiones plurius, sed actus aia sunt plures realiter & quaedam eorum nulli ordine habentis adiuuati, & ideo non possunt immediate causari ab vna natura realiter. Alius modus dicitur est quod potentia sensitiva differt realiter ab essentia animae.

27 RATIONES autem huius opinionis praeter eas quae tactae sunt in argumento ad quaestionem sunt multae quarum quaedam sunt parui ponderis & illae ponuntur & ostenduntur defectus earum. Deinde ponuntur pro eadem conclusione quaedam aliae rationes probabiliores.

28 Prima sunt tres. Prima talis est. In quibus vnusque proximum principium operationis est de genere substantiae, oportet quod operatio sit substantia, quia effectus proximi & immediati oportet proportionari suae causae, sed in solo Deo operatio est substantia. In omnibus autem aliis operatio est accidens, ergo solus Deus est qui non agit per potentiam media differenciam a sua essentia. Alia autem agit per potentiam quae est accidens, & sic essentia animae quae est substantia non est sua potentia cum illa sit accidens.

29 Secunda talis est, quia cum potentia & actus diuidant ens & quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referantur potentia & actus, & ideo si actus non est in genere substantiae, potentia quae ad illi actum ordinatur non potest esse in genere substantiae, operatio autem est in genere substantiae sed in solo Deo eius operatio est eius essentia, vnde Dei potentia quae est principium operationis est ipsa Dei essentia, quod non potest esse verum nec in anima nec in parte creatura.

30 Tertia talis est, quia anima secundum suam substantiam est actus. Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum principium operationis semper habens animam actum, haberet opera vitae sicut semper habens animam actum, esse viuum non enim inquantum est forma est actus ordinatus ad vltiorem actum, sed est vltimus terminus generationis. vnde quod sit in potentia ad hunc vel ad alium actum hoc non competit ei actus non est in genere substantiae inquantum est forma, sed secundum suam potentiam, & sic ipsa anima secundum quod subest sic potentia dicitur actus primus ordinatus ad actum secundum. Inuenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vitae, vnde & in diffinitione animae dicitur quod est actus corporis potentia vitam habentis, quae tamen potentia non obicit animam. Relinquitur ergo quod essentia animae non est eius potentia: nihil enim est in potentia secundum actum inquantum est actus.

31 HÆC AVTEM opinio quamvis communius teneatur quae prima, rationes tamen adductae pro ea sunt defectuosae valde, quod patet discurrendo per singulas. Cum enim primo dicitur quod in quibus vnusque principium operationis proximum est de genere substantiae, oportet quod operatio sit substantia, quia causa & effectus proximi & immediati proportionantur, hic est multiplex defectus. vnus quia hic accipitur operatio probatione intra manet: ut siur cognoscere, appetere, de quibus solum & earum principium seu causas proximi & immediatis nunc agitur, propter quod illud quod inducitur de tali operatione diuina non est ad propositum. Ipsa enim non est substantia propter hoc quod principium eius sit substantia, quia nec causam habet nec principium.

32 Sed hoc omisso videamus de veritate maioris propositionis in se. Cum enim sit duplex principium actuum est, scilicet & passiuum. Si intelligatur de passiuo principio falsa est, necesse enim est quod substantia sit principium immediate inceptiuum alicuius accidentis ut prius probatum est, & ideo si operatio est accidens, non sequitur ex hoc quod proximum suum principium passiuum & receptiuum sit accidens, nec propter hoc deficit proportio inter talem causam & talem effectum, immo in hoc est proportio receptiuum & receptiuum quod receptibile sit inherens quod cooperit accidens, & receptiuum sit per se stans quod competit substantiae.

33 Si autem prima maior propositio intelligatur de principio actiuo tunc non est ad propositum. Si ponatur quod potentia sen-

sitiua non se habeat ad actum sentiendi actiue, sed solum passiuo sicut communius ponitur. Sed dato quod se haberet actiue ad hunc illa maior esset falsa, quia lux solis est ab aliquo effectiue, & non ab alio corpore quod a sole lucente secundum philosophos omnes, quia sol inter corpora lucentia lumen inluit aliis & non recipit, ideo lux solis vel est effectiue a substantia solis, vel a date substantia. Et quicquid horum detur, semper habetur quod lux solis quae semper est vere accidens sit a substantia tanquam a principio actiuo. Et pari ratione non oportet quod si principium actiuum operationis sit substantia quod operatio sit substantia, nec istud est contra proportionem causae & effectus, quia effectus aequiuocus non aequatur suae causae, sed deficit ab ea. Et ideo quavis contra praedictam proportionem esset si effectus esset substantia, & causa eius praecisa esset accidens, quia tunc effectus excederet suam causam, tamen non sic est si causa productiua sit substantia & effectus productus sit accidens, omnes enim doctores concedunt quod Deus qui agit per substantiam suam producit immediate gratiam quae est accidens, non obstante ergo quod operatio sentiendi sit accidens principium productiuum eius quod vocamus potentiam potest esse substantia.

34 Adhuc sic oporteret operationem esse substantiam quod principium eius est substantia, hoc esset solummodo verum de principio totali & praeciso, & non de principio partiali, potentia autem sensitiva non est totale principium sentiendi, sed partiale, cooccurrit enim cum ea obiectum & species seu aliqua impressio obiecti quorum vtrique est accidens, propter quod non oportet si potentia sit substantia quod operatio sit substantia, sed potest esse accidens cum in principio eius totali includatur accidens, & sic patet quod prima ratio multipliciter deficit.

35 Secunda etiam ratio procedit in aequiuoco de potentia & actiuo. Potentia enim & actus qui diuidunt ens & quodlibet genus entis, & potentia & actus de quibus nunc loquimur aequiuoce dicuntur. Cum enim dicimus ens & quodlibet genus entis diuidi per actum & potentiam non importatur aliquid realiter aliud per vnum quam per aliud, sed importatur idem sibi alio modo essendi, sicut dicimus hominem in actu & hominem in potentia, albedinem in actu & albedinem in potentia, & sic de rebus aliorum generum, & sic actus & potentia sunt in eodem predicamento & in eodem genere proximo, nec non in eadem specie, sicut homo in actu & homo in potentia sunt in predicamento substantiae, & albedo in actu & albedo in potentia sunt in predicamento qualitate, & sic de aliis. Potentia autem de qua nunc loquimur est principium actiuum vel passiuum, & actus est operatio producta vel recepta. Et hoc modo potentia & actus non diuidunt ens, nec quodlibet genus entis. Non enim omne ens est operatio vel immediatum principium operationis etiam secundum istos, dicunt enim quod in creaturis substantia nec est operatio, nec immediatum principium operationis. Et per eandem rationem non oportet quod sint in eodem predicamento, quia pari ratione essent in eodem genere proximo & in eadem specie, quod nullus ponit.

36 Tertia ratio aequae parum concludit & seipsum impedit. Non enim sequitur quod si essentia animae sit immediatum principium operandi quod animal semper sit actu operans, sicut semper est actu viuens quando habet animam, quia anima est for male principium quo animal est viuum, sicut albedo est formale principium quo corpus est album. Et ideo sicut impossibile est corpus habere albedinem & non esse album, quia idem sunt, sic impossibile est animal habere animam & non esse animatum seu viuum, quia idem sunt, sed potentia animae, dato quod sit eadem cum essentia non est hoc modo formale principium operandi, quod habere ipsam sit esse operans, sed est vel solum principium passiuum, vel si sit aliquo modo principium actiuum non est totale sed partiale, ut dictum est. Illud enim quod est principium operationis solummodo passiuum non ponit operationem nisi concurrat principium actiuum sufficiens & totale: propter quod essentia animae dato quod sit idipsum quod potentia sua non necessario reddit suum subiectum actu & semper operans, sed reddit ipsum semper actu viuum. Nec obstat quod anima per essentiam suam est actus, quia illud quod est actus & forma respectu vnus est potentia actiua vel passiuam respectu alterius, sicut quantitas quae est actus & forma, saltem accidentalis corporis est potentia receptiua coloris, & calor qui est forma ignis est potentia productiua alterius, immo ratio seipsum impedit, quia si potentia sit aliquid absolutum additum essentiae animae, illud erit forma quaedam & quidam actus per essentiam suam sicut anima. Et ideo qua ratione anima non potest esse potentia, quia est actus per essentiam, & quia poneret subiectum suum semper sub actu operandi, eadem ratione, nec illud additum posset esse potentia, quia est actus per essentiam suam, & pari ratione poneret subiectum suum semper sub actu operandi si illa ratio valeret aliquid.

c 5

37. Alia autem rationes sunt pro eadem conclusione, que videntur mihi probabiliores, quarum prima sumitur ex natura actuum, sic accidentia quorum esse consistit in fieri vel saltem in continua habitudine ad agens, & que circa subiectum variabilia non insunt subiecto nisi mediantibus accidentibus quorum esse non requiritur continuam habitudinem ad agens & que sunt circa subiectum invariabilia. Sed actus anime puta intelligere & sentire sunt quasi in fieri. Requirit enim continuam habitudinem ad agens puta ad obiectum. Sunt etiam variabiles circa animam. Non enim semper intelligimus aut sentimus, ergo tales actus non insunt nobis nisi mediantibus quibusdam accidentibus quorum esse non est in fieri, nec in continua habitudine ad agens, que etiam sunt circa animam invariabilia tanquam habentia esse ratum & firmum in subiecto. Tale autem accidens quod presupponitur ad actum, vocamus potentiam, ergo potentia est aliquid adiectum essentie anime realiter ab ipsa differens, maior declaratur, accidentia enim que habet esse debile in subiecto ita que requirunt continuam presentiam agens, sicut lumen in aere, & omnia accidentia quorum esse est in fieri, sicut dealbatio, vel augmentatio & huiusmodi non habent esse in subiecto nisi presupposito quodam alio accidente quod habet esse ratum & firmum in subiecto, lumen enim presupponit in aere diaphaneitatem, motus localis presupponit quantitatem, motus alterationis aliquam quantitatem, & de omnibus talibus sic, & sic patet maior, minor declarata est, quare, &c.

38. Secundo probatur idem ex diversitate actuum sic, illud que de se non dicit ordinem ad actum, sed est indifferens ad diversos actus, oportet que per aliquid determinetur ad quolibet eorum si aliquem debet producere. Sed essentia anime de se non dicit aliquem ordinem ad actum hunc vel illum, sed est indifferens ad quemlibet illorum. Alioquin cum essentia anime sit una & actus sint plures & realiter diversi, vnum & idem & secundum idem esset simul determinatum ad plura realiter diversa quod est inconueniens, ergo oportet quod essentia anime determinetur per aliquid ad hunc actum vel illum. Illud autem quod essentia determinatur ad actum vocamus potentiam, ergo potentia est aliquid adiectum super essentiam.

39. Et si dicatur quod illud adiectum est solus respectus, & non aliquid absolutum, contra respectus & habitudo nunquam est causa determinationis, sed potius determinatus respectus sequitur & causatur a principio determinationis, verbi gratia ignis non est determinatus ad calefaciendum per hoc que habet talem habitudinem vel respectum, sed calor determinat ignem ad calefaciendum, & per calorem habet determinatum respectum, & hoc rationabiliter. Sicut enim respectus supponit fundamentum ex quo oritur, sic determinatus respectus determinatum fundamētum, ergo determinatio anime ad hunc actum vel illum non est per solum respectum, sed fit necessario per aliquid absolutum quod est innatum principium actus. Et illud dicimus potentiam. Et ista ratio videtur procedere supposito que actus anime sint ab anima effectiue, sicut prima procedit ex hoc que sunt in anima subiectiue.

40. Tertio probatur idem ex communi dicto quod etiam habetur ex doctrina Aristotelis in pluribus locis libri de anima, scilicet que potentiarum anime quedam sunt organice que videntur corpore ut organo, sicut omnes potentie sensitiue, visus oculo, auditus aure, & sic de ceteris, quedam vero non sunt organice quia non videntur corpore ut organo, licet indigeant corpore ut subiecto, ut intellectus & voluntas. Et hoc sic arguitur: illa potentie que equaliter perficiunt corpus non possunt distinguere secundum organici & non organici. Sed si potentie anime non differant realiter ab anima, & re absoluta, tunc omnes equaliter perficiunt corpus vel indigent corpore, ergo inter potentias anime non esset distinguere quod quedam essent organice & quedam non organice quod est contra philosophum, & contra commune dictum. maior de se patet, minor declaratur. Essentia enim anime secundum se equaliter perficit totum corpus & qualibet partem corporis. Respectus autem nihil perficit nisi ratione sui fundamenti. Si ergo potentie non dicant nisi essentiam anime cum respectu, sequitur quod omnes equaliter perficiant corpus, & hoc fuit minor.

41. Quarto patet idem ex separatione potentie ab essentia, vel econuerso, sit illa non sunt idem, quorum vnum manet altero corrupto, sed essentia anime manet corrupta potentia, ergo & c. maior patet, sed minor probatur. Homo enim qui vivit per animam viuens efficitur cecus, hoc autem est vel per solam privationem actus videndi, vel per privationem principij visui. Primum non potest dici, quia dormiens diceretur cecus, quod non est verum, ergo oportet dicere secundum scilicet que homo sit cecus per privationem principij visui, sed principium videndi non est solus respectus qui nihil principiat aut determinat, ergo preter animam que manet in ceco est aliquid absolutum quod est principium videndi, & quod per cecitatem corrumpitur, & hoc fuit minor, sequitur ergo conclusio, scilicet quod potentie anime dicunt aliquid absolutum adiectum essentie anime.

42. De potentia autem intellectiva videtur idem esse, potestime propter primam & tertiam rationem que aequo concludunt de potentia intellectiva quod differat realiter ab essentia anime sicut potentia sensitiua.

43. AD RATIONES in oppositum. Ad primam dicendum quod non est simile de partibus vestigiij & de partibus imaginis, quia partes vestigiij attenduntur secundum ea que sunt communia toti enti creato. Et ideo non dicitur aliquid adiectum, sicut nec ens, partes autem imaginis attenduntur secundum ea que sunt propria intellectuali nature. Et talia possunt super fundamentum aliquid reale addere.

44. Ad secundam dicendum est que essentia anime est intellectiva & sensitiua per se, nec propter hoc sequitur que ipsa sine addito possit in actu sentiendi vel intelligendi, quia dicitur intellectiva & sensitiua per se ex eo que de natura sua habet per se ordinem ad tales actus, non oportet tamen que immediatum.

45. Ad tertiam dicendum que forma, que est principium alicuius actus transiens in materia exteriori, forte si separatim ageret sicut calor si separaretur calefaceret, sed forma que est principium actus manentis in se & quam recipit si separaretur non reciperet talem actum. Verbi gratia diaphaneitas aeris est immediata ratio recipiendi lumen. Et tamen si separaretur abque quantitate, non posset lumen recipere, & similiter potest esse de potentia intellectiva respectu actus intelligendi.

46. Ad quartam dicendum que materia est sua potentia respectu eius quod primo recipit, scilicet respectu forme substantialis. Similiter anima per suam essentiam est potentia receptiva eorum que primo insunt sibi, ut sunt potentie, sed sicut materia non est sua potentia respectu formam accidentalem, sed eas recipit mediante forma substantiali. Sic anima non est sua potentia respectu actu intelligendi & sentiendi, sed recipit tales actus mediantibus potentis supradictis, scilicet intellectu & sensu, quod dicitur de forma accidentali que simplex est sua potentia, non est simile de ipsa & de substantiali, quia per substantialem constituitur supposito cuius est esse & agere. Et primum quidem habet a forma substantiali, sed secundum ea forma accidentali que est potentia per quam agit, sicut forma substantialis est primus actus per quem existit, vel concedatur quod respectu aliquorum actuum ad quas anima se habet actiue essentia anime idem quod potentia sicut dictum fuit de potentis negatiuis.

QVAESTIO QVARTA.
Vtrum memoria & intelligentia sint
vna potentia an diuersae.

Thom. 1. p. q. 79. ar. 7.

ROSTEA queritur de partibus imaginis qualiter se habeat inter se. Et primo de memoria & intelligentia vtrum sint vna potentia an diuersae. Secundum de intellectu & voluntate. Tertio queritur de intellectu agere vtrum sit aliquid anime nostrae. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quod memoria & intelligentia sint potentie diuersae, quia intelligentia oritur ex memoria secundum Augustinum, sed nihil oritur a seipso, ergo memoria & intelligentia realiter sunt diuersae.

2. Item imago attenditur secundum tres potentias anime, que sunt memoria, intelligentia & voluntas, secundum eundem Augustinum. 10. de trinitate. Sed non essent tres nisi memoria realiter differret ab intelligentia, ergo &c.

3. IN CONTRARIUM est, quia respectu eiusdem actus est eadem potentia, sed eundem actum quem Augustinus attribuit memorie scilicet tenere species. Philosophus 3. de anima attribuit intellectui possibilem, dicens quod anima est locus specierum non tota sed intellectus, quare videtur eadem esse potentia memoria & intellectus seu intelligentia.

4. RESPONSI O, circa questionem istam est duplex modus dicendi in generali. Primum est que memoria prout est pars imaginis nominat potentiam realiter ab intellectu & voluntate distinctam, quia quidem potentia dicunt esse intellectum agentem.

5. Duplex autem motum habent. Primum est que que cunque attribuitur memorie conueniunt intellectui agenti. Duo enim conueniunt memorie que est pars imaginis. Primum est quod continet species. Secundum est quod ea gignitur vel oritur intelligentia. Primum conuenit intellectui agenti. Continet enim virtualiter omnes species intelligibiles, est enim illud quod est omnia facere ut dicitur 3. de anima. Item secundum ei conuenit, quia intellectus agens est qui causat velle quod est motum intellectus. Et ideo secundum istos Augustinum memorie vocauit intellectum agentem. Addunt etiam que hoc modo expressius habetur ratio imaginis. Si dicatur que intellectus agens tenet locum memorie, quare ratio paritatis & gignit verissime intellectui agenti, ipse enim format verbum quod est notitia genita. Secun-

6. Secundum motum est, quia imago trinitatis querenda est in suprema parte anime secundum Augustinum, intellectus autem agens est aliquid simpliciter superius inter partes anime & ideo inconueniens est ipsum secludere ab imagine, secluderet autem nisi teneret locum memorie, ergo &c.

7. Istud autem videtur valde extortum, scilicet quod intellectus agens vocetur memoria, & applicationes extortae, quia licet vtraque, scilicet memoria & intellectus agens contineat species aequo, tamen quia intellectus agens continet solum virtualiter & effectiue, memoria autem continet eas formaliter & se habet ad eas subiectiue, propter quod licet pertinere vtriusque dicatur, nomen tamen vnius transfertur ad alterum aequo, quomodo facile est nomen vnius alteri imponere.

8. Item imago non solum ponitur quantum ad has potentias in homine sed in angelo. In angelo autem non ponimus intellectum agentem qui teneat locum memorie, ergo nec in homine.

9. Secundum etiam motum non valet quia nondum est certum que intellectus agens inter partes anime teneat superius locum vel aliquem locum. Nec Augustinus vnquam fecit de eo mentionem nec sub isto nomine nec sub alio, quia vt apparet in pluribus locis de Trinitate ipse non posuit in superiori parte anime (quam mentem vocat) nisi memoriam intelligentiam & voluntatem, per quorum nullam vnquam intellexit intellectum agentem.

10. Alius modus dicendi est que memoria & intelligentia sunt realiter vna & eadem natura absoluta sub diuersis officiis & actibus qui sunt tenere species vel habitudinem cognoscere, & vt species & actualiter cognoscere, quod patet quia eiusdem potentia est habere habitum & vt habitum & non alterius, eiusdem ergo altere potentie est habere speciem vel habitum, licet cognoscere & vt specie seu actualiter cognoscere, sed primum pertinet ad memoriam, secundum vero ad intelligentiam, ergo memoria & intelligentia sunt vna natura & vna potentia quoad illud quod absolute dicunt. Quod autem haec diuersitas actuum vel officiorum sufficiat ad diuersitatem partium intellectus declaratur sic, secundum potentias vt sunt sub actibus attenditur imago maxime & non secundum potentias nudas, nisi secundum quid & imperfecte. Sed esto quod sit vna natura cuius sunt duo officia vel actus, ipsa tamen habet duos respectus subordinatos secundum ordinem & originem actuum. Pluralitas autem respectu ordinatorum in eadem natura maxime representat diuinam trinitatem in qua est vna natura absoluta sub respectibus originis. Et ideo talis pluralitas respectiue sufficit ad pluralitatem partium imaginis. Sic ergo patet quod memoria & intelligentia sunt vna natura absoluta que dicitur memoria vt tenens speciem vel habens habitum, & dicitur intelligentia vt est eliciens actum.

11. AD PRIMVM argumentum dicitur que a memoria oritur intelligentia secundum id que sunt vna natura, sed secundum actus a quibus denominatur quorum vnus ex necessitate supponit alterum sicut actus intelligere supponit habitualiter intelligere, vel habere speciem secundum illos qui ponunt speciem in intellectu, ad aliud patet solutio ex iam dictis.

QVAESTIO QVARTA.
Vtrum intellectus & voluntas
sint eadem potentia.

Thom. 1. p. q. 79. ar. 7.

AD SECUNDVM sic proceditur. Et videtur que intellectus & voluntas sint eadem potentia. Primo sic, illa potentie sunt vna & eadem, quarum vnus & idem est obiectum, sed intellectus & voluntas est vnus & idem obiectum, ergo intellectus & voluntas sunt vna & eadem potentia. maior videtur manifesta, quia potentie distinguuntur secundum distinctionem obiectorum. minor probatur, quia illud idem quod apprehendit intellectus, hoc vult voluntas & non aliud, ergo in idem subiectum fertur vtrumque. Et si dicatur quod idem est obiectum voluntatis & intellectus, sed sub alia ratione, quia est obiectum voluntatis sub ratione boni intellectus autem sub ratione entis vel veri, que diuersitas rationis in obiecto sufficienter arguit diuersitatem reale in potentis. Idem enim lac est obiectum visus in quantum album, & gustus in quantum dulce. Et similiter videtur in proposito esse. Contra rationes obiectorum per quas diuersificantur potentie sunt rationes reales quas distinctiones indicant nec vna includit aliam, & non sunt rationes nominum tantum sicut patet in exemplo posito de albedine & de dulcedine lactis, differunt enim realiter nec vna includit alteram. Rationes autem quas format intellectus ex diuersis habitudinibus rerum sunt rationes nominum, eo que secundum ipsas eadem rei imponuntur diuersa nomina. Et ista non diuersificantur per potentias, quia cum possint esse quasi infinitae saltem nobis indeterminatae sunt, sequeretur quod essent

quasi infinitae potentiae, vel saltem nobis indeterminatae, quod videtur falsum. Rationes autem boni, entis & veri sunt rationes nominum tantum. In re enim idem est entitas, bonitas & veritas, sed intellectus apprehendens eandem rem secundum se vel in comparatione ad intellectum aut ad aliam rem imponit ei diuersa nomina scilicet entis, veri & boni, ergo cum istae sint diuersae rationes nominum tantum non possunt arguere diuersitatem potentiarum. Item appetitus sensitiuus non differat a potentia sensitiua, ergo nec appetitus intellectiuis qui est voluntas differat ab intellectu, consequentia patet per simile, probatio antecedentis, quia si appetitus sensitiuus differret a sensu cum non differat ab eo quo ad subiectum, sed sint in eodem subiecto, vt patet in libro de Anima, sequeretur quod essent appetitus sensitiui quot sunt potentie sensitiuae, quia ad solam apprehensionem cuiuslibet potentie sensitiuae sequetur propria delectatio vel tristitia que sunt actus appetitus hoc autem non dicimus, ergo &c. Item delectatio est actus appetitus, sed omnis potentia cognitiua delectatur in actu & obiecto sibi conuenienti, ergo omnis potentia cognitiua est essentialiter appetitus.

4. IN CONTRARIUM est philosophus secundo de Anima, qui distinguit appetitum contra sensum, & intellectum, in hoc manifeste innuens appetitum sensitiuum esse aliam potentiam a sensu, & intellectum (que dicitur voluntas esse) aliam potentiam ab intellectu.

5. RESPONSI O, omnes communiter dicunt quod voluntas est alia potentia ab intellectu, quomodo autem sit alia est duplex modus dicendi. Vnus est quod intellectus & voluntas differunt realiter non solum respectibus, sed absolute, cuius ratio est duplex.

6. Prima est que potentia dicit principium actus, sed solus respectus non potest actum principiare, ergo que sunt principia diuersorum actuum non differunt solum secundum respectum, sed per aliquid absolutum. Intellectus autem & voluntas sunt principia diuersorum actuum qui sunt intelligere & velle, ergo &c.

7. Secunda est quia si sola diuersitas respectuum sufficeret ad diuersitatem potentiarum tunc sicut intellectus & voluntas sunt duae potentie propter duos respectus ad duos actus, ita memoria & intelligentia essent duae potentie propter duos respectus ad duos actus, qui sunt habere speciem, & intelligere.

8. Hoc autem non dicimus, ergo &c. Alius modus dicendi est qui videtur mihi probabilior que vna res absoluta siue essentia anime, siue aliquid adiectum essentie, vt verius credo, est intellectus & voluntas habens rationem duarum potentiarum propter hoc que est principium duorum actuum subordinatorum qui sunt intelligere & velle. Ita que intellectus & voluntas in nullo absoluto differunt, sed solum per respectum ad diuersos actus.

9. Confirmatur autem haec opinio rationibus & auctoritatibus. Prima ratio talis est, nos distinguimus quodam appetitum naturalem qui non sequitur aliquam cognitionem, & animalem qui sequitur cognitionem comprehendendo sub animali appetitum sensitiuum & intellectum. Ex hoc sic arguitur, appetitus naturalis non differat per essentiam a natura quae sequitur sicut appetitus materiae non differat a materia, & appetitus grauitatis non differat a grauitate, ergo appetitus animalis siue sensitiuus siue intellectiuis qui dicitur voluntas, non differat naturaliter a potentia cognitiua, quam sequitur, antecedens patet, consequentia vero tenet per simile.

10. Ad hoc respondetur quod non est simile de appetitu naturali & de appetitu cognitiuo, quia ad perfectiorem actum plura requiruntur quam ad imperfectiorem. Et quia appetere perfectior actus est in cognoscendis quam in rebus naturalibus, ideo non oportet si forma naturalis sufficiat ad principium talem actum in naturalibus, quod potentia cognitiua sufficiat ad principium perfectiorem actum, sed oportet addere specialem potentiam appetitiuam.

11. Sed illud non valet, quia ad perfectiorem actum sufficit perfectus principium proportionatum, nec oportet plurificare principia. Sicut autem appetere in cognoscendis est perfectior actus quam sit actus appetitus pure naturalis, sic natura cognitiua perfectior est quam non cognitiua, propter quod si vna sufficiat ad principium actum suum sine alio addito, eadem ratione & altera.

12. Secunda ratio talis est, frustra ponuntur plura vbi vnus sufficit. Sed vna natura absoluta sufficit ad principium cognitionem & appetere, ergo frustra poneretur plures naturae absolutae quarum vna esset cognitiua & altera appetitiua. Minor probatur, quia actus differentes & subordinati possunt esse ab eodem principio absoluto. Sicut ab eodem lumine solis est illuminatio & calefactio aeris, nunc est ita quod cognoscere & appetere sunt duo actus genere differentes & subordinati ad inuicem, quia appetere sensitiuum & intellectum supponit cognoscere

cognoscere, ergo possunt esse ab eodem principio absoluto.

13 Tertia ratio talis est, omnis virtus non cognoscens fertur in obiectum suum naturaliter & non libere, sed voluntas in eligendo fertur in obiectum suum libere, ergo ipsa non est non cognoscens sed cognoscens sed in superiori parte animae in qua est voluntas, nulla potentia est cognoscens nisi intellectus, ergo voluntas & intellectus sunt eadē natura. maior patet quia omne agens liberū habet iudicare de actu suo, alioquin non impureretur ei, & per eandem potentiam per quam est liberum habet huiusmodi iudicium, quia potentia non est libera ex hoc quod est in supposito libero, alioquin omnes potētiae hominis essent liberae quod non est verum, sed suppositum est liberum quia habet potentia liberam. Si ergo de ratione libertatis est habere iudicium sui actus, necesse est quod illa potentia per quam homo est liber sit iudicativa sui actus quod non potest conuenire nisi potētiae cognitiuae, & haec fuit maior, minor autem conceditur etiam ab omnibus, quare, &c. Ex quo patet quod sequi cognitionem & non esse cognoscentem non sufficit ad hoc quod potentia sit libera, alioquin potētiae corporales moriuae in nobis essent liberae, quia in actibus suis qui sunt currere, percutere & huiusmodi sequitur cognitionem liberam, hoc autem est falsum, quia sunt purē seruiles obediētes rationi principatu despolito ut dicitur primo politicorum, ergo sequi cognitionem liberam non sufficit ad libertatem potētiae.

14 Quarta ratio talis est, si intellectus & voluntas essent diuerse potētiae absolute Deus posset causare velle in voluntate absque hoc quod cognoscere praecederet in intellectu, consequens est impossibile, ergo & antecedens. Quod consequens sit impossibile patet, quia si velle posset esse in voluntate absque hoc quod cognoscere praecederet in intellectu, tunc possemus amare incognita, quod est impossibile sicut tractat Aug. lib. de trinit. 11. cap. 2. & sic patet impossibilitas consequentis, consequentia autem probatur sic. Si intellectus & voluntas sint naturae absolute distinctae tunc velle non dependet ab intelligere tanquam a subiecto, nec tanquam a dispositione subiecti, quia quodlibet eorum habet aliud & aliud pro subiecto, neque sicut a forma quia forma non est forma, neque sicut a fine quia in practicis velle non est propter cognoscere, sed potius econuerso. Si ergo dependent ab ipso hoc est solum sicut a causa efficiente, sed illa Deus potest supplere, ergo Deus poterit causare velle in voluntate nostra absque hoc quod cognoscere praecedat in intellectu.

15 Si dicatur quod velle dependet ab obiectum sicut ad suum terminum correlatiuum a qua dependetia non potest absolui. Et ideo necessario praesupponit intelligere, quod est ostendit & praesentat suum obiectum.

16 Non valet, quia correlatiuum vt correlatiuum non praerogatur tempore vel natura, sed solum coexistit, correlatiua enim sunt simul natura & intellectu, & ista coexistencia & simultas consistit in hoc quod proportionabiliter posita se ponunt, & perempta se perimunt, & eo quod dicuntur ad se inuicem, propter quod ex eo quod velle se correlatiue habet ad suū obiectum solum sequitur quod si velle est quod aliquid sit volitum, & si aliquid sit volitum quod sit aliquid velle, sed quod volitum sit praerelatum vel cointellectum nullo modo sequitur ex ratione correlatiuorum, ex qua sola procedit instantia praedicta.

17 Si ergo oportet quod per intelligere praesentetur & ostendatur obiectum volitati hoc non est inquantum obiectum est suum correlatiuum, quia sic non potest procedere, sed inquantum est motum ad volendum, quia motione Deus potest facere sine obiecto vt dictum fuit, & sic semper redit propositum, scilicet quod Deus poterit creare velle sine intelligere, & sic patet quod si intellectus & voluntas sint distinctae naturae absolute Deus poterit creare velle sine cognoscere quod videtur impossibile. Si autem intellectus & voluntas ponantur esse vna natura absoluta, tunc de facili potest ostendi quare velle necessario praesupponit intelligere. Sicut enim quodlibet accidens non potest esse in quolibet subiecto, vt quodlibet accidens non potest esse in quolibet lapide, nec quodlibet accidens in suo subiecto nisi prout certa dispositione, vt motus naturalis deorsum non potest esse nisi in corpore habente leuitatem, nec motus naturalis sursum nisi in corpore habente leuitatem, sic in illa natura absoluta quae mens dicitur non potest esse velle quod est quasi motus vel inclinatio voluntatis nisi praecedat cognitio quae est forma secundum quam menti obuenit inclinari, sicut per granitatem vel leuitatem conuenit corporibus moueri & inclinari ad certa loca.

18 Et si dicatur quod hoc idem potest saluari posito quod intellectus & voluntas sint distinctae in absolutis, quia dicitur quod voluntas non est nec esse potest in anima nisi mediante intellectu & per consequens nec velle nisi mediante intelligere, quia qualis ordo est inter potētiās talis est inter actus.

19 Non valet, quia aut ordo inter intellectum & voluntatem est secundum habitudinē dispositionis subiecti ad accidēs aut non,

Si non, nihil ad propositum. Si sic, talis ordo non potest esse inter actus, nisi diceretur quod intelligere esset subiectiue in voluntate & mediante ipso reciperetur ipsum velle, quod non potest dici ponendo istas potētiās distinctas secundum absoluta, quia voluntas esset intelligens cum in ipsa esset intellectio, & per consequens ipsa esset intellectus quod est oppositum positi.

20 Ad idē est expressa auctoritas beati Augustini quarto de Trinit. ca. 10. vbi dicit sic haec tertia memoria, intelligentia, & voluntas non sunt tres vitae, sed vna vita, nec tres mentes sed vna mens, nec tres substantiae sed vna substantia. Memoria quippe quod vita, mens & substantia dicitur ad se ipsam dicitur. Quod verò memoria ad aliquid relatiue dicitur hoc de intelligentia quoque & voluntate dixerim. Intelligentia quippe & voluntas ad aliquid dicitur, vita autē vnquam; ad se ipsam & mens & essentia, quocirca haec tria eo sunt vnum quo vna vita, vna mens, vna essentia, & quicquid aliud ad se ipsam singula dicitur etiam simul singulariter non pluraliter dicuntur, eo verò tria sunt quo se ad se inuicem referuntur. Item 12. lib. ca. 3. dicit intellectum nostrum & appetitum rationalem esse in vna mentis natura sicut rationē superiorem & inferiorem. De quibus certum est quod non differunt per naturas absolutas vt in principio sequentis ca. dicit idem Augustinus. Ex his ergo expressē patet quod secundum Augustinum haec tria memoria, intelligentia & voluntas in nullo absoluto differunt, sed solum respectibus, & secundum hoc multo expressior est in eis imago trinitatis quam secundum opinionem oppositam.

21 Ad rationes alterius opinionis facile est respondere. Ad primam cum dicit quod potētia cum nominat principium actus quod non potest esse solus respectus, verū est, sed cum dicitur quod principia diuersorum actuum differunt secundum aliquid absolutum, hic dicendum est quod hoc habet veritatem quando actus nullum ordinem habent ad se, sed quilibet eorum aequae immediate se habet ad potentiam. Nec vnus supponit alterū sicut videre & audire, sed quando vnus actus supponit alterum quia sunt subordinati inuicem & differentes genere, tales actus possunt esse ab eodem principio absoluto ordine quodam, vel vnus mediante altero, sicut sol per eandem lumen illuminat aërem & illuminando calefacit, tales autem actus sunt intelligere & velle, & vniuersaliter cognoscere & appetere, propter quod possunt esse ab eadē natura absoluta.

22 Ad secundam rationem dicendum quod secundum veritatem & intentionem Augustini tantum differunt memoria ab intelligentia sicut intellectus a voluntate, quod autem philosophus nec sic fecit mentionem de eorum diuersitate; causa potest esse quia actus memoriae si sit, tenere speciem, sicut quidam dicunt, videtur quod secundum genus esset communis rebus inanimatis quae aliquas formas in se retinent; propter quod minus videtur esse actus animae quam intelligere & velle. Et ideo de differentia memoriae ab intelligentia quae fit per respectum ad suos actus non curauit philosophus facere tantam mentionem.

23 RATIONES principales quae sunt pro hac conclusione concedendae sunt. Ad rationes autem in contrarium dicendum, quod philosophus distinguit appetitū contra sensum & intellectum, non quia inter se differant per naturas absolutas, sed propter diuersitatem actuum, qui cum principientur ab eadem natura absoluta ordine quodam, illa fortitur nomina plurium potentiarum propter pluralitatem actuum quorum est principium.

QUAESTIO QVINTA. Vtrum ponendus sit intellectus agens in anima.

Tho. 1. p. 1. q. 49. ar. 3.



D tertium sic proceditur. Et videtur quod necessarium sit ponere intellectum agentem partem animae nostrae, quia operatio arguit formam secundum commentatorem, sed nos experimur nos abstrahere formas vitales quod est opus intellectus agentis, ergo in nobis est intellectus agens.

2. Item obiectum praerogatur actui potētiae cuius est obiectum, sed velle est obiectum intellectus possibilis, ergo praerogatur actiōi intellectus possibilis, sed non poterit praerogari nisi fiat per operationem alicuius potētiae animae, quia res de se non est vitilis, nulli autem potētiae attribuitur, quod faciat vitalem in rebus nisi intellectui agenti cui commentator attribuit hanc operationem supra proceum de anima.

3. IN CONTRARIUM arguitur, quia si oporteret ponere intellectum agentem, hoc esset vel vel esset principium passiuum & receptiuum actus intelligendi, vel vel esset principium actiuum, propter primum non oportet, quia ad illud ordinatur intellectus possibilis, nec propter secundum, quia intelligere est opera

operatio manens in agente, vt patet ex 2. Metaphysice, ergo non est aliud actiuum a receptiuo, quia intellectus possibilis sufficit & omnis alius intellectus superfluit.

4. RESPONSI O, quia potētia innotescunt per actus, operatio etiam fecit sicut formā vt assumptum est in arguēdo, ideo si necessarium est ponere intellectum agentem hoc erit propter aliquā operationem eius necessariam ad actum intelligēdi, operatio autem intellectus agentis non potest intelligi nisi in fantasmatata vel nisi in intellectu possibilem, sed nec in fantasmatata nec in intellectu possibilem habet aliquam actionem vt declarabitur, ergo scitium est ponere intellectum agentem.

5. Assumptum probatur quatuor ad vtrāque partē. Et primo quod non agat in fantasmatata, quia si intellectus ageret in fantasmatata hoc esset vel aliquid imprimendo vel aliquid abstrahendo, sed intellectus agens nec imprimere aliquid in fantasmatata, nec aliquid abstrahit ab eis, ergo nullo modo agit in fantasmatata. minor probatur secundum duas partes quas habet. Et primo quantum ad primā partē scilicet, quod non agat in fantasmatata eis aliquid imprimendo primo scilicet, visus virtus quae recipitur in corpore & nec infra nec eadem secundū specie potest esse nisi in corpore est mere corporea non obstat quod ipsa sit effectiue a spiritu creata, vel increata, sed quocūque virtus impressa fantasmatibus ab intellectu agente est in corpore, vt de se patet, & ipsa nec eadem secundū specie potest esse nisi in corpore, & spiritu nulla est cōmūis proprietates recipiendi aliquid vni & vniocum, ergo illa virtus si qua esset mere est corporea, sed per talem virtutem non potest mouere fantasmatia intellectu possibilem cum sit pure corporea ea ratione qua non potest secūdum se, ergo talis virtus frustra ponitur, cū tota ratio ponēdi ipsam sit, vt ipsa sit fantasmatibus ratio mouendi intellectum possibilem. maior patet quia de re est iudicādi potius quod sit corporea vel incorporea ex hoc quod natura rei requirit quod agens te extrinseco. Id est aequiuoco a qua quandoque potest produci tam corporeū quod incorporeū, minor declarata est, quare &c.

6. SECVNDO quia si angelus non potest in materia corporalibus imprimere formam immediate, videretur quod multo minus hoc posset intellectus agens; fantasmatia autem est quid corporeum, ergo intellectus agens nullam formam potest fantasmatibus imprimere, & sic patet primum membrum minoris propositionis, scilicet quod intellectus agens non agit in fantasmatata aliquid imprimendo.

7. SECVNDO A pars probatur, scilicet quod intellectus agens non agit in fantasmatata aliquid abstrahendo, vel remouendo, quia illa abstractio vel esset realis, vel secundum rationem, non realis quia talis realis abstractio, vel esset realiter separatio alicuius praerogatur actui in fantasmatibus, sicut abstrahitur vel separatur lapis ab altero lapide, vel sicut separatur accidens a subiecto per corruptionem accidentis, vel alio modo virtute diuina, vel talis abstractio vocaretur ductio alicuius de potentia ad actum sicut forma dicitur educi, vel abstrahi de potentia subiecti. Primum non potest dici, quia nihil est actu in fantasmatibus quod desinat in eis esse ad praesentia intellectus agentis, neque per corruptionem neque per translationē ad intellectum possibilem tanquam prius esset in fantasmatibus & postea in intellectu possibili, quia forma non migrat de subiecto in subiectum, nec secundū potest dici, quia cum aliqua forma educitur de potentia in actum, ipsa educita est in illo tanquam in subiecto de cuius potentia educitur. Si ergo intellectus agens de potētia passiuā fantasmatū educeret aliquam formā siue esset species intelligibilis siue quaevis; alia forma ipsa educita esset in fantasmatibus sicut in subiecto, & ita intellectus agens ageret in fantasmatata aliquid imprimendo scilicet formā illam quae educeret, & sic rediret primum membrum immediate prius reprobatum. Talis ergo abstractio non potest esse realis.

8. Itē nec talis abstractio potest esse secundū rationē solum, quia omnis actio rationis est cognoscens circa cognitū obiectiue intellectus, sed agēs non agit circa fantasmatata sicut cognoscēs circa cognitā, quia nec intellectus agēs fantasmatata cognoscit, nec sua actio est cognitio, inmo praesupponitur omni cognitioni intellectuali secundum ponentes ipsam; ergo sua actio circa fantasmatata non est abstractio secundum rationem nullo ergo modo agi in ea nec aliquid imprimendo nec aliquid abstrahendo, neque secundum rem, neque secundum rationem. 9. Item ad quid fieret talis abstractio, non vt representaretur quidditas intellectui absque cōditionibus individuantibus quod dicitur dicentes intellectui agente agere circa fantasmatata abstrahendo. 10. Dicitur enim quod illud facit intellectus agēs circa quidditatem & fantasmatata separandam, & abstrahendo ea secundum rationem quod dicebat Plato fieri circa ideas secundū rem. Et ideo sicut ideas separatae secundū rem ab individuis materialibus essent secundū se intelligibiles vt ponebat Plato, sic quidditas secundum rationem a fantasmatibus & cōditionibus in-

diuiduantibus efficitur secundum se intelligibilis vt isti dicunt. 11. Sed istud nihil valet: primo quia nullo modo ostēdit quomodo intellectus agens separaret secundum rationem quidditatem a cōditionibus diuiduantibus sibi quibus representatur in fantasmatibus. Et ideo illa facilitate qua hoc dicitur potest etiam negari, maxime cum probatum sit quod talis abstractio non potest fieri per intellectum agentem cum actio eius circa quidditatem & fantasmatata non sit intellectio.

12. Quod etiam patet secundo ex alio, quia ita reali impedimento alicuius actionis impossibile est sequi actionē vt patet in trabe impediēte descensum lapidis, & tenebris impediētibz visum. Quandiū enim trabs manet sub lapide, & tenebrae sunt in medio, nec lapis potest descendere, nec oculus videre, sed illud quod impedit representatōne quidditatis vniuersaliter est materialis & individualis conditio fantasmatū vt ipsi met dicunt. Cū ergo illud nunquā amouetur a fantasmatibus per quocūque actionē intellectus agēs, nec per illam abstractionem rationis quā ponit, sequitur quod fantasmatata per talem abstractionem nunquam poterunt representare quidditatem vniuersalem sed super cōditionibus singularibus. Aliter autē non representaretur quidditas intellectui nisi per fantasmatata secundum istos, quia non ponit quod a fantasmatibus abstrahatur aliqua species quae sit representatiua quidditatis, ergo talis abstractio non sufficit ad representandū quidditatem vniuersalem.

13. TERTIO, quia consequentia quam faciunt nulla est. Non enim sequitur separatio realis quam ponebat Plato sufficere secundum ipsum ad fingendum ideas per se intelligibiles, ergo separatio rationis quam tu ponis sufficit ad faciendū quidditatem per se intelligibilem, sicut non sequitur realis amotio trabis sufficit ad hoc vt lapis descendat, ergo amotio eius secundum rationem sufficit ad illud idem. Sic ergo patet quod intellectus agens non agit in fantasmatata aliquid imprimendo, nec aliquid abstrahendo, ergo nullo modo.

14. Sed diceret aliquis quod haec diuisio sit insufficientis quia intellectus agēs agit in fantasmatata dando eis virtutem mouendi intellectū possibilem non quidē aliquid imprimendo nec abstrahendo, sed solum assistendo & ponitur simile, quia lumen dat colori virtutē mouendi visum, & tamē nihil imprimit colorī nec a colore aliquid abstrahit sed tantum assistit, & eodem modo potest esse circa intellectum agentem & fantasmatata vt videtur.

15. Istud autem est mirabile quod aliquid det alteri virtutem, & tamen non influat, nec impedimentū tollat sed solum assistat. Hoc enim videtur implicare contradictionē scilicet quod det virtutē nihil dando, sed & exemplū procedit ex ignorantia, lumen enim non requiritur ad vidēdū propter colorē vt det ei virtutē mouēdi visum cū color ex se habeat virtutē, sed propter mediū & organū quae non sunt susceptiua actionis coloris nisi sint illuminata, vel ex alia causa. Et ideo non est mirum si ex falso assumpto cōclusum est aliud falsum. Non ergo oportet ponere intellectum agentem ex actione eius circa fantasmatata, quia nulla est vt probatū est, & haec est prima pars principalis deductionis.

16. Secunda pars principalis videlicet quod non sit necesse ponere intellectum agentem propter aliquam actionem eius in intellectu possibilem, patet sic quod actio eius in intellectu possibilem non potest intelligi nisi duobus modis. Primo sic quod intellectus agens solus agit in possibilem, fantasmatata autem nihil agit nec coagat sed solum se habeat obiectiue. Secundo sic quod tam intellectus agens quam fantasmatata agant in intellectu possibilem tanquam duo imperfecta agentia, suppletia vicem vnus perfecti agentis, eodem modo quo duo homines trahunt nauem quorum neuter per se sufficeret.

17. Primum non potest dici scilicet quod solus intellectus agens agit in possibilem & fantasmatata nihil omnino agant sed solum se habeant obiectiue vel terminatiue, quia si ad cognitionem non requiritur quod obiectum vel representans ipsum aliquid agat in potentia, sed solum quod ei representetur cum sensus sufficiat ad apprehendendum obiectum sibi propositum sine alio mouente, non video quare intellectus non sufficiat ad illud idem absque hoc quod praer obiectum sibi propositum ponatur intellectus agens mouens ipsum, nisi redatur ad illud quod fantasmatata non sufficienter representant obiectum intellectui possibili nisi per actionem intellectus agentis circa ipsum, sed de hoc non agitur nunc quia actum est supra, sed solum nunc queritur de operatione intellectus agentis in possibilem an sit necessaria ad actum intelligendi supposita praesentia obiecti, & patet quod non, sicut ad sentiendum non requiritur aliud agens sed tantum praesentia obiecti.

18. ITEM, IDEM manens idem & respectu eiusdē semper natum est facere idem, potissime si agit ex necessitate naturae vt patet ex secūdo de generatione, sed intellectus agens agit ex necessitate naturae & manet semper idem secundum se & in habitu ad possibilem quantumcumque fantasmatata, quod

quod est obiectu intellectus, varietur, ergo ab initio creationis anime semper fecit idem in intellectu possibili non obstante diversitate fantasmatu quæ ei obiectantur, quia illa non agunt, nec coagunt secundum hanc opinionem. Igitur per vnum intelligere numero tantum ab intellectu agente intellexit intellectus ab initio, & semper intelligit omnia sibi representata, quod est inconueniens.

19 Itē illud quod semper præexistit ad effectum est causa eius propinqua vel remota, sed fantasma præexistit semper intellectioni, ergo est causa eius propinqua vel remota. Patet ergo qd primus modus nō est possibilis scilicet q intellectus agens agit in intellectu possibili fantasinate nihil coagente.

20 Et ideo quidam ponunt secundum modum scilicet quod tam intellectus agens quam fantasma agunt in intellectum possibilem tanquam duo imperfecta agentia suppleant vicem vnius perfecti agentis, ad cuius declarationem dicit quod duo agentia possunt tripliciter concurrere ad aliquid faciendum. Primo quando vnum influit in alteru & illud alterum agit per illud quod est sibi influxum, sicut sol illuminat lunam, & luna per lumen receptum a sole illuminat aërem.

21 Secundo modo quando vnum nihil influit in alterum, nec e conuerso sed vnum causat dispositionē & reliquum formam principalem, sicut mollicans ceram disponit materiā & imprimens sigillum vel ipsum sigillū impressum introducit principalem formam scilicet figuram, & sic concurrunt hæc duo ad figurandum ceram. Tertio modo quando nec vnum influit in alterum, nec vnum causat dispositionē, & reliquum formam, sed sicut duo imperfecta agentia quorum quodlibet habet de se virtutē agendi sed imperfectā, iuncta autem simul suppleant vicem vnius perfecti agentis, sicut est de duobus trahentibus nauem quoru neuter per se sufficeret. Et isto modo cōcurrunt intellectus agens & fantasma ad causandū in intellectu possibili vnam speciem numero, vel vnum actum intelligēti, quia nec intellectus influit aliquid fantasmati, nec e conuerso circa primum modum, nec vni causat dispositionē & reliquum formam principalem circa secundum modū, sed vtrunq; habet de se virtutem mouendi intellectum possibilem quodlibet tamen habet per se imperfectā. Ambo autē simul æquipollent vni perfecto agenti, qd enim intellectus agens habet de se virtutē mouendi possibilem oēs concedunt, de fantasinate autē qd similiter se habeat, patet per illud quod dicit Philosophus 3. de anima, qd sicut se habet colores ad visum, sic fantasmata ad intellectum, quod non esset nisi fantasmata de se haberent aliquam virtutem mouendi intellectum saltem imperfectam.

22 Hæc autē non videntur bene dicta. Primo, quia nihil probatur, sed assumitur illud quod queritur. Supponitur enim in hac responsione qd sit dare intellectum agentem qui in se habeat virtutem mouendi intellectum possibilem, nos autem hic querimus vtrum videlicet ex aliqua operatione possit cōiungi intellectum agentem esse partem anime nostræ.

23 Secundo, quia per omnem modum & omnē rationē quibuslibet ponunt intellectum agentē esse & vna cum fantasinate agere in intellectum possibilem potest esse quod sit dare sensum agentem qui vna cum obiecto sensibili agit in sensum passivum quod nō ponitur cōmuniter, ergo nec illud debet poni, aut eadem sit ratio qd vtrouique patet sic qd sola fantasmata sine intellectu agente non sufficiunt ad mouendum intellectum possibilem ad actum intelligendi hoc est vel propter excessum perfectionis actus intelligendi respectu fantasmatum, vel quia fantasmata cum sint corporalia non possunt secundum se agere in intellectum qui est potentia purē spiritualis, vel quia secundum se non possunt representare vniuersale quod primo apprehenditur ab intellectu. Si primum datur, eadem ratio est de sensibili respectu sensus, quia sicut intelligere est quedam forma altioris gradus quam sit quæcunque qualitas sensibilis propter quod similiter, necessitas est quod si præter fantasmata requiratur aliud ad mouendum intellectum possibilem, & quod præter qualitatem sensibilem requiratur aliud ad mouendum sensum ad actum sentiendi, & si illud aliud sit ibi intellectus agens, pari ratione & hic sensus agens.

24 Secundo autem non possunt ipsi differre quia ponit quod fantasma agit in intellectu possibilem, non per virtutem receptam ab intellectu agente, sed per propriam virtutem quamuis imperfēctam. Et idem dicunt de intellectu agente.

25 Nec tertia potest dici, quia fantasmata secundum se non representant nisi singularia. Nec secundum hanc opinionem intellectus agens aliquid influit fantasmatibus, nec aliquid auferat ab eis sed soli coassistit, ergo fantasmata ratione intellectus agētis non plus representant vniuersale q sine eo, nisi ipse intellectus agens ipsum representaret quod nullus dicit. Illud autem quod innuitur videlicet quod primum intelle-

Vide in d. 3. q. 7.

Vide 2^o.

ctum a nobis est vniuersale sue sit verum sue falsum, contradicit cuidam dicto istorum, dicunt enim alibi quod conceptus vniuersalis sumitur ex hoc quod intellectus noster apprehendit conformitatem vnius singularis ad alteru, & sic secundum eos prius concipiuntur singularia & conformitas eorum ad inuicem quam habeatur conceptus vniuersalis, non ergo concipitur primo vniuersale.

26 Patet ergo ex præcedentibus, qd sicut non ponitur sensus agens qui cum obiecto causet actum sentiendi, sic non oportet ponere intellectum agentē ad hoc vt cum fantasinate moueat intellectu possibilem ad actum intelligendi tāquam duo imperfecta agentia suppleant vicem vnius perfecti agentis. Cum ergo intellectus agens non agit in fantasmata aliquid imprimendo vel aliquid abstrahendo, neque secundum rem, neque secundum rationem, nec agit in intellectu possibilem, nec sine fantasinate nec cum fantasinate vt deductum est, videtur qd non debeat ipsum ponere, nec Augustinus magnus philosophus vnquam posuit ipsum vt prius dictum fuit.

27 Ad primum argumentum in oppositum dicendum quod abstrahere vniuersale a singularibus non est operatio intellectus agentis, licet commentator hoc dicat errans, quia talis abstractio est solum secundum considerationem. Et ideo opus illius potentie est cuius est considerare, quod non conuenit intellectui agenti sed possibili. Si tamen possibilis debet dici vbi aliud agens non est.

28 Ad secundum dicendū per interemptionem mi. quia vniuersale, id est, ratio vel intentio vniuersalitatis aut res sub intentione vniuersalitatis non est primum obiectum intellectus nec præexistit intellectioni, sed est aliquid formatum per operationem intelligēti per quam res secundum considerationem abstrahitur a conditionibus indiuiduantibus, in qua operatione intellectus abstrahens habet pro termino a quo singularia a quibus abstrahit, & pro termino ad quem ipsum vniuersale abstrahit, & quia terminus a quo præcedit terminum ad quem, ideo consideratio singularium præcedit vniuersale abstrahit ab ipsis iuxta illud, primo de anima. Vniuersale autem nihil est, aut posterius est.

29 Illud autem magis declarabitur alibi, quod postea dicitur de intentione Aristotelis, dicendū quod quicquid ipse intendit, de quo non est tantū curandū sicut de veritate, tamē ratio quam ad hoc adduxit parum valet. Nō enim oportet quod in omni natura que quandoque est in potentia & quandoque in actu sint principium actuum & principium passivum tanquā dug potentie cuiusdem suppositi radicata in eadem essentia secundum numerum, ita quod per talem potentiam actiuam & passiuam reducatur in actum per aliquam potentiam actiuam, siue sit eiusdem suppositi siue alterius. Illa etiam ratio æque cōcludit quod sit dare sensum agentem sicut intellectum agentem, quia sensus quandoque est in potentia ad sciendum, & quandoque in actu sicut intellectus ad intelligendum.

Sententia quartæ distinctionis tam in generali quam in speciali. Distinctio quarta.



Incipit questio. Superius magister probauit trinitatem personarum & vnitatem essentie auctoritate, rationibus, & similitudinibus. Hic incipit questiones incidentes circa prædicta determinare, præmiserat enim supra distinguens personas vel processionem vnius ab aliis, vnde circa processionē vnius ab alia questionem mouet & determinat. Et secundū hoc pars ista diuiditur in tres partes, quia primo mouet questiones circa processionis suppositum vel terminum. Secundo circa processionis modum. Tertio circa processionis principium. Secunda pars incipit, 6. dist. Præterea ibi queri solet. Tertia in principio, 7. dist. ibi hic solet a quibusdam. Est autem sciendum quod licet magister moueat has questiones de generatione filij a patre, tamen eadem questiones possunt fieri de processionē spiritus sancti & determinantur eodem modo. Prima potest diuidi in duas, primo enim ponit questionem de nominibus essentialibus in concreto vtrum scilicet possint significare vt suppositum generationis an vt finis. Secūdu mouet questiones de nominibus essentialibus in abstractione significantibus ibi post hoc queritur. Prima vero est presentis lectionis. Et diuiditur in tres partes. Primo enim præmittit hanc questionem, vtrum hæc sit vera, Deus genuit Deum. Secundo excludit circa hoc incidentem opinionem. Et tertio obicit in contrarium circa determinata. Secunda ibi. Quidam tamen aduersarij veritatis. Tertia ibi. Nunc autem ad præmissam questionem reuertamur. Prima diuiditur in duas partes, secundum quod duplici via opponitur. Secunda ibi. Sed ad hoc

hoc opponitur. Et hæc est sententia magistri in generali.

IN SPECIALI sic procedit magister, inquit vtrū hæc sit vera, Deus genuit Deum. Et videtur qd nō. Si enim Deus genuit Deum aut ergo se aut aliu. Si se, tunc ergo idem est generas & genitus, quod est impossibile. Si alium ergo in diuinis sunt plures dii. Et respondet magister qd Deus genuit Deum non tamē se nec alium in diuinitate, sed aliu in persona. Postea opponit ad questionem alia via. Si enim Deus genuit Deum, aut Deum qui est Deus pater, & sic genuit se, aut genuit Deum qui non est Deus pater. Et respondet qd illa propositio habet duos sensus, videlicet, vno modo vt sit sensus genuit Deum qui non est Deus pater, id est Deum qui nō est pater, & sic est vera, vel sic, genuit Deum qui non est idem Deus cum Deo patre & sic est falsa, quia in diuinis est vnus solus Deus. Postea incidentaliter excludit quorundam opinionem. Supposuerat enim in prædicta solutione qd personale nomen predicatur de essentiali vt dicitur Deus est pater. Quidam tamen sunt in contrarium opinati, dicunt enim quod hæc est vera, tres personæ sunt vnus Deus non tamen e conuerso. Sed magister dicit quod secundum fidem catholicam vtraque est vera. Quod probat per multas auctoritates. Vltimo contra determinationem præcedētis questionis obicit per auctoritatem Augustini, qui dicit quod pater genuit alterum a se, quod videtur contra solutionem prædictam, & magister respondet quod hoc sit intelligendum & genuit alterum a se, id est, alterum qui est idem in natura cum ipso, sed alter in persona, & in hoc terminatur sententia in speciali.

Vtrum in diuinis sit generatio.

Thom. 2. q. 27. ar. 1.



IRCA distinctionem istam queritur primo, vtrū in diuinis sit generatio. Et secundo de propositio-nibus experimentibus diuinam generationem. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quod in diuinis non sit generatio, quia a quo remouetur superioris & inferioris, sed mutatio superior est ad generationem, ergo cum in diuinis non sit mutatio, videtur quod nec generatio. Item si in diuinis esset generatio, illa esset æquiuoca, vel inuocata, sed non est æquiuoca nec inuocata, ergo &c. probatio minoris. Et primo quod non sit generatio æquiuoca, quia secundum Augustinum in filio est perfecta ratio imaginis, quia in eo nulla est dissimilitudo, sed generatio æquiuoca excludit perfectam similitudinem, ergo &c. Item nec inuocata quia tantum differunt gignens & genitum quantum proprietates eorum constitutiue, sed paternitas, & filiatio que constituunt patrem gignentem, & filium genitum sunt diuersarum rationum, ergo gignens & genitus sunt diuersarum rationum, sed tunc non est generatio inuocata, ergo &c.

3 IN CONTRARIUM est quod dicitur Isaiæ vltimo. Ego qui alii generationem tribuo, nunquid sterilis ero?

4 Et arguitur per rationem. Paternitas & filiatio sequuntur generationem, sed in diuinis est paternitas & filiatio vt patet ex multis locis scripturæ, ergo in diuinis est generatio.

5 RESPONSIO. tenendum est simpliciter qd in diuinis est generatio quamuis per rationem humanam non possit hoc efficaciter probari, licet dicant quidam oppositum sicut de pluralitate personarum quorum opinio prius recitata fuit distinctione secūda cum rationibus eorū in questione. Vtrum cum vnitatem essentie possit realiter esse pluralitas personarum, & ostensum fuit quod rationes non concludunt. Nunc autem persuadebit propositum scilicet quod generatio sit in diuinis facta quadam suppositione fidei videlicet quod in diuinis sint plures personæ, quod supposito potest satis efficaciter probari quod generatio sit in diuinis.

6 Ad quod probandum ostenditur primo quod personæ diuinæ distinguuntur relationibus originis. Et secundo ostenditur quod aliqua origo habet in diuinis rationem generationis. Primum patet sic, quia si sint plures personæ in diuinis aut differunt in absolutis, aut solum relationibus. Non in absolutis, quia cum illud absolutum non sit essentia que in diuinis est vna, nec distinguit nec distinguitur, oporteret quod esset aditum essentia diuinæ, sed absolutum additum alij absoluto facit compositionem, ergo in diuinis esset compositio, quod est impossibile, quare impossibile est distinctionem diuinarum personarum fieri per absolutam, sit ergo per relationes & quidem per relationes reales, quia relationes rationis non distinguunt nisi secundum rationem.

Cap. 15.

7 Relationum autem triplex est genus vt patet. 5. Metaphysicæ. Quarundam enim fundantur super vnum & multa vt æqualitas, similitudo. Quarundam super rationem mensuræ & mensurati vt scientia, & scibile. Quarundam super actionem & passivum siue super originē vt paternitas & filiatio. Oportet ergo

quod personæ diuinæ distinguantur per aliquod genus relationum, sed non possunt distinguuntur per relationes fundatas super vnum in quantitate, vel qualitate, vt sunt similitudo & æqualitas. Primo quia tales relationes aut nō sunt reales omnino, aut saltem in diuinis vt patet infra dist. 21. Secundo quia relatio non distinguit personas nisi includat oppositionem, sed oppositio relationum æqualitatis & similitudinis supponit distinctionem suppositorū, æquale enim præsupponit aliquid iam constitutum cui æqualitas attribuitur, ergo talis oppositio non facit distinctionem. Item nec distinguuntur per secundum genus relationum, quia ratio mensuræ & mensurati omnino non sunt in diuinis. Et si essent, relatio tamen mensuræ ad mensurabile non est realis, sed solum secundum rationem, relatio autem rationis non distinguit realiter. Relinquitur ergo quod distinguatur per tertium genus relationum quæ sunt relationes originis, & hoc est primum.

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

8 Secundum patet sic, illud quod accipit ab alio esse, & naturam, & modo nature dicitur ab eo generari, sed prima persona producta in diuinis accipit a persona producente esse & naturam & modo nature, ergo generatur ab ea maior patet, quia generatio terminatur ad aliquid esse sicut corruptio ad nō esse est etia via ad naturā, & dicitur a Damasceno nature opus, & ideo vbi aliquid accipit ab alio esse, & naturā, & modo nature dicitur vere ab illo generari. minor declaratur quia prima persona diuina producta ab alia accipit ab eadem esse & naturam non solum eadem genere sicut in generatione æquiuoca, aut specie sicut in generatione inuocata, sed eandem numero. prima etiam persona producta hoc accipit modo nature vt infra dicitur, quia procedit ab vna persona tantum. Hic autem est modus nature, vt infra dicitur quod vnum sit ab vno tantum modo quo exponitur. Est ergo generatio in diuinis.

d. 6. q. 2.

9 Ad primum argumentum dicendum est quod mutatio non est de ratione generationis sicut superius est de ratione inferioris. loquendo absolute de generatione formali, solum enim de ratione generationis est acceptio esse, & nature ab alio modo quo dictum est, ita tamen quod sit ibi aliquid communicatum, non productum de quo dicitur genitum generari, alioquin non esset generatio proprie, quia si homo produceret hominem de nihilo, nō esset generatio sed creatio, semper enim in generatione aliquid supponitur quod per generationem nō producit sed communicatur, sed quia in creaturis illud quod communicatur & non producit, est sola materia, quæ cum sit pura potentia omni forma carere non potest, nec plures specificas simul habere, ideo generans non potest communicare eam genito sine omni forma, nec cum forma præexistente, quia super illam generans non habet aliquam actionem nisi forte in corumpendo, ideo generans communicat eam cum forma noua per ipsum introducta & præcedente expulsa in quo est vera mutatio. Omnis ergo generatio in creaturis includit veram mutationem, sed hoc non est de absoluta ratione generationis, sed contingit ex imperfectione eius quod communicatur, & modi communicandi. In diuinis autem non sic est, quia essentia diuina que communicatur per generacionem, & non producit, est secundum se actus ens & potest communicari nihil absolutum amittens, vel acquirens, propter quod non est ibi mutatio, nec credo quod generatio dicatur inuocata in Deo & in creaturis, sed analogice.

10 Ad secundum dicendum, qd in diuinis est generatio inuocata propter vnitatem nature in generante & genito non obstante diuersitate proprietatum constituentium supposita, quia æquiuocatio & inuocatio generationis respiciunt naturam generantis & geniti magis quam proprietates sub quibus est natura. Et cum dicitur quod generans & genitum sunt diuersarum rationum secundum speciem, dicendum quod falsum est, quia concurrunt vnum & idem in numero quod est realiter eius commune. Illud autem non inuenitur in suppositis differētib; specie, nec sequitur, relationes differre specie, ergo & supposita per relationes constituta, quia aliquid aliud actuale, quam relatio pertinet ad rationem suppositi scilicet essentia, propter quod non tantum differunt supposita diuina secundum esse, quod ad rationem suppositi pertinet, quantum differunt solæ relationes, in creaturis autem tantum differunt supposita quantum ea que formaliter supposita constituunt, quia supposita nihil aliud actuale per se includunt.

* Alias est terminus.

11 Vel dicendum aliter quod sicut in diuinis non dicitur generatio inuocata cū generatione quæ est in creaturis, sic quo ad naturam per generationem communicatum est ibi plusquam inuocatio, sed quo ad proprietatem personam constituentem formaliter est ibi quali æquiuocatio, nec oportet alterum tantum dare sicut in creaturis, quia altera ratio est in diuinis, altera in creaturis, quantum ad ea que intrinsece supposita constituunt vt statim dictum est.

Thom. 1. p. q. 39. art. 4.

Secundo quaeritur vtrum ista sit vera: Deus genuit Deum. Et videtur quod non, quia si esset vera hoc esset tantum pro persona patris, sed sicut Deus pater generat, ita Deus filius non generat, ergo si haec concedatur, Deus genuit pro patre eadem ratione haec debet concedi pro filio & spiritu sancto Deus non genuit quod tamen non conceditur.

2. Itē si Deus genuit Deum aut se Deum aut alium Deum, non se Deum quia nihil seipsum gignit vt habetur primo de Trinitate, nec alium Deum quia iam essent plures dii, igitur, &c.

3. **I**N CONTRARIUM est qd dicitur in symbolis fidei Deum de Deo, quod non est nisi per generationem.

4. Item patet idem per syllogismum expositorem sic, pater genuit filium, pater est Deus, ergo Deus genuit filium, sed filius est Deus, ergo Deus genuit Deum.

5. **R**ESPONSI O, ad euidenciam quaestiois primō videndum est quo modo differunt Deus & deitas, & ex hoc apparebit quomodo haec sit vera. Deus genuit Deum, & non ista, deitas genuit deitatem.

6. Est ergo notandum quod quantum ad signatum, & modum signandi, ita videntur se habere Deus & deitas, sicut homo & humanitas. Humanitas autem significat naturam absq; habitudine ad supposita, homo autem & vniuersaliter omne concretum includit suppositum saltem ex modo suo signandi, quod pater, actiones sunt suppositorum, attribuntur autem concretis & non abstractis. Haec enim est vera album currit, & non haec, albedo currit, quod non esset nisi suppositum importaretur per concretum, quod non importatur per abstractum. Similiter haec est vera rationale disputat, & non illa, ratio disputat. Haec etiam recipitur tanquam vera & propria, homo edificat, non aut haec, humanitas edificat vel saltem non est propria. Ex quo patet quod concretum importat suppositum, non autem abstractum.

7. Est etiam aduertendum qd inuenitur triplex concretum, quoddam accidentale vt album, quoddam substantiale, sed denominatum, vt animal, quoddam substantiale quod non est denominatum vt homo, animal. Omnibus autem concretis commune est quod dant intelligere suppositum & pro supposito reddunt locutionem veram, vt album currit pro forte corrente, rationale disputat, vel homo mouetur.

8. Ex hoc patet quod haec est vera Deus genuit Deum, non autem ista, deitas genuit deitatem, quia actiones quae important distinctionem in diuinis non possunt conuenire naturae, sed tantum suppositis, quia natura est vna, supposita vero pluriificantur, & distinguuntur, sed generatio est actio quae importat distinctionem, nihil enim seipsum gignit, vt habetur, primo de trinitate, ergo non potest in diuinis competere naturae, sed tantum suppositis, deitas autem importat solam naturam absq; habitudine ad supposita. Deus autem importat suppositum habens naturam diuinam, ergo haec potest verificari pro supposito generato & genito, Deus genuit Deum, quia pater genuit filium, non autem haec, deitas genuit deitatem.

9. Ad primum argumentum dicunt quidam qd haec est vera, Deus genuit Deum, & ista est falsa Deus non genuit Deum. Quod declarant sic, quia termino communi differunt praepone, & postponere negationem. Nam negatio praeposita termino communi cadit super totum significatum. Et ideo negat totum, quia negato significato negatur totus ambitus suppositorum, quia ad quodlibet suppositum sequitur ratio significati. Vnde sequitur, non homo currit, ergo nullus homo currit, sed negatio postposita termino communi non cadit super totum significatum, sed tantum super praedicatum, vt si dicitur homo non currit, negatur quidem omnis cursus ab homine, sed non ab omni homine, termino autem discreto nihil differt praepone, vel postponere negationem, quia pro vno tantum affirmatur, vel negatur quicquid de termino discreto dicitur. Ad propositum ergo Deus, vt dicunt, est terminus discretus, quia importat naturam quae non est plurificabilis, & ideo non differt dicere Deus non generat, vel non Deus generat, quia negatur generatio ab omni, illo cui conuenit ratio termini & ita negatur a patre cui competit generare, ergo similiter haec est falsa Deus non generat.

10. Sed istud non cogit, quia Deus non habet rationem termini discreti, sed communis in quantum tribus personis conuenit ratione cuius communitatis aliquis dicere & bene, quod differt praepone, & postponere negationem. Item ista positio seipsum impedit, quia sicut quod negatur a termino discreto negatur pro omni cui conuenit ratio termini discreti, vt fortes

non currit, sic quicquid affirmatur de omni illo cui conuenit ratio termini discreti affirmatur, vt dicendo fortes currit. Si ergo Deus simpliciter habet rationem termini discreti dicendo Deus non generat, negetur generare ab omni supposito diuino & sic falsificatur pro patre, ita dicendo Deus generat, affirmatur generare de omni supposito diuino, & sic falsificatur pro filio & spiritu sancto qui non generatur, contrariū cuius ipsi dicit.

11. Alij dicunt qd hoc nomen Deus proprie loquendo nec est vniuersale nec singulare, sed habet aliquid de ratione vniuersalis, & aliud de ratione singulari, ratione primi habet qd praedicatur essentialiter de pluribus suppositis, & inde habet quod ea quae praedicantur de singulis suppositis praedicantur de ipso, habet autem de ratione singulari, quia non multiplicatur ad rationem suppositorum, dicimus enim quod pater & filius sunt vnus Deus, fortes verō & Plato sunt plures homines, & ex parte ista habet hoc nomen Deus qd affirmatio & negatio dicitur de hoc nomine Deus, opponuntur contradictione, vnde sicut ista non possunt esse simul verae fortes currit, fortes non currit, sic nec ista, Deus generat, Deus non generat.

12. Sed haec solutio non valet primo, quia contradicit bibi, dicit enim qd ea quae praedicantur de singulis suppositis praedicantur de hoc nomine Deus, sed generare praedicatur de patre, non generare de filio, ergo non generare, & generare praedicantur de Deo. Dicendo Deus generat & Deus non generat. Cuius oppositū postea dicunt. Secundo, quia hoc nomen Deus habet ex vnitare naturae diuinae, qd non praedicatur de pluribus suppositis pluraliter, sed in singulari, & idem iudicium est de omnibus praedicatis essentialibus praecipue substantiis, sed respectu praedicatorum substantiāliū, quae sunt propria suppositis & plurificantur, debet dici totum oppositum, ita quod affirmatio & negatio se habeant sub contrariē & possint simul verificari, dicendo Deus generat & Deus non generat.

13. Ideo dicendum est aliter quod quantum est de virtute sermonis ista potest verificari, Deus non generat, sicut haec, Deus generat, quia cum hoc nomen Deus sit pro supposito habente diuinitate potest de eo aliquid vere enunciari pro vno supposito, & negari pro alio. Et ideo cum generare conueniat patri, ista potest verificari Deus generat, & cum non conueniat filio nec spiritu sancto potest illa verificari, Deus non generat quantum est de virtute sermonis, sicut haec duae verificantur, homo currit & homo non currit pro diuersis, tamen non recipitur a magister, ne sit occasio erroris in imperitiis ex hoc credentibus quod omnino non si generatio in diuinis.

14. Et notandum quod vbi in vno supposito sunt plures naturae, de illo supposito possunt verificari contradictoria ratione alterius & alterius naturae vt pater in Christo, ergo vbi in vna natura sunt plura supposita de termino significante naturam in concreto possunt contradictoria verificari ratione alterius & alterius suppositi vt haec, Deus generat & Deus non generat, quamuis haec, Deus non generat, non recipiatur communiter propter causam praedicatam.

15. Ad secundum dicendum quod non sequitur Deus genuit Deum, ergo aut se Deum aut alium Deum, quia alius est relatiuum diuersitatis essentiae, Se autem relatiuum idēitatis non est alius a filio in essentia, nec idem in persona, ideo non sequitur Deus genuit Deum aut ergo se Deum, quod notat idēitatem personae, aut alium Deum, quod designat diuersitatem essentiae.

16. Et si dicitur quod imo, quia idem & diuersum diuidunt ens sufficienter, dicendum quod verum est vno modo & vni-formiter accepta, vt potest si referant tantum essentiam, vel tantum personam, sed si referant vtrumque simul, vt in proposito, vtrumque potest falsificari pro altera parte, scilicet pro essentia cuius notat diuersitatem vel pro persona cuius notat idēitatem.

17. De hac consequentia quae magister facit, Deus genuit Deum qui est Deus pater aut qui non est Deus pater, dicendum quod consequentia est bona & verificatur pro hac parte Deus genuit Deum qui non est Deus pater, est enim regula quod relatiuum refert antecedens, sed eodem modo supponendi sub quo praecessit. Et ideo cum Deus in antecedente sit pro persona, eodem modo stat in consequente relatiuum cum dicitur aut Deum qui est personaliter pater, quod non est verum, aut Deum qui non est Deus pater personaliter & hoc est verum. Et si inferatur ergo non tantum est vnus Deus, non sequitur absolute, quia plus negatur in consequente quam in antecedente. In antecedente enim solum negatur vnitatis in persona propter rationē dicitam, sed in consequente si absolute capiatur negatur omnis vnitatis tam in essentia, quam in persona. Si autem inferretur cum determinatione, bene sequeretur dicendo sic, Deus genuit Deum qui non est Deus pater, ergo non est tantum vnus Deus personaliter, quod vtrique verum est.

Sententia

Sententia quinta distinctiois in generali & speciali.

Rost hac quaeritur superius magister mouit questionem de nominibus essentialibus concretis, hic mouet questionē de nominibus significantibus essentia in abstracto, vtrum aliquid eorum se possit habere ad generationem vt substantium vel terminus. Et circa hoc tria facit. Primo mouet quaestioē, Secundo determinat eam. Tertio determinationem confirmat. Secunda ibi, ad quod autem catholicis. Tertia ibi, ideo non est dicendum. Haec vltima diuiditur in duas partes. Primo enim ostendit quod diuina essentia non se habet ad generationem vt terminus vt dicitur generata. Secundo ostendit quod nec se habet ad ipsam vt principium vt dicitur generans. Secunda ibi, itaq; etiam non est dicendum. Vtraque istarum diuiditur in duas partes. Primo probat intentum triplici ratione. Secundo obicit in contrarium. Secunda ibi, huic autem videtur contrarium esse. Secunda pars in qua ostendit qd essentia non dicitur generans diuiditur in duas partes. Primo enim ostendit quod nec essentia generat essentiam, nec essentia generat filium, secundo obicit contra vtrumque. Secunda pars ibi, praedictis autē videtur contrarium. Et haec secunda diuiditur in duas. Primo obicit per auctoritatem Aug. & Hilarij qd essentia generat essentiam & soluit vtrumque, secundo obicit quod essentia generat filium & soluit. Secunda ibi, videtur quoq; & frequenter & haec est sententia & diuisio in generali.

2. In speciali vero sic procedit magister. Et quere primo vtrum concedendum sit quod pater genuit diuinam essentiam, & vtrum diuina essentia genuit filium, & vtrum essentia genuit essentiam, & vtrum essentia possit dicit quod nec generat nec sit generata, nec procedat. Postea respondet magister & dicit quod nec pater genuit essentiam, nec essentia filium, nec essentia genuit essentiam. Postea probat primum horum, scilicet quod pater non genuit diuinam essentiam. Et hoc triplici ratione. Prima talis est. Omne illud quod generatur relatiue dicitur ad aliud & e conuerso. Sed si diuina essentia generaretur diceretur relatiue, qd falsum est quia non significaret substantiam. Secunda talis est, pater est diuina essentia. Si ergo pater generet diuinam essentiam, ergo genuit se & illud quod ipse est, quod esse non potest. Tertia ratio talis est, pater per diuinā essentiam potest esse. Si ergo pater genuit essentiam, tunc pater haberet esse per id quod est generatum ab ipso, quod falsum est, quia generatum a generate habet esse non generans a generato. Addit magister quod simili modo probat Augustinus quod pater non est sapiens sapientia generata. Si enim esset sapiens per illam sapientiam genitam cum sit idem sapiens & esse, ergo haberet esse per illud quod est ab eo, quod falsum est. Obicit contra istam solutionem ostendendo qd genuit quod est ipse, & ita genuit essentiam & soluit exponendo genuit illud quod est ipse, id est, genuit filium qui est idem cum ipso. Postea ipse determinat quaestiones alias & dicit qd non est concedendum quod diuina essentia genuit filium, quia cum filius sit idem cum essentia diuina sequeveretur qd idem generaret seipsum, & eadem ratione determinat qd diuina essentia nō generat diuinam essentiam. Postea obicit in contrarium, probando per multas auctoritates Augusti, qd essentia filij est de essentia patris, & sapientia de sapientia, & diuinitas de diuinitate. Et respondet qd cum dicitur sapientia de sapientia sensus est, filius qui est sapientia est de patre qui est sapientia, & similiter exponenda sunt alia. Obicit autem ad hoc per auctoritates Hilarij ostendendo qd natura filij est nata de patre, & soluit qd natura est nata, id est nascendo accepta, vel filius qui est eiusdem naturae cum patre est natus a patre. Vltimo obicit quod diuina essentia generat filium, ostendendo per multas auctoritates quod pater genuit filium de sua substantia. Item ostendit quod filius est eiusdem naturae cum patre, & respondet magister, qd auctoritates istae sunt exponenda, sensus enim est quod pater genuit filium de sua substantia, id est, genuit nō de nihilo, sed genuit talem qui est eiusdem naturae cum illo. Hanc expositionem confirmat per multas auctoritates. Addit etiam quod filius ideo dicitur filius natura non per adoptionem habens naturam eandem cum patre. Et in hoc terminatur sententia in speciali.

QVAESTIO PRIMA. Vtrum essentia generet aut generetur.

Ita distinctio istam conuenit queri. Vtrum essentia generet, aut g. neretur. Et vtrum filius possit dici esse de substantia patris, aut de nihilo. Quantum ad primum videtur quod essentia generet, quia sic se habet essentia ad personam, ita persona ad essentiam, sed attributa essentiae praedicatur de

persona vt creare & huiusmodi, dicitur enim pater creat, ergo actus personae possunt attribui essentiae, dicendo quod essentia generat.

2. Item maior est oppositio affirmationis & negationis quam relationis, sed oppositio relatiua causat indistinctionem personarū, ergo multo fortius hoc faciet oppositio contradictionis. Si ergo persona generet & essentia nō generet, essentia & persona differunt personaliter, quod est falsum.

3. **I**N CONTRARIUM arguitur, quia omne quod generat distinguitur a genito, sed essentia a nullo distinguitur in diuinis, ergo essentia non generat.

4. **R**ESPONSI O: actus generandi potest attribui dupliciter alicui, vno modo tanquam ei quod generat, & hoc est suppositum, actiones enim sunt suppositorum vt eorum quae agunt. Alio modo tanquam principio quo generans generat, sicut calefacere attribuitur igni vt ei quod agit, & calori vt principio quo ignis calefacit.

5. Si primo modo intelligitur quaestio vtrum essentia diuina sit illud qd generat sicut videtur intelligi, quia hunc sensum immedie pretendunt termini quaestiois, sic non video qd habeat difficultatem secundum ea quae dicta sunt in praecedenti quaestione, quia generatio nulli competit tāquam ei quod generat nisi supposito, sed essentia diuina, vel diuinitas quod idem est, nō includit aliquo modo suppositum vt prius dictum est: ergo nullo modo essentia diuina est id quod generat.

6. Quantum autem ad eos qui dicunt qd persona & essentia nullo modo realiter differunt seu ex natura rei, sed solum secundum rationem, difficultatem habet, quia sola differentia rationis non potest facere differentiam nisi respectu praedicti rationis, non rei, sed generare non est praedicatum rationis, sed rei (alioquin generatio non esset realiter in diuinis) ergo differentia personae & essentiae si sit solum secundum rationem non potest esse sufficiens causa quare generare competat personae & non competat eodem modo essentiae.

7. Et ideo tenentes hanc via addunt tāquam a veritate coacti qd quando aliqua sunt idem re nec vnum importat, aliam rem quam alterum, nec distinctionem ab alia re a qua non importat distinctionem alterum, tunc est verum quod quicquid dicitur de vno, dicitur de altero si sit praedicatum reale. Nunc est ita quod licet pater & essentia diuina sint penitus idem re, tamen pater distinguitur realiter ab aliquo a quo non distinguitur essentia, scilicet a filio, propter quod non oportet quod quicquid realiter dicitur de patre praecise qd ad distinctionem pertinet, vt est generare, quod hoc conueniat essentiae diuinae.

8. Sed istud non valet, quia aequae difficile est quod nunc asseritur sicut illud quod defenditur, aequae difficile vel impossibile est quando aliqua sunt penitus idem re, quod vnum realiter differt ab aliquo a quo non differt realiter alterum, sicut quod aliquod praedicatum reale dicitur de vno quod non dicitur de alio. Si enim illa quae sunt vnum & idem in tertio sunt necessario vni & idem inter se, illo modo fortiori ratione quae sunt omni modo vnum & idem generaliter inter se sunt omni modo vni & idem respectu cuiuscumque tertij, siue quo ad conuenientiam & affirmando, siue quo ad differentiam & negando. Et ideo semper remanet, quo ad istos difficultas. Et quasi impossibilitas respondendi quo modo si pater & essentia sunt idem penitus re aliquid reale conuenit patri quod non conuenit essentiae, vt generare, aut quomodo distinguitur pater realiter a filio a quo realiter non distinguitur essentia.

9. Ponentibus autem quod persona ratione relationis ipsam constituentes differt realiter aliquo modo vel ex natura rei ab essentia nihil horum occurrit.

10. Si autem quaestio intelligatur secundo modo, scilicet vtrum generare competat essentiae diuinae tanquam principio quo ita quod sit illud quo pater generat, sic quae ista est eadem cum illa qua quaeritur vtrum potentia generandi dicat substantiam an relationem.

11. Et quia de hoc dicitur infra distinctio. 7. ideo ad praesens supersedeatur. Simili modo dicendum est de hac quaestione vtrum essentia generetur, quia sicut in generate est considerare duo, scilicet illud quod agit, & principium quo agit, sic in genito est considerare duos, scilicet illud quod terminat generationem, & illud quo formaliter terminat eam, & haec sibi inuicem correspondent, quia sicut id quod generat est suppositū cuius est agere, quo autem generat est aliquid existens in supposito, sic illud quod generatur per se, est suppositum cuius est esse, quo autem formaliter terminat generationem est aliquid in supposito genito & non suppositum secundum se totum. Ex quo patet quod sicut essentia non est illud quod generat, sic nec illud quod generatur & per eandem rationem. Vtrum autem essentia sit illud quod formaliter generatio terminatur, eadem difficultas est cum illa vtrum essentia sit prin-

epium quo pater generat, quia principium & terminus generationis videtur sibi inuicem proportionabiliter correspondere. Sicut enim ignis calefacit calore ut principio quo agit, ita calefactum terminat calefactione calore recepto, non eodem secundum numerum, sed secundum speciem. Et ideo si essentia est principium quo pater generat, erit etiam terminus quo filius generationem terminat, si vero non, non. Primum autem declarabitur infra dist. 7. ut dictum est, quo declarato erit declaratum quod nunc quaeritur, ideo nunc dimittitur.

12 AD PRIMVM argumentum dicendum quod maior est falsa, quia aliter se habet persona ad essentiam, & ob hoc omnia attributa essentiae conveniunt personae, nisi repugnant proprietati per quam persona formaliter constituitur ut sunt esse indistinctum, esse communicabile, & huiusmodi, sed essentia in suo signato vel nomine nullo modo includit personam, propter quod attributa personae quae conveniunt ei secundum illud quod est formaliter persona nullo modo conveniunt essentiae, ut generare, spirare & similia.

13 AD SECVNDVM dicendum quod oppositio affirmationis & negationis est maxima secundum continentiam vniuersalitatis, quia in omnibus oppositionibus includitur, quodlibet enim oppositum includit negationem sui oppositi, sed non est maxima quantum ad suum fundamentum, cum quandoque fundetur super solam differentiam rationis, & ubi fundatur super realem differentiam sufficit propter ipsius oppositionis latitudinem qualiscumque realis differentia, qua vnum non sit aliud, sed relatiua oppositio realis si sit oppositio originis ex necessitate requirit realem differentiam quae realis est, & diuersitatem suppositorum quia est relatio originis. Originis enim actiue & passiue acceptae respiciunt realiter opposita.

QVAESTIO SECVNDA. Vtrum filius sit de substantia patris.

Tho. 1. p. 9. q. 1. ar. 6.



ECVNO quaeritur vtrum filius sit de substantia patris. Et videtur quod non, quia de dicitur habitudinem materis vel quasi materis, sed substantia vel essentia diuina non est materia, vel quasi materia generationis filij. Ergo filius non est nec generatur de substantia patris. Maior pater, sed minor probatur multipliciter. Primo sic. Illud quod est materia vel quasi materia in generatione est subiectum formae communicatae genito a generante, sed essentia vel substantia non est subiectum alterius formae communicatae filio a patre, nihil enim communicat pater filio per generationem nisi substantiam suam quae non subicitur filij, sed generatio diuina non est subiectum in generatione.

2 Item subiectum in generatione dici potest fieri hoc vel tale sicut in alteratione quae est generatio secundum quod, ut cum aqua calefit, aqua potest dici fieri calida, licet non possit dici fieri absolute & simpliciter. Similiter in generatione simpliciter materia potest dici fieri formata, licet non possit dici fieri simpliciter & absolute, sed in generatione diuina essentia non potest dici fieri esse cum quacumque additione secundum quodcumque adueniens absolute, vel relatum, non absolute, quia nullum tale est in diuinis adueniens essentiae, nec relatiue quia essentia non dicitur fieri relata, ergo essentia nullo modo est subiectum in generatione diuina.

3 Tertio sic, quod principium produens requirat materiam, vel quasi materiam, hoc est ex imperfectione eius, sed pater generans filium est perfectissimus agens: ergo materia non requirit aliquid quod sit materia, vel quasi.

4 IN CONTRARIVM arguitur, quia aut filius generatur de aliquo aut de nullo, non de nullo, quia si sic crearetur, ergo de aliquo, sed non est verus Deus, ergo de substantia propria.

5 Item quando aliquid est de alio, & est ei consubstantiale, potest dici esse de eius substantia, sed filius est a patre & est ei consubstantialis, ergo est de eiusdem substantia.

6 RESPONSIO, in modo loquendi sic conuenimus dicere quod esse de aliquo est esse de aliquo praexistente & permanere in re facta, nisi materia, in eis nihil proprie dicitur esse de aliquo nisi materialiter accipiendo, sicut dicimus cutellum esse vel fieri de ferro & sic de similibus, propter quod in diuinis id quod habet ratione materiae vel quasi materiae est illud de quo est generatio & res generata.

7 Sed aduertendum est quod cum generatio non sit vniuocae & diuinis in creaturis non est quaerenda vniuocatio totalis sicut ibi quantum ad illud de quo est generatio, & etiam quan-

tum ad alia quae sunt in generatione, sed sufficit inuenire similitudinem competentem quantum ad ea quae imperfectionem non includunt.

8 Et secundum hoc potest dici quod filius generatur, & est de substantia patris, ita quod illa praeposicio de dicit circumstantiam materis vel quasi materiae, quod patet primo sic. Illud quod secundum nostrum modum intelligendi praexistit filio producendo & inexistit iam producto, se habet ad filium ut de quo iam filius est, hoc patet ex praecedentibus. Et hoc est conditio materiae quae non pertinet ad aliquam imperfectionem, sed substantia patris secundum nostrum intelligendi praexistit filio generando & inexistit filio genito, ergo &c.

9 Secundo sic, quodcumque aliquid constituitur ex pluribus, oportet quod vnum illorum se habeat secundum rationem materiae & perfectibiliter, & alterum secundum rationem quasi actus perfectientis, sed filius constituitur ex essentia & proprietate relatiua, ergo oportet quod alterum illorum se habeat quasi in ratione materiae, & alterum quasi in ratione actus, inter hoc autem essentia magis videtur se habere in ratione materiae quam relatio, quia intelligitur quasi subiacere relationi & non e conuerso, quod autem habet rationem materis, est illud de quo est generatio, quare &c.

10 Tertio sic, illud est subiectum vel quasi subiectum in generatione, quod recipit formam geniti, sed essentia diuina recipit in se formam per quam constituitur genitum, sicut proprietatem relatiuam, ergo ipsa est quasi subiectum & materia de qua est generatio.

11 Sunt autem aliquae conditiones materiae quae nullo modo conueniunt diuinae essentiae, nec sunt in generatione diuina quaerenda, quia pertinent ad imperfectionem quae omnino relegatur a diuinis sicut quod ipsa est pura potentia & sit actu per aliquam formam absolutam sibi aduenientem. Item quod trahitur de priuatione in formam, & quod acquirendo vnam formam amittit aliam & huiusmodi.

12 Ad primum argumentum dicendum quod ad rationem materiae vel quasi materiae in generatione sufficit quod aliquo modo subiacet formae geniti, sive illa forma sit communis genito & generanti, communitate rei, vel rationis specificae sive non, modo in generatione filij, licet pater non communicet filio formam sibi & filio communem nisi essentiam a patre, tamen est in filio, non est solum essentia, sed relatio cui tanquam forma, large loquedo de forma, aliquo modo subiacet essentia.

13 Ad secundum dicendum quod subiectum generationis dicitur fieri hoc vel tale ubi terminus sub quo sit subiectum est aliquid absolute sicut aut non est in diuinis.

14 Ad tertium dicendum quod imperfectionis est in agente quod requirit materiam extra se, sed quod agens in se aliquid habeat quod alteri comunicet, & nihilominus teneat aliquam liter rationem materis non est imperfectionis, sed perfectio-nis, & sic pater communicat filio essentiam suam quae aliquo modo in generatione habet locum materiam.

15 Argumenta alterius partis concedantur ratione conclusionis, propter tamen primum aduertendum est, quod nullo modo est dicendum quod filius sit de nihilo, quia esse de nihilo est non habere in se aliquid quod non sit ab alio productum: ita quod sibi derelicti cederet in nihil. In filio autem est essentia diuina quae non ab alio producta, filius etiam nullo modo potest non esse, sed necessario est. Et ideo ei non competit esse de nihilo, sed est de substantia patris modo quo dictum est.

Sententia distinctionis sextae in generali & speciali.



RAETRE A queri solet &c. Superius magister mouit quaestiones circa generationis subiectum vel terminum. Hic mouet quandam quaestionem circa generationis modum. Et diuiditur ista pars in tres. Primo mouet quaestionem & determinat eam. Secundo remouet quandam obiectionem. Tertio exponit praedictam determinationem. Secunda incipit ibi. Contra hoc opponitur. Tertia ibi. Praedicta tamen vera. Prima diuiditur in tres partes. Primo mouet quaestionem. Secundo eam determinat. Tertio ex terminatione quaedam errorem excludit. Secunda ibi, nec voluntate nec necessitate. Tertia ibi, quo contra ait August. Haec est sententia magistri in generali. In speciali vero sic procedit magister & quaerit primum vtrum pater genuit filium necessitate, vel voluntate. Et respondet quod nec voluntate, nec necessitate. Necessitate non, quia necessitas non est in Deo, nec voluntate, quia sic voluntas praecederet sapientiam, id est, filium qui est sapientia, generans enim praecedit genitum. Deinde errorem Eumoniij excludit dicens quod male dixit Eumonijs qui artibus dialecticis deceptus ponit filij esse genitum voluntate intelligens, & male, voluntatem gene-

randi filium patri accessisse de nouo, quod esse non potest. Sequeretur enim Deum esse mutabilem. Confirmat autem hoc quia argumentum haeeticorum non est efficax. Opponit enim haereticus, pater aut volens aut nolens genuit filium. Si volens ergo miser est. Si volens ergo voluntate genuit filium. Et dicit magister quod hoc non cogit, quia sic potest opponi pater aut volens aut nolens est Deus. Si volens miser est, si volens ergo voluntate est Deus, non natura quod falsum est. Unde concludit quod pater nec volens nec volens genuit filium. Postea quandam obiectionem remouet. Obiectio talis est, cum in diuinis idem sit natura & voluntas. Si pater genuit natura filium, ergo & voluntate. Et responderet dicens quod licet in diuinis natura & voluntas sint idem re in Deo, differunt tamen ratione, vel connotate. Unde sicut scientia Dei se extendit respectu malorum, voluntas autem non, & tamen scientia & voluntas in Deo sunt idem, ita etiam aliqui conueniunt naturae Dei quod non conuenit voluntati, licet sint idem in Deo. Vltimo dicit quod pater genuit filium voluntate communicante generationem non praecedente vel antecedente de nouo. Et in hoc terminatur sententia lectio in speciali.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum pater genuit filium necessitate.

Tho. 1. p. 9. q. 1. ar. 2. ad quintum.



IRCA distinctionem istam quaeritur duo. Primum est vtrum pater genuit filium necessitate an voluntate. Secundum est vtrum genuit filium natura. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quod pater non genuit filium necessitate, quia quod gratis datur non datur ex necessitate, sed secundum Rich. de Trinit. Pater quicquid dat Filio, vel Spirit. sanct. dat secundum amorem gratuitum: ergo non necessario, sed per generationem Pater dat Filio quicquid Filius habet: ergo pater non necessario generat.

2 Item August. ad Orosium nec necessitate, nec voluntate pater genuit Filium. Et Hilarij lib. de Syno. dicit q. non naturali necessitate ductus Pater genuit Filium.

3 IN CONTRARIVM arguitur quia si Pater non necessario genuit, potuit non generare & per consequens Filius potuit non esse. Hoc autem est impossibile, ergo & primum. consequentia pater quia non necesse & possibile non aequipollent.

Tho. 1. p. 9. q. 1. ar. 1.

4 RESPONSIO, necessarium dicitur multipliciter. Est enim necessitas violentiae & coactionis, ut cum lapis proicitur sursum necessitatur ad ascensum. Alia est necessitas expedientiae ex suppositione finis sicut volenti ire ultra mare necesse est habere nauem. Et his duobus modis sumitur necessarium ex causis extrinsecis quae sunt agens & finis. Est tertia necessitas, scilicet immutabilitatis quae sumitur ex causis intrinsecis, vel ex aliquo quod est de essentia rei, sicut necesse est hominem esse rationalem ratione formae, vel corruptibilem ratione materiae. Principia autem intrinseca ad quae sequitur talis necessitas quandoque sunt causata actiue ab alio sicut est in omnibus circa Deum. Et ideo sicut in eis principia rei dependent ab alio, ita & necessitas consequens principia, propter quod in his non est necessitas secundum positum gradum necessitatis. In Deo autem nihil est quod ab alio dependeat. Et ideo necessitas immutabilitatis quae in Deo est, summa est & prima necessitas.

5 Dicendum ergo cum quaeritur vtrum Pater genuit Filium ex necessitate, quod si loquamur de prima necessitate quae est coactionis, quod talis nullo modo cadit in Deo. Quod patet dupliciter. Primo quia necessitas coactionis est a potentiore, sed Deo nihil est potentius, ergo, &c. Secundo quia necessitas talis non est in cognoscendis sine tristitia. v. meta. sed tristitia non cadit in Deo, ergo nec talis necessitas.

cap. 5.

6 Si autem loquamur de necessitate secundo modo dicta quae est necessitas expedientiae ex suppositione finis, sic dicendum quod talis necessitas non est in Deo quoad actus interiores qui non transeunt in creaturam, potest tamen in Deo esse quoad actus qui in creaturam transeunt. Primum patet sic. Si actus manentes in Deo sunt essentiales, sive notionales sicut ex suppositione alicuius finis aut ille finis esset in diuinis, aut in creaturis. Sed neutrum horum potest esse: ergo, &c. probatur minor quia finis potior est his quae sunt ad finem, sed nihil quod sit in creaturis potest esse potius his quae sunt in diuinis, imo nec aequo bonum, in diuinis etiam non est gradus bonitatis ut vni sit potius altero, ergo nihil est in diuinis, nec in creaturis ad quod tanquam ad finem ordinetur actus diuini intra manentes. Cum ergo generatio filij sit actus manens in diuinis, patet quod Pater non genuit necessitate quae est ex suppositione finis.

7 Secundo sic patet, quia licet Deus & ea quae in Deo sunt

non ordinentur ad aliud tanquam finem, tamen actus diuini transeunt in materiam exteriorem & res per eos productae habent inter se ordinem finis & eorum quae sunt ad finem, propter quod inter haec inuenitur dicta necessitas, ut si dicamus quod si Deus velit producere creaturam capacem beatitudinis necesse est quod producat eam intellectualem. Talis enim finis nullo modo potest haberi nisi a creatura habete rationem formam. Et ideo in istis inuenitur necessitas suppositionis.

8 Loquendo autem de necessitate tertio modo dicta quae est necessitas immutabilitatis, dicendum quod pater summa necessitate genuit filium, quod patet, quia productio quae est per modum naturae, nec impediri potest nec a contrario praedominante, nec a superiore principio influentiam subtrahente, est summe necessaria, sed generatio filij in diuinis fit per modum naturae & a principio naturaliter agente, quia generatio est opus naturae nec impediri potest a contrario praedominante, nec a superiore principio influentiam subtrahente, quia pater generans est primum principium simpliciter & vltimus eius in finis, ergo generatio filij est summe immutabilis & necessaria. ni. patet, sed ma. declaratur, quia principium naturale agens modo naturae, agit quantum est de necessitate naturae. Et ideo si impediri non potest in agendo, nec a contrario praedominante, nec a superiore subtrahente influentiam, actio eius erit simpliciter necessaria maxime quando principium quod sic agit habet in se totum quod ad actionem requiritur, quia si non haberet sed requireret aliquid extrinsecum tanquam materiam vel aliquid tale, ex defectu illius posset actio impediri non obstante concursu omnium aliarum conditionum, sed nihil tale extrinsecum requirit pater in generatione filij, ergo &c.

9 Aliter declarat quidam hanc eandem conclusionem, sic, actus diuini sunt in duplici differentia. Quidam enim transeunt in materiam exteriorem realiter sicut creare vel gubernare, & contingit illa libertas in his, puta quod Deus producat creaturam vel non producat, nullam mutabilitatem arguit in Deo, sed solum in re creata. Alij sunt actus intrinseci de quorum numero est generatio, & contingit in istis arguitur possibiliter mutationem in Deo. Cum ergo mutatio in Deo sit penitus impossibilis & contingit in istis est omnino impossibiliter, sed est in eis mera necessitas.

10 Sed contra hunc modum dicitur est instantia quorundam, quia velle in Deo est actus intra manens & non transiens extra, & tamen non quicquid Deus vult de necessitate vult, sed multa vult liberè, ergo non omnes actus intra manentes sunt simpliciter necessarij nisi facta suppositione quod sint, tunc enim impossibile est eos non inesse, sicut supposito quod Deus velit aliquid, impossibile est quod prius noluerit, aut quod in posterum possit non velle, quia sequeretur mutatio in Deo, simpliciter autem & absolute potest illud non velle, quia non est necessaria habitudo voluntatis diuinae ad tale volitum, & eodem modo diceretur quod supposito quod pater genuit Filium, necessarium est eum genuisse, simpliciter autem & absolute non. De hac autem necessitate nunc quaerimus.

11 Haec autem instantia non bene procedit, quia quamuis velle diuinum non sit necessario de quolibet volito, tamen omne velle diuinum est necessario in Deo, nec in Deo est libertas seu contingit respectu actus volendi, quauis in eo sit libertas, seu contingit actus volendi respectu aliquorum obiectorum, sicut magis declarabitur infra distinct. xliij.

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

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

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum Pater genuit Filium natura, an voluntate.

Tho. 1. p. 9. q. 1. ar. 2.



SECUNDUM sic proceditur. Et arguitur quod pater non genuit filium natura, quia pater eo est pater quod genuit, sed pater non est pater natura, ergo non genuit filium natura. Maior patet, quia paternitas est relatio ex generatione conuersus, minor probatur per Augustinum 7. de Trinit. cap. 9. ubi dicit quod pater non eo est pater quo Deus, sed est Deus natura, ergo non est pater natura.

potius 30. q. 1. 2. in 1. d. 2. 4. 9. 1. 2.

2 Item natura & voluntas sunt vnum & idem in Deo, sed pater non genuit filium voluntate secundum Augustinum, ergo nec natura.

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

4 AD O P P O S I T V M est quod dicit Hilarius libro de synodis. vbi dicit quod omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit, filio vero natura dedit. & Augustinus 15. de trinitate dicit verbum per quod omnia facta sunt esse filium Dei naturae.

5 R E S P O N S I O, ad videndum quomodo filius procedat per modum naturae, & spiritus sanctus procedat per modum voluntatis, proceditur sic, quia primo excluditur imaginatio quorundam non bona circa hoc, & secundo declarabitur veritas quaestionis. Quantum ad primum sciendum quod quidam imaginatur quod filius producat per actum intellectus propter quod dicitur verbum, quod est terminus operationis intellectualiter per ipsam productus. Spiritus autem sanctus per actum diligendi, vnde & amor est. Ex quo statim patet, quare filius dicitur produci per modum intellectus, & spiritus sanctus per modum voluntatis, quia per actus harum potentiarum producantur, sed quare filius dicitur procedere per modum naturae, non autem spiritus sanctus, dicitur quod haec est causa, quia id quod procedit ab alio accipiendo naturam & proprietates naturae & modo naturae, illud procedit per modum naturae, sed filius procedit a patre accipiendo naturam & proprietates naturae & modo naturae, non sic autem per omnia procedit spiritus sanctus ab vtroque, ergo &c. Minor declaratur sic, modus naturalis productionis est producere aliquid per viam assimilationis. Vnde natura dicitur vis insita rebus ex similibus similia procreans, pater autem producit filium per viam assimilationis, producit enim ipsum per operationem intellectualem de cuius ratione est quod verbum productum similitudinem sit intellectui informato specie rei. Non sic autem est de spiritu sancto, quia licet spiritus sanctus sua processione a patre & filio accipiat naturam & proprietates naturae, tamen de ratione processions suae non est quod sit per viam assimilationis quae est modus naturae, non enim est de ratione eius quod producat per voluntatem quod sit simile producenti, potest enim esse simile vel dissimile illud quod per voluntatem producat, & ideo spiritus sanctus, cum per actum voluntatis procedit, non procedit per modum naturae.

Haecima
ginatio est
Th. 1. p. q.
27. ar. 5.

6 I L L Y D A V T E M non videtur bene dictum, quod enim filius producat in diuinis per actum intellectus & spiri. san. per actum voluntatis non potest intelligi nisi dupliciter. vno modo quod illi actus sint ipsae productiones personarum. Alio modo quod sint principia productionum, sicut calor manus dicitur produci ab igne per calorem & per calefacere, sed per calefacere tanquam per productionem, per calorem vero tanquam per principium productionis.

Sup. q. 16.
R. 1. p. q.
27. ar. 5.

7 Primum non potest dici scilicet quod intelligere & velle sint actus productiones personarum propter tria. Primum est quia productiones personarum secundum omnes sunt actus rationales & non entiales, sed intelligere & velle sunt actus entiales & non rationales, ergo non sunt ipsae productiones, vtraque propositio per se nota est.

8 Secundo quia cuiusque conuenit actus per quem persona producat, sibi competit, producere personam ad quam actus terminatur, sicut cui competit generare competit producere filium, sed intelligere & velle competunt omnibus personis in diuinis, ergo si isti actus essent productiones personarum, cuiuslibet personae competeret producere filium & spiritui sancto, quod est falsum.

9 Tercio quia productiones personarum differunt realiter, sed intelligere & velle non differunt aliquo modo realiter nec absolute, nec relative, ergo non sunt productiones.

10 Quod autem non sint principia productionum patet sic. Illud cuius conditio est opposita fecunditati non potest esse principium actus quo aliquid producat, quia omnis productio prouenit ex fecunditate, sed conditio actuum intelligendi & volendi est opposita fecunditati, ergo non possunt esse principia actuum quibus personae producantur, maior iam patet, sed minor probatur, quia haec est conditio actus intelligendi vel volendi quod ex ipsis nihil aliud constituitur seu consequitur, vt patet ex 9. metaphysice. Fecunditas autem est ex quo natum est alterum sequi, ergo conditio actus intelligendi & volendi contraria est fecunditati, pater ergo quod intelligere & velle non sunt productiones personarum nec prin-

cipia productionum, sed exclusi a Deo per intellectum intellectus & voluntate cum omnibus actibus suis adhuc essent in diuinis generatio filij & spiratio spiritus sancti, ita quod haec sit in diuinis ex fecunditate naturae radicaliter, quam fecunditatem habet ex sua infinitate, & non ex hoc quod est intelligens & volens.

Infra diff.
27. q. 3. c.
4. 26. q. 1.

11 Hoc autem potest persuaderi sic, secundum idem proportionaliter competit fecunditas creaturis & Deo, sed fecunditas aliquid producendi competit creaturis non ex hoc quod sunt intelligentes & volentes, sed per aliquid aliud prius & communius. Vnde & virtus generandi aliud inuenitur in rebus inanimatis carentibus intellectu, & vbi inuenitur in rebus habentibus intellectum hoc non est per intelligere & velle aut per aliquid ad hoc pertinens, ergo similiter est in Deo, quia licet natura Dei sit in Deo intelligens & volens, ex hoc tamen nulla fecunditas inest ei ad producendum quantumcumque personam, sed sicut calor ignis si esset intelligens causeret caliditatem sibi similem fecunditate naturae suae sicut nunc facit, nec ad hoc aliquid cooperaretur suum intelligere aut velle, sic natura diuina licet sit intelligens & volens ex infinitate sua habet fecunditatem quod virtute eius persona sit a persona, ad quam tamen nihil intelligere, aut velle cooperatur.

12 Item qualis est ordo rei inter differentia realiter, talis est ordo rationis inter differentia secundum rationem, sed vbi natura intellectus & voluntatis differunt realiter productio est realiter vt naturae & non intellectus vel voluntatis, ergo sic est in Deo in quo ista sunt differentia solum secundum rationem.

13 Nec ratio aliorum est sufficiens: quia cum dicunt quod modus naturalis productionis est producere per viam assimilationis non est verum vniuersaliter sed solum in generatione merè vniuersa. Esto etiam quod esset vniuersaliter verum illud quod dicitur postea quod verbum productum similitudinem sit intellectui informato specie, falsum est, quia tunc duae formae eiusdem speciei essent simul in intellectu, quia similitudo non est differentium secundum speciem, hoc autem est impossibile, quare &c. & sic patet principale propositum.

14 N V N C R E S T A T secundum scilicet quod declaratur veritas quaestionis. Est ergo intelligendum quod cum queritur vtum pater genuerit filium naturae, ita dicitur qd pater non est pater natura, ly natura accipitur ibi p. essentia & nō pro naturali necessitate, quia pater est pater naturalis necessitate summe immutabilis, sed non est pater natura, id est, essentia formaliter, imò paternitate seu generatione actiua quod idem est, & sic patet est pater, quia genuit, & alio est pater formaliter scilicet paternitate, & alio est Deus formaliter, scilicet Deitate. Sed cum dicitur qd pater genuit naturae, ly natura nō accipitur ibi pro essentia vt prius dictum fuit, sed pro modo productionis naturalis: propter quod in argumento variatur acceptio huius nominis quod est natura.

15 Si autem ly natura & ly voluntate dicant modum productionis, sic habet locum quaestio, & tunc dicendum est quod in productione diuinarum personarum est tria consideranda, scilicet habitudinem virtutis productiuae ad actum producentem, supposita productiua, & ordinem productorum, vel productionum.

16 Si consideretur habitudo virtutis productiuae ad actum producentem, sic nulla persona procedit in diuinis per modum voluntatis, sed quilibet per modum naturae. Cuius ratio est, quia illud quod procedit a virtute agente ex necessitate immutabilitatis & ex virtute determinata ad vnum producat, ergo quilibet persona diuina producat per modum naturae. Maior patet, quia modus naturae in hoc differt a modo voluntatis in eliciendo actum, quia principium naturale agens naturaliter non habet in potestate actum suum, nec est indifferens ad opposita, sed est necessario determinatum ad vnum, agens autem per voluntatem & modo voluntario habet in potestate sua agere vel non agere & est indifferens ad opposita, sicut potestas rationalis. Minor sic patet, quia nec pater habet sic in potestate generare filium vt possit generare vel non generare, nec pater & filius habent sic in potestate spirare spiritum sanctum quod possunt spirare vel non spirare, sed necessario pater generat filium, & pater & filius spirant necessario spiritum sanctum.

17 Si vero consideremus supposita productiua, sic spiritus sanctus producat per modum voluntatis, sic autem per modum naturae, quia modus naturae in creaturis est quod vni sit ab vno

ab vno tantum, & non a pluribus eiusdem gradus & ordinis, quorum quodlibet esset per se sufficiens ad totum perfectè faciendum. Quae autem sunt per voluntatem possunt fieri a pluribus agentibus eiusdem gradus & ordinis, quorum quodlibet esset per se sufficiens ad totum perfectè producendum. Plures enim concurrunt moderando per voluntatem virtutem suam sicut pater de pluribus trahentibus nauem vbi alter ad totum sufficeret. Cum ergo filius procedat tantum ab vno, spiritus autem sanctus a duobus, scilicet a patre & filio, ita quod aequè perfectè producat vnus sicut ambo, nec perfectius ambo simul quam alter, ideo spiritus sanctus dicitur produci per modum voluntatis, filius autem per modum naturae.

18 Si autem attendatur ordo productorum & productionum, sic filius dicitur procedere per modum intellectus. Spiritus autem sanctus per modum voluntatis. Cuius ratio est quia in imagine creata quae attenditur secundum potentias & actus naturae intellectuales, prima emanatio est secundum intellectum alia autem sequens in qua terminatur emanatio manens infra naturam intellectualem est emanatio pertinens ad voluntatem. Primo enim est cognitio boni. Deinde ex hoc oritur amor boni & ibi consistit emanatio intra naturam intellectualem, & ex hoc arguitur sic. Illud quod in diuinis procedit prima emanatio, procedit per modum intellectus ad intra. Aliud autem quod procedit secunda emanatio & vltima in qua terminatur omnis emanatio diuina ad intra procedit per modum voluntatis, quia sic est in imagine creata vt dictum est. Sed filius procedit prima emanatione diuina. Spiritus autem sanctus sequente & vltima, ergo filius dicitur procedere per modum intellectus & spiritus sanctus per modum voluntatis, & sic intelligenda sunt quae dicuntur circa materiam istam de modo processions diuinarum personarum, quod verba doctorem quae videntur insinuare quod intelligere & velle seu diligere sint rationes emanationum diuinarum. Hoc enim dicitur solum secundum quandam adaptationem ad ea quae inueniuntur in imagine creata.

19 Ad primum argumentum dicendum qd ly natura aliter accipitur cum dicitur qd pater non est pater natura, & cum dicitur qd pater genuit filium naturae, ita dicitur qd pater non est pater natura, ly natura accipitur ibi p. essentia & nō pro naturali necessitate, quia pater est pater naturalis necessitate summe immutabilis, sed non est pater natura, id est, essentia formaliter, imò paternitate seu generatione actiua quod idem est, & sic patet est pater, quia genuit, & alio est pater formaliter scilicet paternitate, & alio est Deus formaliter, scilicet Deitate. Sed cum dicitur qd pater genuit naturae, ly natura nō accipitur ibi pro essentia vt prius dictum fuit, sed pro modo productionis naturalis: propter quod in argumento variatur acceptio huius nominis quod est natura.

20 Ad secundum & tertium patet responsio, per ea quae dicta sunt in corpore quaestionis, licet enim natura intellectus, & voluntas sint vnum & idem in Deo realiter loquendo, propter quod quicquid est ab vno tanquam a principio totum est ab altero, tamen modus procedendi per modum naturae, & per modum intellectus, & per modum voluntatis, nō sunt vnus & idem modus, sed diuersi vt patuit in solutione quaestionis. Et ideo aliqua persona procedit per modum naturae vel intellectus quae non procedit per modum voluntatis & e conuerso.

Sententia septimae distinctionis.

Ita solet queri a quibusdam. Superius magister mouit quaestiones circa generationis subiectum, & terminum, & circa modum generationis. Hic mouet quasdam quaestiones circa generationis principium quod est potentia generandi, & circa hoc duo facit. primo mouet quaestionem & eam determinat, secundo obicit in contrarium & soluit. Secunda ibi. Sed vehementer nos mouet. Secunda pars in qua mouet quaestionem diuiditur in duas. Primo enim mouet quaestionem & determinat & adiungit quasdam alias obiectiones, secundo determinat. Secunda ibi. Ita etiam cum dicitur. Et haec est sententia lectionis in generali.

In speciali procedit sic magister & querit primo si filius possit generare. Et arguitur sic primo quod sic, quia si pater potuit generare & filius non: ergo pater potest aliquid quod filius non potest. Et respondet magister qd potest generare, vel posse esse patrem non est aliquid eorum quae subiecta sunt diuinae potestati, sed est aliquid. Postea arguit per Augustinum in contrarium qui videtur dicere quod potuit generare, sed non oportuit quia immoderata esset diuina generatio. Et respondet quod Augustinus dicere intendit quod non est impotentia in filio non posse generare, sed ex proprietate relativa sibi conuenit hoc. Postea querit vtrū pater sit potens generare

an hoc sit aliqua potentia quae non sit in filio. Et respondet quod pater est potens natura generare filium, & qd filius habet eandem potestatem qua potest gigni, quam habet pater qua potest generare. Et querit vtrum potentia generandi quae est in patre sit in filio. Et respondet magister quod potentia generandi non tantum dicit naturam, sed proprietatem, referendo ergo intellectum ad proprietatem non est potentia generandi in filio, quia aliud est posse generare & aliud posse generari. Referendo vero ad naturam idem sunt. Vltimo hoc idem declarat vterius, scilicet quo modo potentia generandi sit in filio, quia in eo est potentia qua potest generari. Et in hoc terminatur sententia in speciali.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum in diuinis sit potentia generandi.

Thom. 1. p. q. 4. artic. 4.

Ira distinctioem istam tria queruntur. Primum est vtrum in diuinis sit potentia generandi. Secundum est quid sit, vtrum substantia, an relatio. Tertio vtrum sit in filio. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quod in Deo non sit potentia generandi, quia omnis potentia est actiua, vel passiuia, sed potentia passiuia cum sit imperfecta de se non est in Deo, actiua vero licet sit in Deo respectu creaturarum non videtur tamen quod possit esse in Deo respectu diuinarum, quia potentia actiua est principium transiuitandi vel producendi aliud vt aliud, sed in diuinis non est aliud vt aliud, pater enim non est aliud a filio secundum Augustinum in homilia super illud Ioan. Qui non intrat per ostium. Et in quodam sermone de Trinit. Ergo in Deo respectu diuinarum nō est aliqua potentia actiua, nec potentia generandi, nec alia.

2 Item omnis potentia est respectu alicuius possibiliter, sed in Deo nihil est possibile, sed est totū necessarium, ergo in Deo respectu diuinarum nulla est potentia nec generandi nec alia.

3 I N C O N T R A R I V M arguitur quia omnes generans generat per aliquam potentiam, sed in diuinis pater generat filium, ergo in patre est aliqua potentia generandi.

4 R E S P O N S I O, dicenda sunt duo, primum est quod in diuinis est potentia generandi, secundum est quod illa potentia non dicitur vniuersa est potentia generandi quae est in creaturis. Primum patet sic, vbi cum sunt plura realiter differentia quorum vnum est productum alterius, ibi est verè & realiter potentia productiua, sed in diuinis pater & filius differunt realiter & filius est a patre productus per generationem, ergo in patre est verè & realiter potentia productiua filij per generationem, sed hoc est potentia generandi, ergo &c. ma. patet ex ratione potentiae actiuae vel quasi actiuae quae sola ponitur in diuinis. Est enim potentia actiua principij quo aliquid producat, vt patet ex v. Meta. Et ideo omne qd producat aliud, producat ipsum per aliquam potentiam productiuam, mi. supponitur ex traditione huius, & ex his quae dicta sunt supra di. 4.

* Aliis pro
disting.

Cap. 12. q. 1

5 Iuxta quod intelligenda sunt duo, primum est quod cum potentia dicatur in habitudine ad actum potentia, aut passiuia in habitudine ad actum quem recipit potentia, aut actiua in habitudine ad actum quem producat, vbi nō est actus realiter receptus vel productus, ibi non est realiter potentia actiua vel passiuia. Cum ergo intelligere & velle in Deo non sint actus realiter recepti, vel producti ab intellectu & voluntate, sed sint penitus idem cum ipsis, idcirco licet in Deo sint intellectus & voluntas prout dicunt naturam actu cognoscentem & volentem, tamen nullum eorum est realiter potentia actiua vel passiuia respectu praedictorum actuum, sed cum filius sit realiter a patre productus & per consequens realiter distinctus, & spiritus sanctus, ab vtroque, ideo necesse est in diuinis ponere potentiam realiter productiuam respectu vtriusque, & respectu quidem filij dicitur potentia generandi quia productio filij est generatio, sed respectu spiritus sancti dicitur potentia spirandi, quia productio eius est spiratio.

6 Secundo intelligendum est quod sicut in creaturis aliquid producat per potentiam naturalem & in similitudinem naturae producentis, sicut (exempli gratia) homo genera hominem, aliquid aut producat per potentiam rationalem & non in similitudinem naturae producentis, sed speciei in mēte existentis (sicut producat domus ab artifice), sic aliqua producantur a Deo patre per voluntatem non in similitudinem naturae sed idcirco existentis in mente diuina tanquam artificata. Et tales sunt omnes creaturae quantum productio quo ad totum dicitur creatio, & principium huius actus dicitur potentia creandi. Aliquid autem producat per naturam in similitudinem naturae & modo naturae, sicut producat filius a patre, & actus quo producat dicitur generatio, & potentia correspondens actui quae dicitur potentia generandi. Sic ergo pa-

ter quod potentia generandi realiter est in Deo.

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

8 PER HOC patet responsio ad primum argumentum quod potentia generandi in diuinis non dicitur vniuoce cum illa quæ est in creaturis, & ob hoc non est aliud simpliciter ibi sicut in humanis.

9 Ad secundum dicunt quidam quod possibile diuifum contra necessarium non est in diuinis, sed possibile quod continetur sub necessario. Vnde sicut dicitur quod Deum esse est possibile ita potest dicitur quod filium generari est possibile.

10 Sed ista responsio non videtur valere, quia dicitur Deum esse est possibile istud possibile non arguit in Deo aliquam potentiam sed solum non repugnantiam terminorum, sed filium generari arguit in patre potentiam generandi non solum non repugnantiam terminorum, alioquin sequitur oppositum principis conclusionis.

11 Et ideo dicendum aliter quod possibile in diuinis non excludit necessarium nec ponit aliquam dependentiam, nec dicit solum impossibile filium generari propter non repugnantiam terminorum, imò tali possibili respondere potentia generandi. Sed quia per talem potentiam non producitur diuersum per essentiam sed solum per relationem & in relationibus oppositis est par necessitas, quia æqualiter se coexistunt, ideo par necessitas essendi in patre habente potentiam generandi & in filio & eadem independentia propter identitatem essentia.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum potentia generandi dicat aliquid vel solum quid.

Tho. 1. p. 2. q. 4. ar. 5.



D secundum sic proceditur. Et arguitur quod potentia generandi dicat ad aliquid & non quid hoc est relationem & non essentiam, quia potentia distinguitur & cognoscitur per actus, sed generare in diuinis dicit ad aliquid & non quid, alioquin conueniret omnibus personis, ergo potentia generandi non dicit quid sed ad aliquid.

2 SECVND O, proprius actus est à propria forma, sed generare est proprius actus patris, ergo est à propria forma patris, hæc est paternitas & non essentia quæ est omnibus communis, ergo &c.

3 Tertio sic, sicut se habet pater ad creandum in quantum Deus ita se habet ad generandum in quantum pater, quia sicut creans est proprium Dei, ita generare est proprium patris, sed Deus creat diuinitate, ergo pater generat paternitate. Quarto secundum Augustinum de fide ad petrum cap. 3. qui dicit quod generatio est opus paternæ proprietatis.

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

5 ITEM PRINCIPIVM actionis & terminus sibi, correspondent, sed relatio non potest esse terminus actionis, ergo nec principium.

6 Ad idem est quod dicit Da. lib. 1. cap. 8. quod generatio est opus naturæ.

7 RESPON SIO, circa questionem istam triplex est modus dicendi. Primus est quod potentia generandi dicit intrinsece solum essentiam, quamuis actus generandi non eliciatur ab ea nisi concurrense relatione paternitatis. Et quia tota difficultas vel quaestio quæ sequitur ad hæc positionem est quo modo essentia communis potest esse ratio propria eliciendi actum qui non est communis, videtur enim quod in quocunq; illud possit exire in actum, ideo ad tollendum hanc difficultatem. Primo ponitur imaginatio huius positionis, & secundo ponuntur rationes eius.

8 Imaginatio positionis est ista quod sola essentia diuina est

illud cuius virtute ordine quodam eliciuntur hi actus generare & spirare & creare. Nec est inconueniens quod ab eodem principio sint plures subordinati actus, cum hoc reperitur in creaturis. Lux enim solis est principium illuminandi & calefaciendi, sed quia agere est suppositi, ideo oportet essentia esse in supposito vno vel pluribus ad hoc vt eliciat supradictos actus. Si autem termini illorum actuum essent formæ composibiles in eodem supposito, in quocunq; inueniretur essentia illud posset in omnes eius actus, sicut lumen & calor, quia sunt formæ cõpossibiles in eodem, omnis forma quæ est principium istorum actuum qui sunt illuminare, & calefacere, potest in eos in quocunq; supposito sic nisi impediatur in agendo per contrarium, & per indispositionem materiz de quo non est in diuinis timendum, quando autem per quemlibet actum constituitur nouum suppositum, vt in diuinis non potest sic esse, imò primus actus necessario est ab essentia vt est in vna persona tantum, secundus vt est in duabus, tertius est vt in tribus. Cuius ratio est, quia in diuinis non potest esse nisi vna persona non producta. Si enim essent plures non productæ tales necessario differrent per absoluta non per relationes originis, quod esset impossibile, quia sic essent duo dij.

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

10 Ex quibus apparet duo. Primum est quod essentia diuina non est principium præcisum & adequatum alicuius dictorum actuum qui sunt generare & spirare. Sed est commune principium omnium eorum, licet possit designari per rationem huic vel illi actui adæquatam, vt cum dicitur potentia generandi vel potentia spirandi.

11 Secundo apparet quare quodlibet diuinum suppositum habens perfectè diuinam naturam non potest in omnes actus istos licet sola essentia diuina sit totale & sufficiens principium horum actuum. Causa enim eius est quia essentia diuina secunda est ad hos actus ordine quodam. Et quia non potest esse in secunda persona nisi completa fecunditate prima per quam experientem ipsam secunda persona producit, nec potest esse in tertia nisi completa fecunditate secunda, ideo in secunda persona solum est principium secundi actus, qui est spirare. In tertia autem non est principium alicuius actus nisi transfinitis in materiam exteriori vt est creare, non sic autem est in generatione creaturarum vniuoce, quia ibi comunicatur alia natura secundum numerum habens similem virtutem secundum speciem nulla fecunditate expleta. Et ideo potest in omnes actus speciei debitos in quocunq; supposito sit. Hæc est imaginatio opinionis.

12 Rationes autem eius sunt plures, vna est talis, id quod est per se fundamentum relationis, non includit intrinsece relationem. Sed potentia quæ est ad actus dictos diuinos est per se fundamentum relationis inter producentem & productum, ergo &c. maior patet quia relatio realis semper fundatur super rem alterius predicamenti, minor probatur quia nihil pertinet per se ad agens quod possit esse fundamentum dicte relationis nisi actio vel potentia actiua. Actio autem non potest esse fundamentum eius nec in creaturis, nec in diuinis. In creaturis non, quia actio & passio sunt in passio, fundamentum autem respectus agentis debet esse in agente. Nec in diuinis quia actio in diuinis, puta generare, est relatio, & relatio non est per se fundamentum relationis. Alioquin esset processus in infinitum, ergo actio non potest esse fundamentum dicti respectus. Relinquitur ergo quod sit potentia actiua, & hæc fuit minor, sequitur ergo conclusio.

13 Secunda talis est. Si in diuinis esset diuersitas naturæ secundum numerum & vnitatis secundum speciem, ratio principiandi attribueretur naturæ & non relationi sicut nunc est in creaturis, sed vnitatis nihil perfectionis tollit à natura, ergo per vnitatem non tollitur, quin debeat habere rationem principij respectu actuum diuinorum.

14 Tertia ratio talis est, continere principiatuè diuinam personam nobilius est quam continere casualitè creaturam, sed continencia creaturæ est propter essentiam & non propter relationem

lationem aliquam, ergo continencia principiatuè respectu diuinæ personæ multo fortius est propter essentiam, plures aliter rationes possent adduci, sed istæ nunc sufficiunt.

15 AD RATIONES principales, quæ sunt cõtra hæc opinionem respondetur sic. Cum enim primo dicitur quod potentia distinguntur per actus, dicendum quod potentia distinguntur per actus, id est, cognoscuntur distincte per actus, sed non oportet quod potentia sint in eodem genere cum actu etiam si potentia non solum distincte cognoscantur, sed etiam distinguntur eodem modo quo per fines est distinctio eorum quæ ordinantur ad finem, non enim oportet quod finis & illud quod est ad finem sint eiusdem generis prædicamentalis, vt patet de medicina & sanitate. Et ideo in nullo casu necesse est quod si generare dicat ad aliquid quod propter hoc potentia generandi quantum ad illud quod importat intrinsece dicat ad aliquid, licet potentia generandi quantum ad hoc conueniet extrinsece aliquid quod importat habitudinem ad actum qui verè est ad aliquid.

16 Ad secundum dicendum quod proprius actus est à propria forma, vel à forma communi vt appropriata, & hoc modo generare est ab essentia vt est sub proprietate patris, nec tamen proprietatis dat essentia quod principiet actum generandi, sed est tantum causa sine qua non. Multa enim concurrunt cum potentia quæ non pertinet ad rationem potentie sine quibus tamè potentia nullo modo exiret in actum. Verbi gratia quantitas nullo modo est de ratione potentie calefactiue, aut distinctiue, & tamen sine quantitate forte calor non calefaceret, nec color disgregaret, sic est in proposito, fecunditas essentia ad primum actum qui est generare licet non possit explicari nisi ab essentia existente in prima persona quæ nullo modo est ab alia vt declaratum fuit prius, tamen proprietatis constitutens primam personam nullo modo pertinet intrinsece ad rationem potentie generandi.

17 Ad tertium respondetur sic quod aliter est Dei proprii creaturæ, licet est proprium patris generare. Creare enim est proprium Dei ratione principij creatiui, quod in nullo alio esse potest, sed generare est proprium patris non ea ratione principij, sed modi habendi principium quod non posset alio modo producere primum actum nisi existens sub proprietate patris propter conditionem & ordinem actuum vt visum est, non propter hoc quod proprietatis ista sit in aliquo elicitua actus. Sub hoc sensu accipiendum est quod dicit August. quod generatio est actus paternæ proprietatis, quia non dicitur virtute essentia nisi vt existit sub proprietate patris.

18 Secundus modus est, quod tam essentia quam relatio habent rationem principij in generando & in spirando, imaginantur enim tenentes hanc viam quod cum filius, secundum Hilarium 2. lib. de Trinit. nihil habeat nisi natum, id est, per generationem & natuitatem acquisitum, habet autem essentiam & proprietatem relatiuam, ideo vtrunq; habet per generationem suam ex parte, sed differenter, quia vnus habet tanquã communicatum & non productum scilicet essentiam quæ non est producta, sed tantum communicata. Aliud autem habet tanquam verè productum, scilicet proprietatem relatiuam, & vtrunq; requiritur ad veram generationem. Sicut enim non esset vera generatio si nihil produceretur, sed supponeretur illud totum quantumcunq; communicaretur, ita nõ esset vera generatio si totum produceretur & nihil communicaretur, modo dicunt isti quod in generatione filij essentia patris habet rationem principij quantum ad illud quod ibi est communicatio. Sed paternitas habet rationem principij quantum ad illud quod ibi est productio.

19 Et hoc patet sic, principium quo producentis aliquid producit, necesse est realiter distingui à termino quo productum ipsam productionem terminat. Etiam secundum suppositum quando terminus productionis suppositum constituit, principium autem communicandi non oportet realiter distingui ab eo quod communicatur vel quo communicatio terminatur. Nunc est ita quod in generatione filij relatio filiationis est id quo productio terminatur & est constitutiua suppositi. Essentia autem est illud quod communicatur vel quo communicatio terminatur, oportet ergo quod principium producendi sit realiter distinctum à filiatione etiam secundum suppositum. Principium autem communicandi non oportet distingui ab essentia communicata, sed essentia secundum positionem communem non distinguitur realiter à filiatione, nec ab aliquo quod sit in diuinis saltem secundum suppositum, ergo ipsa non est in generatione filij principij productionis licet possit esse principium communicandi, maior patet, quia producentis & productum necessario distinguntur, nihil enim est impossibile quod aliquid producat se ipsum vt dicit Augustin. 1. de Trinit. sed producentis est totaliter producens ratione prin-

cipij quo producit, & productum totaliter est productum ratione termini quo productio terminatur, quia his exclusis & posito quocunq; alio excluditur totaliter ratio producens & producti. Et his habitis statim habetur ratio producens & producti, ergo oportet quod producentis & productum realiter distinguantur quantum ad principium productionis & terminum.

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

21 De principio communicandi secus est, quia non est de ratione rei communicata, quod sit à communicante producta, sic enim principium communicandi & res communicata necessario distinguerentur, sed solum quod sit à pluribus habitata ita quod vnus habeat ipsam ab alio. Et si quidem sit vna numero quæ solum est cõmunis comunicata rei de qua nunc loquimur nõ potest simul haberi totaliter & perfectè a pluribus nisi propter solam illimitationem, ita quod illimitatio rei comunicata est ratio comunicandi ipsam, maxime si sit illa comunicatio naturalis & non mota à voluntate ex aliquo fine qualis est comunicatio diuinæ naturæ, cuius sola infinitas est ratio, quare ipsa ab vno habitata ad aliud suppositum deriuatur.

22 Sic ergo patet maior. Minor similiter probatur. Quod enim in generatione filij relatio filiationis sit illud quo productio filij terminatur, patet sic, illud quod in filio est tantum productum est illud quo productio filij terminatur, sed in filio nihil est productum nisi sola relatio filiationis & non essentia quæ nullo modo est producta. Ex his autem duobus constituitur persona filij, ergo sola relatio filij est terminus productionis. De essentia autem quod ipsa sit illud quod communicatur planum est, & hæc fuit minor. Sequitur ergo conclusio scilicet quod in generatione filij essentia quidem potest esse principium communicationis, sed non productionis, cum ipsa realiter à nullo distinguatur.

23 Hæc autè opinio falsa est, in hoc quod ponit aliud esse principium productionis & aliud communicationis, quia eiusdem actionis sunt eadem principia, sed generatio filij & comunicatio essentia filio à patre est eadem actio, scilicet sola generatio, ergo non est aliud principium productionis & communicationis sed vnus & idem, ma. de se patet, ma. declaratur, quia in diuinis non est actio nisi originis, sed in diuinis non sunt nisi duæ origines videlicet generationis & spirationis: ergo comunicatio essentia non est actio ab illis distincta.

24 Item omnè actionem originis sequuntur aliqua relationes reales, sed præter relationes generationis spirationis actiue & passiuæ separatarum non sunt in diuinis alie relationes reales originis, ergo comunicatio diuinæ essentia non est distincta à actio à generatione & spiratione, quia sibi correspondent propriæ relationes reales, non est ergo imaginandum quod filius habeat essentiam à patre per aliam actionem quam per generationem, quia non est ita, sed quia pater generat filium in sua essentia intrinsece, ideo dicitur communicare ei suam essentiam non alia actione quam generatione.

25 Et esset simile si in humanis forma patris & filij possent esse in eadem materia numero. Tunc enim pater generando filium & introducendo formam in sua propria materia, comunicaret ei eandem materiã quam habet nõ alia actione quam generatione. Similiter quia proprietatis formalis constitutiua filij potest esse & est in eadem essentia cum formali proprietate constitutiua patris, ideo Deus pater in generando filium communicat ei suam essentiam quia per solam generationem vtraq; proprietatis est in eadem essentia: non est ergo verum, quod aliud est principium generandi & aliud communicandi, imò oportet quod sit vnus & idem sicut & vna actio, necesse est ergo quod illud principium sit vnus, vel sola essentia vt dicit prima opinio, vel sola relatio.

26 Et quamuis prima opinio prout fuit posita & exposita, sit satis probabilis, non videtur tamen nisi quod possit esse vera. Et hoc partim probatum est in opinione præcedente, quæ quantum ad hoc vera est in hoc quod ponit & efficaciter probat quod principium quo producentis producit necessario, distinguitur à termino productionis, quæ probatio potest confirmari sic, secundum Philosophum 1. Physicorum principium & principiatum sunt multa & non vnus. Ex quo accipitur quod principium & principiatum realiter differunt, sed principium & principiatum non solum sunt illud quod producit, & illud quod producit, sed per prius, & verius dicitur principium

1012
no. 26.

Magistri Durandi de sancto Porciano

illud quo producit quodammodo quod producit, & proportionaliter verius est principium correspondens predicato principio illud quo productio terminatur quam suppositum quod productionem terminat, ergo principium quo producit producit necessario distinguitur a termino quo productum terminat productionem etiam secundum ubi productio semper constituit novum suppositum, sed omnis productio in diuinis constituit suppositum, essentia autem diuina a nullo quod sit in diuinis distinguitur secundum suppositum, ergo essentia diuina non potest esse principium quo vel terminus productionis diuinae. assumpta probatur videlicet quod per prius & verius est principium illud quo producit producit quam suppositum producit, quia propter quod vnum quodque tale & illud magis, sed producit dicitur principium producti ratione formae per quam ipsum producit & non e converso, ergo &c.

27 Item qualitas abstracta a supposito agit vt in sacramento altaris, sed suppositum agit vt in sacramento altaris, sed suppositum nullo modo potest agere nisi haberet qualitatem vel formam per quam ageat, ergo &c.

28 Item principium quo se toto est principium, sed suppositum non est principium se toto, sed solum ratione principij quo principiat, ergo &c.

29 Videtur ergo necessarium quod potentia generandi quae est principium quo generans generat, sit sola relatio paternitatis quae sola distinguitur secundum suppositum a filio & filiatione. Et haec est tertia opinio quae sola potest habere veritatem secundum ea quae ponit fides: necessitas autem huius opinionis patet ex eo quod principium quo generans generat distinguitur necessario in diuinis secundum suppositum a termino productionis vt statim probatum est.

30 Sumuntur etiam ad hoc quaedam probabiles rationes quarum prima talis est, quando cum; aliquis actus inest alicui supposito & non alteri imò repugnat, oportet quod ille actus inest per illam rationem formalem per quam vnum distat ad alio non per illam secundum quam conuenit cum ipso. Verbi gratia ratio inest homini, & non bruto, & certe oportet quod conueniat homini per idem per quod distat a bruto, sed generare conuenit patri & non filio sed repugnat, ergo oportet quod conueniat ei per id per quod distat a filio & illud est paternitas & non essentia.

31 Et confirmatur ratio ista per Aristotelem primo ethic. qui probat simili argumento quod beatitudo, vel felicitas non sit operatio sensitiua: partis sed intellectiua, quia beatitudo inest homini & non bruto, ergo inest homini per illud per quod distat a bruto, & hoc est intellectus non sensus. Hoc etiam prima facie videtur rationabile quia effectus communis requirit causam communem & per eandem rationem proprius propriam.

32 Secundo sic, imperfectionis est in aliqua forma quod dicitur actum primum & non possit dare secundum sicut ponitur exemplum de qualitate quod esse imperfecta, quod daret actum primum & nullo modo possit in actum secundum.

33 Sed proprietates relatae in diuinis dat actum primum scilicet esse personale, nec aliquid imperfectionis habet, ergo oportet dare actum secundum, qui est generare.

34 Tertio sic, tanti ambitus debet esse aliquis actus quanti ambitus est principium praecisum. Dico autem praecisum: quia si principium non esset praecisum respectu huius actus tantum, sed excederet ratione excessus posset esse maioris ambitus, sed potentia generandi est principium praecisum generandi, ergo non excedit actum generandi, essentia autem excedit, quia est in filio cui non competit generare, ergo &c.

35 Quarta talis est, emanationes diuinae debent reduci in talia principia quibus positis statim ponitur status in emanationibus, sed posito quod relationes sint principia emanationum statim rationabiliter ponitur quod non sunt nisi duae emanationes in diuinis, non sic autem si sola essentia ponatur principium, ergo &c. Maior patet quia cum non possit esse plures emanationes in diuinis quam duae, rationabile est quod talia ponantur principia emanationum ex quibus possit sufficienter vel probabiliter reddi status emanationum, minor probatur, quia si relationes sint principia tunc rationabiliter potest dici quod sunt tantum duae emanationes actiuae secundum duas relationes scilicet paternitatem & spirationem actiua, vel secundum duplicem oppositionem relationum originis, si vero sola essentia ponatur principium hoc non potest dici, quia quae ratione ipsa vna existens erit principium non vnius tantum sed duarum, eadem ratione plurimum vel infinitarum.

36 Ad rationes primae opinionis respondendum est ad primam cum dicitur quod fundamentum relationis non includit intrinsecè relationem aut intelligitur de intraneitate rei, aut rationis. Si de intraneitate rei, contra eos est, quia isti dicunt quod

relatio & suum fundamentum semper sunt eadem res intrinsecè. Si de intraneitate rationis concedatur sic quod fundamentum relationis non includit illam intrinsecè relationem cuius est fundamentum, sed bene potest includere aliam. Dicimus enim quod quaedam relationes sunt oppositae vt paternitas & filiatione, quaedam vero similes vt duae filiationes. Similitudo ergo cum sit relatio fundatur in relationem filiationis. Nec includit eam in sua ratione intrinsecè. Et similiter super relationem quae est paternitas potest fundari relatio potentiae in quantum ipsa est principium productum alterius.

37 Vnde quod assumitur quod relatio semper fundatur super rem praedicamenti alterius non est verum vniuersaliter, quia relatio quae est sola denominatione respectiua, potest fundari non solum super absolutum, sed super relationem, nec propter hoc erit processus in infinitum, quia relatio non est fundamentum relationis ex hoc solo quod est relatio, sed secundum aliquam rationem quae non est multiplicabilis in infinitum, sicut in proposito super paternitatem in diuinis fundatur relatio potentiae, quia paternitas in diuinis est principium aliud producenti. Et multa implicatur in minore propositione de fundamento relationis agentis ad passum, seu producentis ad actum productum tam in creaturis quam in diuinis quae parum habent veritatis, sed quia non sunt contra propositum nostrum, ideo non retracto. Non enim omnia possumus dici de omnibus.

38 Ad secundam rationem dicendum quod ipsa magis concludit oppositum quam propositum eorum, quia vbi natura pluralisatur secundum numerum vna potest esse principium alterius, sed vbi ipsa est vna secundum numerum, ipsa non potest esse principium productionis & terminus propter realem differentiam quam necesse est esse inter principium & principiatum.

39 Ad tertiam dicendum quod persona diuina est aliquid maius quam creatura, & quicquid continet personam diuinam principiatue continet etiam creaturam principiatue & non e converso, quia Spiritus sanctus principiatue continet creaturam & non aliquam diuinam personam, sed non oportet quod principium quo persona producit aliam sit maius quam illud quo producit creaturam, nec idem praecise, quia principiare diuinam personam non ponit nec arguit in principiante aliquam perfectionem supra non principiantem, alioquin perfectiores essent pater & filius quam Spiritus sanctus, qui nullam personam principiat aut producit, quod falsum est, propter quod principiare diuinam personam non est maius, nec minus, nec aequale quam principiare creaturam: quia nullam perfectionem ponit nec arguit plusquam non principiare. Et ideo talis principiatio debet reduci in tale principium quod secundum se non dicat aliquam perfectionem, & hoc est in diuinis sola relatio.

40 AD RATIONES principales similiter respondendum. Cum enim primo dicitur quod illud est principium generationis in quo genitum assimilatur generanti. Dicendum quod non est verum nisi sit generatio simpliciter vniuoca, in qua genitum non solum recipit naturam a generante, sed cum natura etiam potentiam generandi similem, nisi incidat defectus & error naturae, vbi autem generatio est aequiuoca nec genitum consequitur potentiam generandi aliud, nec consequi potest, impossibile est quod illud sit potentia generandi quo genitum assimilatur generanti. Generatio autem in diuinis ex parte est quasi aequiuoca vt dictum fuit supra dist. 4. Genitum autem non consequitur similem potentiam generandi aliud. Et ideo principium generationis non est illud in quo genitum alteri assimilatur. Et iterum vbiunque principium generationis est illud in quo genitum assimilatur generanti, illa assimilatio est secundum diuersas formas numero differentes sub eadem specie quarum vna potest esse principium alterius, vbi autem assimilatio est secundum eandem formam numero, tollitur necessario ratio principij & termini, quia in nulla productione potest idem numero esse principium & terminus, & sic est de essentia in diuinis.

41 Ad secundum dicendum quod sicut Aristoteles negauit quod relatio posset esse terminus actionis, ita negasset, & multo fortius, quod relatio posset constituere suppositum. Et quia nos non tenemus Aristotelem quantum ad hoc, imò dicimus quod relatio in diuinis constituit suppositum, ideo oportet negare illud quod communiter se habet ad hoc, scilicet quod relatio non possit esse terminus actionis vel etiam principium. Dicitum etiam fuit quod non omnino similiter loquendum est de potentia generandi in Deo & in creaturis, sicut nec de generatione & supposito generante.

42 Ad dictum autem Damasceni potest dici quod pro tanto dicit Damascenus quod generatio est opus naturae, quia per eam natura communicatur, & virtute naturae generatio fundamentaliter elicitur, quia relatio quae immediate actum generandi elicit fundatur in essentia, tamen non propter hoc est potentia generandi, quia potentia dicit immediatum principium quo

Intra dist. 30 q. 3. Et di. 31. q. 2.

q. prima.

Lib. I. Distinctio. VIII. & Quaestio III.

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

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum potentia generandi sit in filio.

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



D tertium sic proceditur. Et videtur quod potentia generandi sit in filio, quia perfecta imago perfecte imitatur illud cuius est imago, sed filius est imago perfectissima patris, ergo perfectissime imitatur ipsum potentia generandi, ergo &c. 2 Item nulla scientia est in patre quae non sit in filio, ergo nulla potentia est in patre quae non sit in filio, ergo in filio est potentia generandi sicut in patre.

3 Ad idem est quod dicit Augustinus contra maximum, & habetur in litera, filius non genuit non quia non potuit, sed quia non oportuit, si ergo non quia non potuit, ergo potuit.

4 CONTRA si potentia generandi est in filio postea quod generet, nullum sequitur impossibile, sequitur autem scilicet quod esset immoderata generatio & infinitas filiorum, ergo haec potentia non est in filio. Quod autem hoc sequatur pater, quia potentia generandi diuina aut est terminata ad vnum filium aut non, si sic, non erit in potentia generandi nisi in patre respectu illius filij. Si non, quia ratione potest in duos & in tres & infinitos vel dicatur quare non.

5 RESPONSIO. duo sunt modi dicendi ad questionem istam. Prius est eorum qui dicunt quod potentia generandi dicitur relationem paternitatis, quae cum non sit in filio nec potentia generandi est in ipso, & hic modus vt mihi videtur verior est & planior.

6 Alius modus est correspondens primae opinioni. Et est talis quod illud gerundium generandi potest accipi tripliciter, scilicet actiue, passiuè vel impersonaliter. Et primo modo potentia generandi est vt aliquis generet, & sic non est in filio quia filius non potest generare. Licet enim sola essentia sit secundum istos ad virtutem cuius sit generatio, tamen quia ipsa hoc non habet nisi in quantum est, secundum istos secunda, quod ad primum actum qui est generare, ratio cuius fecunditatis fortitur nomen & rationem potentia generatiua. Ipsa autem vt sic non est in filio sed solum tali fecunditate expleta, ideo essentia vt habens rationem potentiae generatiuae actiue non est in filio. 7 Sed dicitur aliquis contra hoc sic, omne absolutum commune est tribus personis, sed potentia generandi actiue est quid absolutum vt ponit prima opinio, ergo est in filio & in omnibus personis.

8 Et ad hoc dicitur quod illud quod est sic absolutum quod nullo modo connotat respectum, est commune tribus personis: sed absolutum, quod connotat respectum non est commune tribus, vt est sapientia genita quae tantum connotat filio, potentia autem generandi actiue licet intrinsecè non oportet nisi solum absolutum quod est essentia, secundum istos tamen vt est ad generare ex quo fortitur nomen & rationem potentiae generatiuae, actiue connotat respectum primitatis sibi coexistentem in persona in qua ex sub ratione talis potentiae, & hoc propter primitatem actus generandi respectu aliorum actuum, propter quod non est nisi tantum in prima persona & non in secunda vel tertia.

9 Si autem gerundium sumatur passiuè, sic potentia generandi est in filio. vt per generetur & in solo filio. Sicut enim esse Deum genitum competit soli filio, licet Deus sit nomen commune, sic potentia generandi passiuè competit soli filio propter respectum connotandum proportionaliter vt in potentia generandi actiue.

10 Si autem signandi sumatur impersonaliter, sic dicitur quod potentia generandi est communis tribus personis. Nam potentia quae exercetur actus generandi est in qualibet persona, licet generare vel generari non sit in qualibet.

11 Sed ista non placent primum non, quia supra ostensum fuit quod potentia generandi est relatio & non essentia vt sic. Nec secundum videtur valere, quia valde extraneus modus loquendi est dicere quod aliquis habeat potentiam generandi, quia haberet potentiam vt generetur, quemadmodum esset extraneum dicere quod paries habeat potentiam dealbandi, quia haberet potentiam vt dealbaretur aut quod ignorans habeat potentiam docendi, quia haberet potentiam vt doceretur.

12 Secundo, quia talis responsio in nullo vadit ad intentionem questionis, nullus enim querendo vtrum in filio sit potentia generandi intendit querere vtrum filius habeat potentiam vt generetur, sed tantum vt generet, quia de hoc est diffi-

cultras si ponatur quod potentia generandi dicat tantum quod. 13 Tertium etiam non videtur bene dictum, scilicet quod potentia generandi (cum gerundium impersonaliter sumitur) sit in qualibet persona, quia verbum impersonale & si determinate non importat habitudinem ad personam agentem vel patientem, quia ex hoc impersonale dicitur, tamè importat eam in vniuersali & indeterminate: verbi gratia: Cum dicitur docetur impersonaliter, vel habet potentiam docendi prout est gerundium verbi impersonalis, non includitur determinate habitudo ad personam quae docet actiue vel determinate ad personam quae docetur passiuè, tamen nunquam verificatur, nisi pro persona cui competit aut competere potest actus docendi actiue vel passiuè, igitur licet ly generandi impersonaliter sumptum non includat determinate actionem vel passionem aut respectum ad generans vel genitum, includit tamen indeterminate, nec vquam verificari potest quod in aliquo sit potentia generandi accipiendo impersonaliter, nisi cui competit aut competere potest generatio actiue vel passiuè, sed generatio nullo istorum modorum potest competere esse, ergo nec potentia generandi etiam impersonaliter loquendo, quod est contra dictum tertium.

14 AD PRIMVM argumentum dicendum quod filius cum sit perfecta imago patris perfectissime imitatur patrem in his in quibus imitatio attendi solet, haec autem sunt proprie quantitas vel qualitas, vel aliqua per modum quantitatis vel qualitatis accepta: vnde de filio perfecte imitatur patrem dicitur quod est tantus & talis sicut pater, secundum relationes autem non est proprie imitatio, quia nullus secundum eas dicitur similis aut dissimilis quod ad imitationem pertinet. Cum ergo potentia generandi dicat relationem intrinsecè secundum eam non debet attendi imitatio, sed solum secundum essentiam & materiam paternitatis, quae cum non sit in filio nec potentia generandi est in ipso, & hic modus vt mihi videtur verior est & planior.

15 Ad secundum dicendum quod non est simile de scientia & potentia generandi, quia scientia mere est absolutum, & ideo est omnibus communis, potentia autem generandi includit intrinsecè relationem ratione cuius non potest omnibus conuenire.

16 Ad tertium dicitur quod Augustinus dicere intendit quod non est impotentia in filio non posse generare, sed ex proprietate relatiua sibi conuenit, &c.

SEQUITUR DISTINCTIO OCTAVA.

Sententia literae octauae distinctionis in generali & speciali.



Vnde de veritate siue proprietate. Superius ostendit magister trinitatem personarum in vnitatem essentiae. Hic autem prosequitur de his quae pertinent ad essentiam & personam. Sunt autem in diuinis tria, scilicet essentia communis, persona distincta, & proprietates distinguens. Et circa hoc quatuor facit. Primo enim determinat de pertinentibus ad essentiam, secundo de pertinentibus ad personas, tertio de proprietatibus. Quarto comparat illa ad inuicem. Secunda in principio, cum dicit ibi: Nunc autem ad distinctionem personarum. Tertia in principio 20. distinctio. ibi, nunc de proprietatibus. Quarta in principio 30. distinctio. ibi, post praedicta. Prima diuiditur in tres secundum tria attributa essentiae quae prosequitur. Primo enim determinat de essentiae vnitatem. Secundo de essentiae incommunicabilitate. Tertio de simplicitate. Secunda ibi, Dei autem solius. Tertia ibi, eadem quae sola. Prima in tres partes. Primo enim proponit suum intentum circa diuinae essentiae vnitatem. Secundo circa propositum mouet dubitationem. Tertio dubitationem soluit. Secunda ibi, hoc autem diligenter aduertendum. Tertia ibi, Ecce hoc dicit Augustinus. Tunc sequitur illa prima pars, Dei etiam solius essentia, in qua determinat de ipsius Dei immutabilitate. Et diuiditur in duas. Primo proponit in diuinam immutabilitatem. Secundo eam declarat per comparationem ad creaturas. Secunda ibi, vt enim ait Augustinus. Haec est diuisio & sententia magistri pro ista lectione in generali.

2 In speciali sic procedit magister. Et primo proponit quod diuina essentia est summe veritatis, incommunicabilitatis, & simplicitatis, veritatis, quia esse est verissime conuenit, nam & a verbo essendi proprium nomen habet, & ostendit quod Dei esse secundum Hieronymum non habet praeteritum nec futurum quod qualiter intelligendum sit aperit dicens, quod esse Dei non nouit praeteritum, quia semper erat, no desinit esse, neque nouit

futurum, quia semper fuit nec incepit esse. Et hanc expositione confirmat per August. Postea contra hoc obiicit dicēs. Si enim esse diuinum nõ nouit præteritum vel futurum, quomodo ergo verba præteriti vel futuri tēporis de eo dicuntur? Et respõdet ad hoc qd præterita verba de Deo dicuntur: non quia esse diuinum præterito vel futuro subiaceat, sed ad significandum diuinam æternitatem & permanentem ipsius perpetuitatem, subdit etiam qd esse diuinum non aduenit ei ab alio nec est accidens mutabile, sed naturaliter ei inest. Tunc sequitur illa pars Dei etiam solius in qua magister primo proponit qd esse diuinum est incommutabile. Secundo probat hoc quatuor rationibus, quarum prima talis. In omni mutabili est aliquid secundum accidens quo mediante fit mutatio (id autē sumit ad August.) in Deo autem nihil est secundum accidens: ergo Deus est immutabilis. Secunda ratio est talis, quod habet verissimum esse semper seruat esse, Deus habet verissimū esse: ergo seruat semper esse, & omne tale incommutabile est: ergo Deus est incommutabilis. Tertia talis est, & sumpta est ab Apostolo, & potest sic formari. Omne quod mutatur mouetur vel per locū vel per tempus, sed Deus nullo motu mouetur: ergo Deus est immutabilis: Deus ergo nõ est mutabilis: ergo est immutabilis verē. Et hæc est sententia Magistri in speciali.

QUÆSTIO PRIMA.

Vtrum qui est vel esse, Deo conueniat proprie. Hæc quæstio penult. art. 1. non est apud Tho. Sed vide non nullum distanssem Sinesio saluorem. Tho. 1. p. 1. q. 13. art. 3.



In hac distinctione istam queritur de entitate Dei. Secundo de eius immutabilitate. Circa primum duo queruntur. Primum est vtrum qui est vel esse Deo cōueniat proprie. Et videtur quod non, quia nihil nominamus nisi secundum quod concipimus, sed conceptus quem habemus de Deo quia est, est maxime confusus & minime proprius: ergo & nomen huic conceptui correspondens minime est proprium, tale est qui est vel esse: ergo &c.

2 Item agens æquiuocum non communicat cum effectu in ratione quam largitur effectui, sicut sol non est calidus, quia causa est æquiuoca caloris, sed Deus est causa æquiuoca respectu creaturæ, & largitur esse ei: ergo non conuenit Deo esse. Et si non conuenit ei non est ei proprium.

3 IN CONTRARIUM est qd dicitur Exod. 3. Qui est, misit me ad vos, &c. Et arguitur per rationem sic. Cui soli competit nomen essentia illi propriū esse, quia essentia ab esse dicitur vel e contrario, sed soli Deo cōpetit nomē essentia, vt patet per Hierony. ad Marcell. ubi dicit, Deus solus qui exordium non habet: verā essentia nomen tenet, quia in eius comparatione qui vere est, quia incommutabilis est, quasi non sunt quæ commutabilia sunt: ergo soli Deo proprie competit esse.

4 RESPONSIUM est qd dicitur diuiditur cōtra cōmune & contra translātū, & sic dicitur dupliciter. Dicimus enim quod homo proprie ridet, pratium autem dum floret ridere dicitur non proprie sed translātūe. Dicimus etiam quod homini proprium est ratiocinari sentire autem non, sed commune, licet vtrumque conueniat homini proprie prout proprium diuiditur contra translātum.

5 Si ergo quæstio querat de proprio prout diuiditur contra translātum (quod quidē habet rationem improprij) sic dicendum est qd Deo competit maxime proprie esse. Quod patet dupliciter. Primo sic. Illa nominatio est magis propria prout nunc loquimur de proprio quæ sumitur secundum cognitionem magis propriam, sed talis est per hoc nomen qui est vel esse: ergo &c. maior de se patet: minor probatur. Cum enim in hac vita non possimus videre Deum sicut in seipso est quemcumque modum intellexus noster determinet, circa ipsum deficit semper à modo quo ipse in se est. Et ideo omnis affirmatiua cognitio de Deo quanto particularior est, tanto plus habet de improprietate determinando circa Deum modum qui in ipso non est, quanto autem vniuersalior est tanto minus habet de improprietate, talis autem est cognitio si est secundum quam imponitur ei hoc nomen qui est, &c.

6 Secundo sic. Illud nomen magis proprie cōpetit Deo quod importat plures perfectiones vnico modo & sine contradictione alicuius limitationis, ratio huius est, quia de his quæ sunt in creaturis ex quibus Deum cognoscimus & nominamus solæ perfectiones Deo attribuntur, sed eminentius quam sint in creaturis, quia in Deo sunt perfectiones omnes generaliter sine exceptione, vnica sine diuisione, infinite sine limitatione

ergo illud nomen magis proprie cōpetit Deo quod importat plures perfectiones quoad primum, & vnico modo quo ad secundum, & sine contradictione & limitatione quo ad tertium, sed hoc est esse vel qui est. Dicit enim Dionysius qd inter omnes diuina bonitatis participationes primum est esse & quasi principium aliorum præhabens in se omnia prædicta secundum quandam modum, vnico enim est enim minime determinatum & limitatum, ergo maxime proprie competit Deo. Et hanc rationem tangit Damascenus lib. 3. capi. 13. dicens sic: Videtur quidem omnibus principalis eorum quæ de Deo dicuntur nominibus esse qui est, quemadmodum ipse oraculo loquens Moyse in monte, ait, Dic filiis Israël, qd qui est, misit me ad vos, totum in seipso comprehendens velut quoddam pelagus substantia infinitum & indeterminatum.

7 Si autē quæstio querat de proprio vt diuiditur contra cōmune, sic dicendum est, qd esse vel qui est non est proprium nomen Dei, est tamen aliquo modo appropriatū. Primum patet, quia illud est propriū quod soli conuenit: sic per oppositū illud est cōmune quod pluribus conuenit, sed esse non soli cōuenit Deo, sed etiam creaturis: ergo non est Deo propriū. Secundū patet, scilicet qd est appropriatū, id est de communi tractum ad proprium propter aliquam specialem rationē: dicitur enim aliquid appropriate tale, quia maxime est tale. Et hoc modo esse appropriate competit Deo. Quod patet sic, illud cui competit primo esse & nullo modo potest ei competere non esse, dicitur maxime esse, & per consequens appropriate esse, sed Deo primo competit esse: & nullo modo potest ei competere non esse, quia ipse solus est necesse esse: ergo Deo competit maxime esse, & sic appropriate esse: maior patet, quia illud conuenit alicui maxime quod conuenit ei primo & sine respectu ad oppositū: minor similiter declarata est: sequitur ergo conclusio sic, ergo esse conuenit Deo non proprie, sed appropriate, hæc autem appropriatio non est respectu aliorum nominum quæ simili modo possunt Deo appropriari sicut esse sapientem, bonum, & huiusmodi, sed est respectu creaturarū quia nulli creaturæ potest esse propriū esse.

8 PER HOC patet responsio ad primum argumentum, solum enim probat quod esse nõ est proprium Dei prout proprium diuiditur contra commune, & hoc concessum est, tamen non probat quin conueniat ei appropriate & proprie prout proprium dicitur contra translātum.

9 Ad secundum quod videtur probare quod esse nullo modo competit Deo, dicendum quod causa æquiuoca non communicat cum effectu in ratione specifica quam ei largitur, alioquin iam non esset æquiuoca, sed vniuoca, necesse est tamen quod communicet in rationibus communibus & transcendentibus quæ omnia circueunt sicut esse bonum, & huiusmodi.

10 Argumentum in oppositum probat solum quod essentia & esse conueniant Deo appropriate, & hoc sonant verba Hieronymi, vt patet inuentibus.

QUÆSTIO SECUNDA.

Vtrum in solo Deo esse & essentia sunt idem.

Tho. 1. p. 1. q. 3. art. 4. Nym. 4. metaph. q. 5.



Secundo queritur, vtrum in solo Deo essentia & esse sint idem realiter. Et videtur quod sic, quia nihil potest intelligi verē sub opposito eius quod est idem re cum ipso (sicut homo non potest intelligi cum opposito animalis vel rationalis) sed esse omnis creaturæ potest intelligi cum opposito ipsius esse, quia potest verē intelligi non esse, ergo in nulla creatura esse & essentia sunt idem re.

2 Secundo modo sicut se habet esse actualis existentia accidentis ad accidens, sic se habet esse actualis existentia substantia ad substantiam, sed esse actualis existentia accidentis quod est inesse est aliud ab accidente, quod probatur ex hoc quod potest manere sine inesse, vt in sacramento altaris: ergo, &c.

3 Item si essentia esset idem quod esse, tunc esset idem iudiciū de ista, essentia est essentia, & essentia est, sed hoc est falsum, quia vna potest esse falsā altera existente vera, ista enim semper fuit vera, homo est homo, non autē ista, homo est ergo, &c.

4 Item nihil est in potentia ad esse: ergo, &c.

5 Item sicut se habet materia ad formam & ad priuationem, sic se habet essentia ad esse & non esse, sed materia differt realiter à forma: ergo essentia differt realiter ab esse.

6 Item solus Deus est esse subsistens & illimitatum: sed si in creaturis esse & essentia essent idem re, creatura esset suum existens (quia quædam creaturæ per se subsistunt) haberent etiam esse illimitatum, quia esse secundū se nullam limitationem habet. Tunc autem creatura esset purum esse, nihil habes

Henricus in summa q. 23 art. 2.

præter esse admixtum, hoc autem est inconueniens: ergo, &c. 7 Item Boetius lib. de hebdomadis, hebdomadam prima dicit diuersum esse esse & quod est, & quædam familia dicit hebdomadam secundam, dicit idem & quinta ex quibus videtur quod essentia & esse realiter differant in creaturis.

8 Tē Augulinius lib. 1. de Trini. ca. 1. dicit sic, proprie de Deo dicuntur quæcumque in nulla reperiuntur creatura, exemplum ponit scripturæ diuina sicut illud quod dicitur est ad Moysen, Ego sum qui sum, & qui est, misit me ad vos. Cum enim aliquo modo dicatur esse & corpus & animus, nisi proprio quodammodo vellet intelligi nõ illud vtriusque diceret. Ille autē modus nõ videtur alius, nisi qd in ipso solo esse sit idem quod essentia: quare, &c.

9 IN CONTRARIUM est quod dicit Hugo de sacramentis parte 1. cap. 19. qd homo ex corpore & anima est suum esse. Et arguitur per rationem cōmentatoris, quia ens aut est per seipsum aut per aliqd additū. Si per seipsum habetur positum, si per aliqd additum. Queramus de illo addito cum sit verū sit per se aut per aliqd additū, si per seipsum eadē ratione fuit silentiū in primo. Si per aliqd additum, quærat similiter de illo & sic erit processus in infinitū quod est inconueniens.

10 Item quarta propositio de causis dicitur quod prima rerum creaturarum est esse, sed hoc non esset, si differret realiter ab essentia, quia supponeret productionē essentia: quare, &c.

11 RESPONSIUM, præter opinionem quæ ponit qd esse & essentia in creaturis realiter differunt cuius rationes potiores taceant in arguendo opinionē illorum, qui dicunt qd nõ differunt realiter bifurcatum. Quidam enim dicunt qd esse nihil aliud reale & absolutum addit super essentiam, sed solum respectum ad causam productentē. Dicunt enim qd res habet duplex esse, scilicet essentia & esse existentiā. Primum habet quælibet res ab æterno in quantum respicit Deum tanq̄ causam exemplarem, & est penitus idem re cum essentia, nec differt, nisi sola ratione, quod probant, quia cognitio Dei qua cognoscit res ab æterno terminatur ad verant rem: quod nõ esset nisi res ab æterno haberet aliqd esse reale. Item exemplar respicit extrinsecus, & idea ideatum, & creaturū creabile. Cum ergo in Deo sit ab æterno exemplar & idea rerum & potentia creaturæ earum, sequitur qd ab æterno sit exemplatum & ideatū & creabile: hæc autem non sunt Deus, sed creatura: ergo creatura habet aliqd esse reale ab æterno quod non est secundum istos, nisi esse essentia quod habet creatura à Deo sicut à causa exemplaris esse autem existentia habet à Deo sicut à causa efficiente, nec differt ab essentia nec ab esse essentia, nisi solo respectu quem habet ad causam suam vt est actus producēs, ita qd creatura sub esse existentia includit rem sub respectu quo actus producta est, quod concordat cum dicto communi quo dicitur, quod generatio & creatio & huiusmodi terminantur ad esse.

12 Hæc autē opinio nõ potest stare, nec quæcūq̄ ad illud quod primo dicit de æternitate essentiarū, nec quantum ad illud quod secundo dicit, quod esse existentia addit super essentia gternā soli respectu, & quia primum non directē pertinet ad propositū, ideo de illo nihil dicitur nisi quantum cognunt rationes quas adducit pro se. Sed de secundo quod est directē ad propositum patet qd nõ, verū est & hoc sic, esse existentia aut dicit solū respectu, aut solū fundamentū respectus, aut vtriusque. Primum nõ potest dici, scilicet qd esse dicat solū respectum, quia tunc re esse non esset aliqd qd ipsam referri, quod est inconueniens, quia referri in creaturis supponi esse. Item quia ad solū respectum nõ terminatur per se & immediate aliqua actio. Ipsi autē ponunt quod esse solum terminatur creatio. Nec potest dici qd includat vtriusque (scilicet fundamentum & respectum) quia totum esse existentia productur à generante vel creatore. Si ergo includeret fundamentū qd est essentia & respectum vtriusque produceretur per creationē quod ipsi negāt nec aliquis vnquam per esse rei duo intellexit, vnum absolutum & aliud relatiuum. Relinquitur ergo qd esse dicat solū aliqd absolutum, quod tamen potest esse fundamentū respectus. Illud autē absolutum vel est penitus idem cum essentia sola ratione differēs ab ipsa, vel est aliqd additum essentia, quorum vtrumque est contra eos.

13 Ratio autē prima eorū per quam probat æternitatem essentiarū (quod est præter propositū) est contra eos. Si enim oporteret illud quod à Deo est intellectū ab æterno habere veram entitatem ab æterno, cū Deus ab æterno cognouerit res nõ solū quo ad essentia, sed quo ad earū existentia, consequens est qd creaturæ fuerit ab æterno, nõ solū quo ad esse essentia, sed etiā quo ad esse existentia qd est cōtra eos. Dicendū est ergo ad maiorem qd cognitio Dei qua cognoscit res ab æterno, terminatur ad verā re nõ qd sit ab æterno in actu, sed tantū in potentia, nõ rei nisi obiectiue sed Dei, ex hoc enim solū creaturæ potuit esse, quia potuit esse obiectū vel terminus operationis diuine.

14 Ad secundam dicendum qd in maioribus non bene accipitur proportio sicut debet accipi, totum enim debet accipi secundum

potentiam vt dicatur idea & ideale, exemplar & exemplare sicut dicitur creaturū & creabile & tunc nihil ponitur actu ab æterno, sed tantū secundū potentia modo quo dictū est. Si autē dicatur quod exemplar requirit exemplatum & idea ideatum, sicut creaturū creabile, non bene dicitur, sed debet dici sicut creans & creatū & omnia accipiatur dicta secundū actum, & tunc sicut Deus non fuit ab æterno actu creans, sic nec fuit ideans vt sic dicatur vel exemplar vt sic liceat nomina fingere, propter quod nullo modo sequitur quod creaturæ fuerint ab æterno. Item cum non sint nisi quatuor genera causarū, necesse est qd causa exemplaris coincidat cum aliqua earum non nisi cum efficiente, ergo &c. Item omnes causæ quatuor sunt respectu eiusdem, ergo nõ est aliud esse respectu efficientis & exemplaris.

15 Alij autē sunt qui dicunt qd esse non est aliqd additum essentia differēs realiter ab ea neque secundū absolutū, neque secundum ref. actuum, sed differt solum ratione. Essentia significat naturā rei in abstracto. Ens verò dicit illud idem in concreto. Esse autē existentia dicit illud idem cū nota copulæ verbalis vt sit idem esse quod habere essentia, ita qd esse & ens & esse realiter idem dicit sub diuersis modis significandi. Fundatur autē hæc opinio in dicto Aristotelis, 5. metaphysicæ, qui diuidit ens in ens secundum animam tantum, & in ens extra animam tantum quod diuiditur in decē prædicamenta, & huiusmodi solus est essentia & esse extra animam de quo nunc querimus. Sicut ergo ens extra animā quod diuiditur in decē prædicamenta, prædicat essentia vniu. cuiusque rei de qua dicitur & nõ aliqd additū, vt dicit Philosophus 4. metaphysicæ, ita quod idem sint homo & ens homo, nec dicunt aliqd diuersum nisi secundū dictionem repetitam, vt ibidem dicitur, ita de quocūque dicatur esse in re extra, non dicit aliud re de idem, sicut enim omne ens vel est substantia vel quantitas, & sic de alijs, ita omne esse est vel esse substantiam vel esse quantum & sic de alijs, & sic cum dicitur homo est vel linea est, & sic de omnibus dicat esse idipsum quod subiectum ratione alicuius sub esse contenti quod est esse substantiam vel esse quantitatem & sic de ceteris, sic cum dicitur homo est ens, vel linea est ens, hoc autē inuit Aristoteles, 5. metaphysicæ distinguendo ens extra in decem prædicamenta, dicit enim sic, quoniam ergo prædicamentorum, alia quid est significandi, alia quantitas, alia ad aliqd, alia facere, alia pati, alia vbis, alia quando. Horum vniciquē esse idem significat.

16 Confirmatur autem hæc positio multis rationibus. Primo sic, ab ene secundum quod ens nihil potest esse realiter differens eo qd ens omnia includit, sed esse conuenit vniciquē in eo qd ens, vnde & vnum ab altero denominatur, & proprietates communis reducitur ad aliquam rationē communem secundum quā conuenit omnibus in quibus reperitur. Illa autē ratio non potest esse nisi ratio entis, ergo nõ est realiter differēs à natura entis, sed ens dicit essentia illius de quo prædicatur & non est aliqd additum, ergo & esse dicit idipsum. Secundo sic, ex eadē radice esse aut est in certo prædicamento aut est de transcendentibus. Non potest dici qd sit in certo prædicamento, quia non in prædicamento substantia, quia cōuenit accidenti etiā sine substantia existentia vt quantitas in sacramento altaris, nec in aliquo de prædicamentis accidentium, quia nullū est quod necessario assequatur omne ens sicut facit esse, nam quantitas prædicamentis accidentis non conuenit substantiis separatis quibus tamen cōuenit esse, qualitas etiā non necessario assequitur omnia, quia Deus posset facere qd quantitas haberet esse sine qualitate æque faciliter sicut sine substantia. Et eodē modo potest deduci in alijs prædicamentis. Relinquitur ergo qd esset sit de transcendentibus, & hoc videtur rationabile, quia de quocūque dicitur ens, de eis dicitur esse, sed omnia transcendentia prædicant essentia eorū de quibus dicuntur & non aliqd additum ergo &c. Simile enim iudiciū videtur esse de omnibus transcendentibus. Et ideo cū ens vniū aliqd res non dicat aliqd additum additum, videtur qd idem iudiciū sit de esse. Tertio sic, omne accidens supponit subiectū subsistens. Si ergo esse substantia sit accidens additum essentia eo circūscripto per intellectum, adhuc subiectum esset per se subsistens. Et ita aliqd intelligitur subsistens sine esse subsistentia quod implicat contradictionē. Quarto sic, plus dependet accidens à subiecto qd subiectum ab accidente, sed nos videmus qd Deus potest separare accidens à subiecto & separatum conseruare, vt dictum est de speciebus in sacramento, ergo multo fortius potest substantia vel essentiam subiecti separare ab omni accidente & separatū conseruare, sed res nullo modo potest conseruari sine esse, quia implicat contradictionē, ergo esse non est accidens additum essentia. Quinto sic eadem radice nulla substantia cōpleta est in potentia ad esse simplex, sic vt illud non habeat vel habere non possit nisi addito sibi actu realiter ab ipsa diuerso, sed esse subsistentia substantia cōpleta est

Cap. 7.

est esse simpliciter: ergo essentia substantia cōpleta non est in potentia ad esse subsistentē tanquā ad actum sibi additum, maior patet, quia illud quod est in potētia ad esse simpliciter nec illud habet nisi addito actu realiter diversū, illud est tantum in pura potentia tenens infimū gradū possibilem in entibus, quia hoc est esse in potentia subiectivē ad esse simpliciter quod non continet nisi materiā primā quæ est propē nihil secundū Augustinū, sed essentia substantia cōpleta siue simplicis (vt est angelus) siue compositæ, vt in corporibus, non est pura potentia tenens infimū gradū possibilem in entibus, hoc enim soli materiæ primæ cōpetit & nō actui vel includenti actum sicut est in omni substantia cōpleta: ergo nulla completa substantia est in potētia ad esse simpliciter, sic vt illud habere nō possit: nisi addito sibi actu realiter ab ipso diverso, & hæc sūt maior, minor similiter probatur, scilicet q. esse subsistentiæ substantiæ compositæ sit esse simpliciter: ad hoc enim q. aliquid dicitur esse simpliciter videtur solum duo requiri quantum pertinet ad propositum. Primum est q. sit in rerum natura, esse enim solum in intellectu est esse secundū quid per comparationē ad esse in re extra. Secundum quod est, illud esse in re extra sit tale q. non supponat aliud. Alia autē supponunt ipsum. Per hoc enim habet quandam principalitatem ratione cuius dicitur esse simpliciter. Hæc autē sunt in esse subsistentiæ substantiæ cōpletae, quia est esse extra animam & in ipso fundantur omnia alia & supponunt ipsum: ipsum autē non supponit alia: ergo est esse simpliciter, & hæc sūt minor, sequitur ergo conclusio, scilicet quod essentia substantiæ cōpleta non est in potentia ad esse tāquam ad actum sibi additū. Item esse actualis existentie non est aliud quā esse actu ens, & sic est differentia entis conditiua contra ens in potentia, sed differentia entis nō dicit aliquid additum illi de quo prædicatur sub ente, sicut rationale nō dicit aliquid additum illi de quo prædicatur sub animali, &c.

17 Ad rationes in oppositū respondendū est, ad primam cum arguitur nihil potest intelligi sub opposito eius quod est idem cum ipso, dicendum q. verū est, nisi facta essentia transmutatione qua tamen facta potest intelligi (verbi gratia) de essentia hominis est esse animatū propter q. non intellecta transmutatione circa essentiam hominis impossibile est intelligere hominē esse sub opposito animati, vt intelligamus q. homo maneat quo ad essentiam suā & nō sit animatus, facta autē transmutatione circa essentiam, & ea cōintellecta potest homo intelligi sub opposito animati, vt cum intelligimus hominē esse mortuū, intelligimus hominē sub opposito animati, & hoc est cōintellecta mutatione circa essentia hominis. Similiter in proposito manente essentia in essentialibus non possumus verē intelligere essentiam nō esse, sed cōintellecta mutatione essentie quo ad ea que sunt ei intrinseca potest intelligi essentia nō esse quamvis essentia & esse sint idipsum, vel aliter quia essentia & esse vtriusq. dicitur secundum actum & secundum potentiam. Cum ergo dicitur q. essentia & esse sint idem, & intelligendum est proportionaliter sumēdo, scilicet essentia in actu, & esse in actu & essentia in potentia & esse in potentia, & sic sumendo vtrū nō potest intelligi sub opposito alterius. Non enim potest verē intelligi quod essentia in actu nō habeat esse in actu, aut quod essentia in potentia non habeat esse in potētia, potest tamen intelligi quod essentia in potētia non sit actu, quia esse & essentia sic accepta non sunt idem. Vel dicendum, q. nihil potest verē intelligi esse subiectivē sub opposito eius quod est idē cum ipso. Nec essentia potest sic intelligi sub nō esse quasi ipsa sit quoddam subiectū non esse, quia si esset subiectū, esset ens & haberet esse, & sic simul esset & nō esset, sed quodlibet creatum potest verē intelligi sub opposito eius quod est de ratione sua non quidem subiectivē, ita quod maneat secundum in quod est & eius oppositum sibi cōueniat, sed facta transmutatione verē dicitur de eo oppositū eius quod prius dicebatur.

18 Ad secundū dicendum q. esse accidentis non differt realiter ab essentia nec potest ab ea separari, & quando dicitur q. immo, quia accidentis esse est inesse. Dicendum quod hoc est intelligendum non secundum identitatem, sed secundum concomitantiam, quia accidens secundum naturam non esset nisi inesse, sicut tamen inesse non esset sicut esse: nam vnum manet in accidente separato virtute diuina altero non manente.

19 Ad tertium dicendū q. idem iudicium est de hac, essentia est essentia & essentia est, sumendo proportionaliter hinc inde terminos secundum potentiam & actum, hæc enim semper est vera essentia est in actu, & similiter hæc essentia in actu est in actu, & eodem modo sumendo terminos secundum potentiam, sumendo autem secundum potētiā subiecti & prædicatum secundū actum vtraque esse falsa, scilicet ista essentia in potentia est essentia in actu, & hæc essentia in potentia est in actu.

20 Ad quartū dicendū q. potentia & actus dicit quādoq. diuersas res, quādoq. autē eandē sub alio modo. Exemplū primi

est cum dicitur q. aqua est in potētia vt sit calida. Exemplum secundū est vt cum dicitur fortes fuit prius in potētia postea in actu. Cum ergo dicitur q. nihil est in potētia ad seipsum, verū est primo modo, quā potētia aliqui vocat subiectiua, sed secundū modo nō est verū, quia idē est in potētia ad seipsum secundū aliū & aliū modū, & sic essentia secundū potētiā dicta est in potētia ad seipsum acceptā secundū actum & ad esse secundū actū quod est idem cum essentia in actu. Eodem modo esse creaturæ est in potētia ad esse & non esse, quia esse rei potest esse & potest non esse, propter quod per idē postest conclu di quod esse non sit idē sibi sicut q. non sit idem cum essentia.

21 Ad quintum dicendum per interemptionem maioris, materia enim est in potentia subiectiua ad formā & ad priuationem, & ideo oportet q. differat ab vtraq. secundū rem. Essentia autem non est in potentia subiectiua ad esse & non esse, sed obiectiua tantum, dicitur enim essentia esse in potentia ad esse, quia potest esse obiectum operationis diuinæ productentis eam in actu. Est etiam in potentia ad nos esse, quia ab ea potest subtrahi influentia diuina qua subtrahit res secundum totum quod in ea est cedit in nihil, esse autem sic in potentia ad esse & non esse, scilicet obiectivē tantum non arguit quod essentia differat realiter ab esse, sed potius oppositū, quia ipsamet. essentia est obiectum operationis diuinæ ipsam productentis.

22 Ad sextum dicendum quod esse cuiuslibet creaturæ subsistentis est subsistens, nullum tamē est illimitatum. Et quod dicitur quod esse secundum se est illimitatum. Dicendū quod esse in sua communitate acceptum est illimitatum ratione esse in creati sub ipso contētū, quodlibet autem aliud esse siue sit subsistens siue non, siue sit idem cum essentia siue aliud, limitatum est ex eo quod creatura est, neque enim essentia limitat esse, quia essentia illimitata est omni illo modo quo & esse.

23 Ad auctoritatem Boëtij de hebdomadis potest dici quod pro rāto dicit Boëtius quod diuersum est esse & quod est, quia aliqui includitur in vno eorum ex suo modo significandi quod non includitur in alio, vel vt verius credo quod Boëtius non loquitur vniuersaliter in omnibus, sed in cōpositis, nec loquitur de esse existentia vt est cōmune ad esse in actu, & ad esse in potentia, sed solū de esse in actu. Et quia in cōpositis tota actualitas est a forma quæ differt a cōposito sicut pars a toto: ideo dicit quod differt quod est (id est ipsum cōpositum) & quo est vel esse (id est forma) sicut totū & pars. In simplicibus enim secundum ipsum hæc non differunt secundum hanc intentionē: dicitur in eodē libello quod id quod est participat ipsum esse. Circa quod est notandum, quod tripliciter potest aliquid participare aliud. Vno modo sicut subiectum participat formam sicut homo dicitur participare albedinem, & hoc modo participans & participatum differunt realiter. Secundum modo sicut totum partem vel aliquid sumptum per modum partis. Et hoc modo cōcretum dicitur participare abstractum, quia concretum significat per modum totius & habentis, abstractum verō per modum partis & per modum habiti, & sic dicimus quod homo participat humanitatem, quia humanitas significat per modum partis, licet realiter dicat totum. Et dicimus quod homo participat rationalitatem quæ partem dicit & per modū partis. Tertio modo dicitur aliquid participare aliud, quia habet illud diminutē respectu alterius in quo est perfectē, sicut calor aeris dicitur participare respectu caloris ignis. Primo modo ens non participat essentiam aut esse, quia non se habet ad ea vt subiectum ad formam re differentem. Secundum autem modo & tertio ens vel id quod est potest dici participare essentiam & esse, quia ens se habet ad essentiam sicut concretum ad abstractum, & se habet ad esse actu sicut totum ad partem in cōpositis, esse etiam in omni creatura est diminutum respectu esse diuini. Et ideo potest dici participatum secūdo & tertio modis, licet non sit ab essentia diuersum.

24 Ad illud Augustini dicendum est, q. proprius modus quo esse conuenit Deo, non est quod in eo solo esse sit idem quod essentia, sed quia immutabiliter cōpetit ei esse, & hoc patet ex his quæ dicit. 5. libro capi. 2. resumens illud verbum, vbi dicit sic id solum quod non solum non mutatur, verū etiā mutari omni non potest sine scrupulo occurrit q. verissimē dicitur esse.

QUESTIO TERTIA.

Vtrum solus Deus sit immutabilis.

Tho. 1. p. q. 9. ar. 1. C. 2.

ROSTRA queritur de immutabilitate Dei, vtrum solus Deus sit immutabilis. Et videtur quod non, quia illud quod dixit de ocio in actu vel de non operante sit operans, mutatur, sed Deus est huiusmodi, fecit enim creaturas ex tempore, cum prius non fecisset, ergo &c.

2 Item si solus Deus sit immutabilis, omnis creatura est mutabilis

zabilis, sed contra omne quod est mutabile, est mutabile in oppositum, sed oppositum mutabilis est immutabile: ergo si omnis creatura est mutabilis: erit mutabilis in mutabile. Si ergo Deus est immutabilis & omnis creatura mutabilis, omnis creatura est mutabilis in Deum, quod est impossibile.

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

4 RESPONSIO: aliquid potest dici mutabile per potentiam quæ est in altero tantū, & aliquid per potētiā quæ est in ipso. Et vtroq. modo omnis creatura mutabilis est, Deus autem immutabilis. Primum patet. Et primo q. omnis creatura sit mutabilis per potētiā quæ est in altero, & hoc sic. Omne quod potest esse totū dependet ex alterius virtute & operatione mutabile est secundū se totū per subtractionē influentiæ illius, quia omne quod dependet ab aliquo quantum dependet siue in fieri siue in esse, siue quo ad totū, siue quo ad partē tantū est mutabile per subtractionem influentiæ illius, sed omnis creatura dependet secundū se totā à Deo: ergo omnis creatura secundum totū quod in ea est, est mutabilis per subtractionē influentiæ diuinæ. Item pars virtutis esse videtur producere rem in esse & facere eam non esse, immo in multis videmus secundū esse facilius q. primum, sed creatura à Deo potuit fieri ex nihilo: ergo potest à Deo reduci in nihil, vtraque autē potentia, scilicet vt creatura producat ex nihilo vel reducat in nihil, est Dei & nō creaturæ, nisi vocetur potētia nō prohibitio, nihil enim positum ex parte creaturæ subiecti creationi, nihil etiā est in creatura producta, quod sit in potentia subiectiua ad annihilationē, sed sicut creatura dicitur posse creari, quia potest esse terminus ad quē potētiæ diuinæ creatantis, sicut dicitur ad nihilari posse, quod potest esse terminus ad quē potētiæ diuinæ influentiæ suam subtrahentis. Patet ergo q. omnis creatura est mutabilis per potētiā quæ est in altero, sed absque dubio hæc nō est proprie mutatio, quia de ratione mutationis proprie dicitur est q. aliquid vnum & idē se habeat nūc aliter q. prius. Cum ergo in creatione & annihilatione nihil vnum & idē se habeat nūc aliter q. prius (quia quod incipit esse per creationem non fuit prius nec sic nec aliter, quia omnino non fuit) Similiter quod definit esse per annihilationē, prius quidē habet esse, sed postea non est nec sic nec aliter, nec secundum se nec secundum aliquod sit, quia positus non est: ergo nō est ibi proprie mutatio.

5 Si autem aliquid dicitur mutabile per potētiā quæ est in ipso, adhuc omnis creatura est aliquo modo mutabilis vel secundum formā, sicut in omnibus generalibus & corruptibilibus in quibus nihil est quod non pertinet ad mutationem, vel vt subiectū vel vt terminus, primo vel secundario vel secundum locū (sicut in corporibus celestibus) vel secundū electionem, sicut in omnibus creaturis spiritualibus: & causa est, quia omnis motus & mutatio est propter non habitum, possibile tamen haberi. Sunt enim motus & mutatio alicuius imperfectæ, quod ergo non est simpliciter perfectum potest mutari aliquo modo mutationis, sed nulla creatura est omnino & simpliciter perfecta: ergo omnis creatura potest aliquo modo mutari.

6 Secundū patet, scilicet q. Deus nullo modo sit mutabilis & quidē q. nō sit mutabilis secundū potētiā quæ est in altero per creationē & annihilationē. Patet quia omne quod est sic mutabile causam habet à qua secundū se totū depēdet, vt dictū fuit, sed De^o causam non habet, sed est omnium prima causa: ergo, &c.

7 Quod etiā non sit mutabilis secundū modo, scilicet per potentiam quæ est in ipso, patet quia quod est omniūq. perfectū, est omnino immutabile, sed Deus est omniūq. perfectus: ergo est omnino immutabilis, maior patet & ex eo q. motus & mutatio sunt actus rei imperfectæ (vt dictū est) & per inductionem, quod enim mutatur secundū locum pertingit secundum se vel aliquid sui, ad aliquid quod prius pertingere nō poterat, est etiam quantum & limitatum (quia quantum infinitum moueri non potest) & hæc omnia sonant imperfectiōne: quod etiam mutatur secundū formam substantialem vel accidentalem est subiectū alicuius formæ sibi inhaerentis, vel est forma inhaerens, vtrique enim attribuitur mutatio, vni tanquam termino alij tāquam subiecto vtrunque autem semper importat imperfectiōnem, subiectum quidem, quia est in potentia passiva ad formam, forma autem, quia est alij inhaerens, & quantum ad suum perfectum esse ab alio dependens: quare, &c.

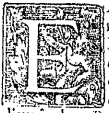
8 De mutatione autem secundū electionem q. includat imperfectiōnem patet, quia mutatio secundum electionem provenit ex mutatione cognitionis (manente enim iudicio rationis eodem, simpliciter in velle & in particulari de aliquo eligendo, impossibile est electionem mutari) mutatio autem cognitionis non est nisi alicuius imperfecte cognoscentis qui non nouit à principio & simul omne eligibile & omnes cir-

constantias eius: quare, &c. Patet ergo q. omne illud quod est omniūq. perfectum, nullo modo est mutabile, minor autē ab omnibus supponitur, scilicet q. Deus sit simpliciter & omniūq. perfectus, ergo nullo modo est mutabilis.

9 AD PRIMVM argumentū dicendum est, q. exitus de ocio in actu & nouitas operari nunq. arguit mutationē in operante, nisi sit nouitas secundū operationē intra manentem. Illa enim nō potest de nouo aduenire sine qualicūq. mutatione. Alia autem possunt. Si enim sol semper staret in hemispherio nostro in eodē situ & luna suo motu quādoq. interponeret inter nos & solē, sol quādoq. non illuminaret nos, & quandoque illuminaret nos, & quandoque illuminaret de nouo nullā facta mutatione in ipso. Si etiā sol esset cognoscentis & volēs & illuminare esset in potestate sua volatilis, tunc sol antiqua volūrate & æterna si æterna haberet, posset velle & per cōsequēs facere nouā illuminationem absque quacūq. mutatione sui, nec quo ad velle quod potest esse antiquū & æternū respectu voliti de nouo producēdi, nec quo ad illuminare, quia nouum illuminare non ponit mutationem in illuminante, vt dictū est. Cum ergo Deus agat per volūtatē cui subest quicquid voluerit posse, patet q. sine sui mutatione potest noua producere.

10 Ad secundum dicendū quod mutatio semper est in oppositum sed non secundū omnem conditionē eius quod mutatur. Alioquin nihil symbolici esset inter id quod mutatur & illud in quod mutatur, quod falsum est, quia sic nō potest mutari aer in ignem cum vterq. sit calidus, nec mutabile in aliquid mutabile cum conueniant immutabilitate, quod est absurdum: sufficit ergo oppositū secundū ea que sunt per se & speciales terminū mutabilis, vt album, nigrum, calidum, frigidum: secundum conditionem autē subiecti vt esse mutabile, vel secundum generales cōditiones terminorum non oportet nec est possibile esse oppositum. Si enim terminus à quo est qualitas, non oportet q. terminus ad quem sit non qualitas: immo necessario est qualitas: esse autem mutabilis est conditio subiecti. Et si aliquo modo conueniat termino conuenit vt generalis conditio secundum quam non est possibile attendere oppositum.

Secunda pars distinctionis ostendat, sententia generali & speciali secundæ partis ostendat distinctionis.



DE M que sola proprietates. Superius determinauit magister de diuina immutabilitate. Hic determinat de diuina simplicitate. Et diuiditur in duas partes. Primo enim proponit quid intendit. Secundo probatur intentum. Secunda ibi, vt autem scias. Et hæc secunda diuiditur in duas. Primo ostendit simplicitatem. Secundo diuinā simplicitatem. Secunda ibi. Deus vero &c. Prima istarum diuiditur in duas. Primo excludit simplicitatem à creatura corporali. Secundo à creatura spiritali. Secunda ibi. Creatura spiritalis. Et cum hoc sequatur illa pars in qua ostendit diuinā simplicitatem, que diuiditur in duas partes. Primo ostendit diuinā simplicitatem. Secundo excludit omnia ab eo cōposita. Secunda ibi, q. autem in natura diuinitatis. Hæc autem diuiditur in tres. Primo separat à Deo accidentium prædicationem, per quod habetur q. non est in ipso compositio accidentis & subiecti. Secundo excludit quod nec substantia de ipso proprie prædicatur. Tertio ostendit q. in eo nulla est compositio. Secunda ibi, vnde nō proprie dicitur. Tertia ibi, huius autem essentia multiplicitas. Hæc est diuisio & sententia in generali.

2 In speciali vero sic procedit magister & proponit. Primo quod essentia Dei simplex est, quia in Deo nulla est diuersitas siue accidentium siue formarū. Postea ostendit creaturæ corporalis multiplicitatem. Et dicit quod in creatura corporali est vtraque diuersitas, secundum partium & accidentium siue formarum. Et ostendit postea quod creatura spiritalis est multiplex, licet enim in ea non sit diuersitas partium sicut in corporalibus, quantum ad hoc simplex dicatur, vnde anima est tota in toto & tota in qualibet parte corporis, est tamen in ea diuersitas accidentium, sicut determinat per exempla. Postea ostendit diuinam simplicitatem. Et dicit quod Deus est summe simplex, nec obstat huic simplicitati pluralitas nominum quæ de Deo dicuntur, quia omnia vnum significāt, ab eadem enim natura & simplici habet Deus quod sub multiplicibus nominibus ei attribuantur. Postea ostendit quod in Deo non sunt alia accidentia distrahendo per singula prædicamenta accidentis. Postea dicit quod substantia dicitur de Deo improprie, quia Deus nulli accidenti substat, & sic patet quod Deus propter suam simplicitatem in nullo genere. Postea dicit Deum summe & omnino simplicem & ab eo omnem compositionem remoueri, quod ex hoc ostendit quod Deus est quicquid habet. Addit etiam vterius q. hæc simplicitas pluralitas

ralitatem personarum non excludit cum dicitur deus est quicquid hic intelligendum est, excepto eo quod relative dicitur, & in hoc terminatur sententia in speciali, &c.

QVAESTIO PRIMA QUAE EST QUARTA. Vtrum Deus sit omnino simplex.

Thom. 1. p. 93. artic. 7. & 8.



In istam partem distinctionis queritur de duobus in generali. Primum est de simplicitate Dei. Secundum est de simplicitate creaturæ. Circa primum queritur vtrum Deus sit omnino simplex. Et arguitur qd non, quia omne quod melius est, est Deo attributum, sed apud nos composita sunt meliora simplicibus. (Compositum enim melius est quam materia sola aut sola forma) ergo compositio est Deo attribuenda.

Item in quocunq; est pluralitas realis illud est realiter compositum, sed in Deo est realis pluralitas relationum realium: ergo in ipso est realis compositio.

IN CONTRARIUM est quod dicit August. 6. de Trinit. quod Deus vere simplex est summe.

RESPONSIO: circa questionem dicenda sunt duo. Primum est qd Deus non est compositus in se. Secundum est qd non est alteri compositibilis nec aliud sibi. Primum patet dupliciter. primo exprimitate Dei (supposito quod declarati est prius, scilicet qd Deus est primum in entibus) & hoc sic, primum ens est primum vnum, sed Deus est primum ens: ergo est primum vnum, sed vnum compositione non potest esse primum vnum: ergo Deus non est vnus compositione, sed simplicitate. Quod autem primum vnum non sit vnum compositione patet, quia sicut se habet entitas ad entitatem, sic se habet vnitas ad vnitatem, sed entitas composita supponit entitatem partium: ergo vnitas eius supponit vnitatem cuiuslibet partis.

Secundo patet idem ex eius causalitate (supposito qd Deus causa non habet) sic, omne compositum habet causam, sed Deus causam non habet, sed est omnium prima causa: ergo Deus non est aliquid compositum. minor supponitur, sed maior probatur quia duplex est compositio: vna est ex materia & forma, quia substantia de qua nunc loquimur (cum de Deo querimus) non compositur nisi ex materia & forma: alia est compositio ex subiecto & accidente, de qua dicitur in 2. artic. Quod autem compositum ex materia & forma causam habeat, patet, habet enim duas causas intrinsecas, scilicet materiam & formam ex quibus componitur, habet etiam causam efficientem, quia vno materiae cum forma fit per agens quod introducit formam in materia: vnde Philosoph. 8. metaphysicam quereret quare ex materia & forma fit vnum, dicit qd non est aliqua causa nisi vnum principium motus quod est causa agens. Item patet per rationem idem sic: Omne illud quod de se non est necesse esse, habet causam efficientem, sed nullum compositum ex materia & forma est de se necesse esse: ergo omne tale habet causam efficientem. maior patet, quia quod de se non est necesse esse, potest non esse quantum est de se, imo etiam quantum est de se non esse. Omne autem tale indiget aliquo reducete ipsum de non esse ad esse, & illud est solum agens: quare &c. minor probatur, quia non est maior necessitas compositi quam partium ex quibus componitur, imo minor: quare ergo de forma quae est pars illius compositi vtrum possit esse sine materia vel non, si potest esse sine materia compositum potest non esse, quia compositum non est, nisi forma existente in materia. Si autem forma non potest esse nisi in materia, ergo de se ipsa non est necesse esse, quia omne quod est de se necesse esse, potest esse excluso quocunq; alio. Si autem ipsa non est de se necesse esse, nec compositum. Idem potest probari ex parte materiae: & sic patet minor: sequitur ergo conclusio.

SECVNDVM principale patet, scilicet quod Deus non est alij componibilis, nec aliquid sibi. Cum enim Deus sit substantia actu ens, si est alteri componibilis, vel aliud sibi talis compositio est subiecti & accidentis: sed probo quod hoc non sit possibile, quia omne accidens habet causam efficientem cum de se non sit necesse esse, eo quod non potest sine alio esse: ergo accidens quod esset in Deo aut esset tantum effectiue ab eo vel ab alio, non ab alio: quia tale accidens oportet quod dicat perfectionem simpliciter: alias non esset in Deo, sed Deus cum sit perfectissimus & primum perfectum, habet ex se quicquid perfectionis est & non ab alio: ergo tale accidens non esset effectiue in Deo ab alio, nec ab ipso, quia idem simplex, & secundum idem, & respectu eiusdem non potest esse in actu, & in potentia, sed Deus per essentiam suam simplicem respectu talis accidentis potest esse agens, & in actu vt in dictis. ideo respectu eius non potest esse in potentia & subiectum: ergo nullum accidens est ei componibile. Et confirmatur quia quod est simpliciter & omniquaque perfectum,

non recipit additionem perfectionis, sed Deus est summe perfectus: ergo non recipit additionem cuiuscunq; perfectionis accidentalis.

AD PRIMVM argumentum dicendum qd quicquid bonitatis est in creaturis, totum est Deo attributum. Et cum dicitur quod composita sunt meliora simplicibus, dico quod non in eo quod composita, immo in hoc sunt minoris perfectionis & maioris dependentiae, vt declaratum est in corpore questionis, vnde si ea quae sunt in composito, essent in eo modo vnico & simplici, perfectius esse haberent: & sic est in Deo, habet enim omnes perfectiones compositorum sicut esse subsistens quod non habet materiam neque formam.

AD SECVNDVM dicendum qd realis pluralitas absolutorum in eodem facit realem compositionem, & talis pluralitas realis non est in Deo, sed realis pluralitas relationum inter se vel cum absoluto nullam facit compositionem, sicut inferius declarabitur, talis autem solus est in Deo, & non illa quae est absolutorum, propter quod in ipso nulla est compositio.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum anima componatur ex materia & forma.

Thom. 1. p. 97. artic. 2.



SECVNDO queritur de simplicitate creaturæ & specialiter animæ rationalis, & queritur duo. Primum est, vtrum anima rationalis sit composita ex forma & materia. Secundum est, vtrum habeat partes quantitativas, quod idem est quod querere vtrum extendatur extensione corporis, vel sit tota in qualibet parte corporis. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quod anima sit composita ex materia & forma, quia in habentibus ordinem posteriorum supponit prius, sed compositio materiae cum forma prior est compositione subiecti cum accidente, cum prima de se sit simpliciter: secunda vero det esse secundum quid, cum ergo in anima sit compositio subiecti ad accidens, puta essentia animæ ad suas potentias habitus & actus, videtur quod in ea sit compositio materiae ad formam quae ab alia supponitur tanquam prior.

Item in per se ordinatis non pervenitur de extremo ad extremum nisi per medium, sed inter ens in actu & nihil medium est pura potentia: ergo ex nihilo non pervenitur ad ens actu, nisi per materiam quae est pura potentia, sed anima facta est ex nihilo ens in actu: ergo est materia media, & sic composita est ex materia & forma.

IN CONTRARIUM est quod dicit Augustinus 7. super Gene. ad literam, quod anima non est nec ex materia corporali, nec spirituali.

RESPONSIO: dicendum est absolute quod anima non est composita ex materia & forma. Cuius ratio est, quia si anima esset composita ex materia & forma praeter ista materia esset in homine quaedam alia materia. (Alioquin homo & anima non differret) ergo istae duae materiae aut sunt eiusdem rationis aut diversarum. Si sint eiusdem rationis, aut vtraque informatur aut totum compositum ex vna materia cum forma informat aliam materiam. Istud autem secundum non potest dici, quia quod est pura potentia secundum se, nullo modo potest esse actus, sed materia quae ponitur pars animæ si sit eiusdem rationis cum materia corporis est pura potentia: ergo nullo modo competit ei esse actum vel partem actus: ergo nullo modo anima, vt dicit quid compositum ex materia & forma, potest secundum se totam informare materiam corporis: nec simile est de quantitate quae informatur albedine, & nihilo minus informat substantiam, quia quantitas non est pura potentia, sed actus quidam imperfectus & medius, propter quod potest habere rationem potentiae & actus respectu diversorum. Relinquitur ergo quod vtraque materia informat eadem forma, hoc autem est impossibile propter multa. Primo, quia duae formae eiusdem rationis, nec immediate nec ordine quodam possunt esse simul in eadem parte materiae, nec pari ratione duae materiae eiusdem rationis, nec immediate, nec ordine quodam possunt simul esse sub eadem forma.

Secundo, quia quando duae materiae sunt eiusdem rationis & eiusdem dispositionibus afficiuntur, si vno formae cum vna earum est solubilis & cetera. Si ergo duae istae materiae quae sunt in homine sunt eiusdem rationis cum perfectiori eisdem dispositionibus eo quod sunt indistincte loco & subiecto, si vno formae est altera: ea est solubilis, eodem modo & cum reliqua. Sequitur ergo quod anima est corruptibilis per solutionem formae suae a materia, sicut homo, aut vtrumque, scilicet tam homo quam anima est aliquid incorruptibile, quorum vtrumque est falsum.

Tertio, quia quæra per quid illæ materiae distinguntur, non secundum genus, quia in pura potentia (inquantum huiusmodi) non est distinctio

distinctio, maxime cum loquamur de pura potentia eiusdem rationis, nec per formam quae est vna & vtraque perfectio, nec per quantitatē cum sint indistincte loco & subiecto, nec per alias dispositiones per eadem rationem: & iterum quia talis distinctio esset solum per accidens, impossibile est ergo qd illa materia sit eiusdem rationis. Si dicatur qd illa materiae efficiuntur vna dum anima est in corpore, sequitur qd anima aut non est in corpore composita, & ita non est eadem coniuncta & separata, aut si sit in corpore composita & in homine vivente non sit nisi vna materia, non differunt homo & anima, quae omnia sunt absurda secundum philosophiam, & periculosa secundum fidem.

Quarto, quia eadem forma nata est dare idem esse præcipue materiae eiusdem rationis: ergo forma quae ponitur pars animæ idem maneat eadē per se, dum omni materiae eiusdem rationis idem esse: ergo si ipsa cum vna materiae resulat anima simpliciter, ex ipsa cum alia materia resulabit eadem anima vel alia, & ita erunt duae animae & vnus homo, nisi dicatur qd homo est duplex anima, quod est absurdum. nullo ergo modo possunt illae duae materiae esse eiusdem rationis. Si vero dicatur qd sint aliter rationis propter hoc qd aliquibus videtur inconueniens potere materiae diversarum rationum si vtraque sit pura potentia ad esse pro eo quod in pura potentia non est gradus, res autem diversarum rationum necessario sunt in diversis gradibus, adhuc est speciale inconueniens, quia illa materia non sunt diversarum rationum quae perfectiuntur per eundem actum cum ratio potest sumatur ex actu, sed ista perfectiuntur eodem actu, scilicet forma quae est altera pars animæ: ergo non sunt diversarum rationum: & sic patet primum, scilicet qd anima non est composita ex materia & forma.

AD PRIMVM argumentum dicendum, qd compositio materiae cum forma prior est compositione subiecti cum accidente in eodem, quia materia non recipit formam accidentalem, nisi recepta prius forma substantiali. Simpliciter autem compositio subiecti cum accidente prior est compositione materiae cum forma. Non enim sunt aliqua magis & minus composita per maiorem & minorem accessum ad aliquid compositum summe: sed per maiorem & minorem recessum ab eo quod est summe simplex. Et ideo minima compositio est prima, qualis est illa quae est subiecti & accidentis: summa compositio est extra, qualis est illa quae est ex materia & forma substantiali: vnde vbiunque est hæc posterior, est illa prior & non e converso.

Ad secundum dicendum, qd inter ens & nihil potest materia seu ens in potentia habere rationem medij dupliciter. Vno modo secundum ordinem compositionis & resolutionis: hoc modo materia est medij inter ens materiale compositum & nihil, & tale ens actu est compositum ex materia, & natum resolu in materiam. Sic autem non est materia materiae inter animam & nihil. Alio modo potest materia vel ens in potentia habere rationem medij inter ens & nihil secundum dignitatem: & sic non solum materia, sed omnia que sunt inter materiam primam & animam sunt media ex quibus tamen oportet animam esse compositam.

QVAESTIO TERTIA.

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

Thom. 1. p. 97. artic. 8.



AD secundum sic proceditur. Et videtur qd non tota anima sit in qualibet parte corporis, quia totum est extra quod nihil est, tertio Physicorum. Si ergo tota anima esset in qualibet parte corporis, nihil de anima esset in aliis partibus, quod est inconueniens.

Item ponamus quod aliquis natus fuerit sine manu, postea per miraculum addatur ei manus, talis manus non viuificaretur per animam de nouo creatam (quia tunc duae animae essent in eodem supposito, quod est inconueniens) ergo per animam prius existentem, sed hoc non potest esse nisi per motum localem, vel extensionem, non per motum localem, quia talis motus non competit animae in corpore suo, quod etiam mouetur localiter accedendo ad vnum locum dimittit alium: & sic oporteret quod anima redens ad viuificandum illam partem dimitteret alias partes quas viuificaret quod est inconueniens: relinquitur ergo quod per extensionem.

IN CONTRARIUM est quod dicit Augustinus 6. de Trinitate capitulo sexto, quod in vnoquoque corpore in toto est tota anima, & in qualibet parte tota.

Et arguitur per rationem. Si anima esset quanta per se vel per accidens, nullo modo intelligeret vniuersale, quia quod recipitur in quanto recipitur singulariter & non ducit in cognitionem, nisi aliquis singulariter existens hic, & nunc, & talis est solum singularis. Si ergo anima esset quanta id quod recipitur in ea recipitur singulariter, nec duceret, nisi in cognitionem singularis existentis hic & nunc, quod est inconueniens.

RESPONSIO. cum totum sit quod habet partes, sicut contingit accipere triplex genus partium, sic & tripliciter totalitate. Est enim quaedam totalitas quae est ex duobus partibus essentialibus, quae sunt materia & forma. Est & alia totalitas quae est ex partibus quantitatis vt in toto continuo. Est etiam alia quae est secundum partes virtuales siue potentiales. Prima totalitas non conuenit animae, vt patet ex præcedenti questione. Tertia totalitas conuenit ei præcipue secundum opinionem quae ponit potentias animae differre ab essentia secundum quam totalitate anima non est tota in qualibet parte corporis, sed secundum aliam & aliam partem potentialem est in alia & alia parte corporis, vt secundum visum in oculo, secundum auditum in aure.

De secunda autem totalitate est dubium vtrum inest animæ. Et sunt circa hoc tres opiniones. Prima est, qd nulla forma substantialis est quanta vel habens totalitatem partium quantitativarum. Quod probatur sic, si forma substantialis esset aliquo modo quanta, scilicet extensa, vel hoc esset ratione sui, vel ratione subiecti in quo recipitur. Nō ratione sui cum hoc sit proprium quantitatis, nec ratione subiecti in quo recipitur, quia immediatè subiecti forma substantialis est prima materia quae de se non est quanta aut diuisibilis, ergo forma substantialis nullo modo est quanta.

Quicquid autem sit de conclusione illa ratio non valet, quia ad hoc qd forma substantialis sit quanta per accidens, non requiritur quod recipiatur in subiecto quato, sed sufficit qd subiectum vel pars subiecti recipientis quantitate vnle secundum omnes materia extenditur, & est quanta non per se, nec quia sit in subiecto quato, sed quia est subiectum vel pars subiecti quati, clarus enim est quod subiectum vel pars subiecti quantitati afficiatur & denominetur a forma sibi inherente qd e converso. Et ideo licet forma substantialis non recipiatur in materia quanta, quia tamen est subiectum vel pars subiecti quantitatis sicut & materia videtur posse esse quanta per accidens.

SECVNDA opinio est, qd inter formas substantiales omnes forme inanimatarum sunt quanta per accidens. Nulla autem anima est per accidens quanta. Quod probatur tripliciter. Primo sic, illa forma quae non respicit æqualiter totum & partem, nec æqualiter denominat totum & partem, non est quanta per accidens, qd forma quanta per accidens æqualiter denominat totum & partem, vt patet de albedine & consimilibus, sed anima non æqualiter denominat totum & partem. Non enim quilibet pars animalis est animal, sicut quilibet pars ignis est ignis, quare &c. Secundo sic, forma quae est quanta per accidens non requirit diuersitatem in partibus, quia conditio quanti est habere partes vnus rationis, sed anima requirit in suo perfectibili diuersitatem partium, ergo &c. Tertio sic, forma quae non habet easdem operationes in toto & in omnibus partibus non est quanta per accidens, sed talis est omnis anima, quia habet diuersas operationes in diuersis partibus sui perfectibilis, ergo nulla anima est quanta per accidens. Et per easdem rationes apparet qd forme inanimatarum sunt quanta per accidens, quia æqualiter denominant totum & partem, nec requirunt diuersitatem sui perfectibilis, habent etiam similes operationes in omnibus partibus. Exemplum de igne & consimilibus.

Ista autem opinio non habet veritatem: quia secundum Philosophum 2. de Anima, planta & quaedam animalia decia viuunt tanquam anima in his existente actu quidem vna, potentia vero plures. Ex hoc sic arguitur: in partibus plantarum, animalium deciforum est anima, ergo per solam diuisionem, vel per nouam generationem, non per nouam generationem, quia nullum generans apparet, nec talis alteratio qualis consistit in secundum naturam præcedere generationem, ergo ibi per solam diuisionem, sed illud quod diuiditur diuisione alterius: extenditur extensione illius, ergo anime plantarum & animalium aliquorum extenduntur, & sunt quanta per accidens. Nec ratione concludunt in aliquo. Prima nō, quia in nullo repugnat formae quantitate requirere diuersitatem in partibus. & habere diuersas operationes in eis, & per consequens diuersimode denominare totum & partem. Ex quibus procedunt illae tres rationes. Hæc enim licet non conueniant animae, quia quanta est (partes enim quantitatis inquantum quanta sunt vnus rationis sunt) tamen cōpetunt ei inquantum est perfectior formis inanimatarum, propter hoc enim est principium plurium operationum, & per consequens requirit diuersas dispositiones secundum quantitatem in partibus sui perfectibilis mediatis, quibus exercet illas diuersas operationes, & sic diuersimode denominat totum & partem, & ipsas partes adiuuicem, nec rationes declarat oppositum nisi per exemplum in rebus inanimatis, quod non sufficit, quia illa non competunt formis inanimatarum, non quia quanta, sed quia imperfecta in quibus exceditur a formis inanimatarum.

Tertia opinio est, qd omnes forme quae educuntur de potentia materiae extenduntur & sunt quanta per accidens, & tales sunt omnes forme naturales excepta anima rationali, & istius assignat

assignatur duplex causa. Quidam assignat hoc pro causa, quia forma quae educitur de potentia materiae sic educitur quae pars educitur de parte, & totum de toto. Et ideo tota forma recipitur in tota materia, & pars in parte, & non tota in parte, & hoc est extendi & esse quantum per accidens.

11 Illa autem ratio in nullo dat causam extensionis: sed petit quod debet probari, quod patet sic: sicut forma praexistit in potentia activa agentis: sed forma non sic dicitur esse in potentia activa agentis: sed forma non sic dicitur esse in potentia activa agentis quae ipsa tota vel aliquid eius praexistit in agente: sed solum quia in virtute agentis est eam producere: ergo eodem modo forma non dicitur praexistere in potentia passiva materiae, nec de ea educi: quia forma vel aliquid eius materiae praexistit in materia: sed solum quia per agens naturale potest ad ipsam transmutari & ipsam recipere. Ex hoc sic arguitur, sicut forma educitur de potentia passiva materiae, sic (& forte verius) educitur de potentia activa materiae agentis. Sed nos non dicimus quod tota forma generi educatur de tota forma generantis, & pars de parte: ergo non debemus dicere quod tota forma generi educitur de tota materia & pars de parte. Secundo, quia materia non habet partem nisi per quantitatem. Et similiter est de forma, ita quod totalitas & partialitas est formaliter ipsa quantitas, vel per quantitatem, ut magis patet inferius: igitur si forma substantialis educatur de materia tota de tota & pars de parte, iam materia & forma supponitur quodammodo aut est quod nunc de forma quae dicitur: ergo supponitur quod petitur. Item quod dicitur quod forma quae educitur de potentia materiae: pars in parte recipitur, veritate non habet: ratio est quia substantialis recipitur in materia ante omnem quantitatem saltem secundum ordinem naturae: sed praeter quantitatem non est in materia, neque in forma totum & pars, ut dictum est: ergo in receptione formae in materia non est assignare quod pars recipiatur in parte, nec totum in toto, accipiendo proprie totum pro eo quod habet partes, sed solum accipiendo totum pro perfecto: quia totum & perfectum idem sunt, ut habetur 3. Physic. Cuius enim nihil est extra, ipsum est totum & perfectum, ut ibidem dicitur: illa ergo non est sufficiens causa quod formaeducta de potentia materiae extendatur ita quod pars educatur de parte materiae & recipiatur in parte.

12 Secunda causa quae assignatur est talis, ubi enim forma sic dependet a materia quae ipsa secundum naturam nullo modo esset nisi esset in materia, omnis talis forma sequitur conditiones materiae in omnibus, scilicet in extendi & operari & omnibus aliis, & causa est, quia esse est fundamentum praesuppositum a posterioribus perfectionibus, propter quod illud quod dependet a materia quoad esse dependet quoad perfectiones posteriores, nunc est ita quod omnes formae quae educuntur de potentia materiae sic dependet a materia quae secundum naturam nullo modo essent nisi essent in materia: ergo sequuntur conditiones materiae in omnibus aliis, scilicet in extendi & operari: & tales sunt omnes formae non solum inanimatorum, sed etiam animalium quantumcumque perfectiorum praeter hominem. Et ideo omnes extenduntur quantumcumque: sunt perfecta praeter animam humanam, & diuiduntur diuisio toto: verumtamen aliqua earum manent diu post diuisionem, sicut in plantis & in animalibus annulis, licet minus quam in plantis, aliqua autem vel cum sua diuisione corrumpantur, vel si maneant hoc est per minimam morulam repositi, sicut conuenit animalibus perfectis, & causa huius permanetiae maioris vel minoris, est perfectio formae maior vel minor, quia forma magis perfecta requirit in suo perfectibili maiorem diuersitatem in organis, propter hoc quod est principium plurium operationum. Et ideo post diuisionem sui perfectibilis aut non manet, aut minus manet: & hoc dicit philosophus in fine primi de anima post verba prius allegata dicens sic: si autem non permaneat nullum est inconueniens. Instrumenta enim non habent quibus saluentur naturam, unde perfectioni formae deductae de potentia materiae, non repugnat extendi vel diuidi sicut quidam putant, sed tantum ei repugnat diu manere post diuisionem: anima autem intellectiva non dependet sic a materia quantum ad esse, sicut probat eius separatio, & ideo non sequitur conditiones materiae, nec in operari nec in extendi, nec in aliis quae perficiunt materiam, unde anima intellectiva in corpore, nec extenditur quantitate, nec afficitur aliqua qualitate materiae, quod tamen patiuntur omnes aliae formae.

13 Haec autem causa licet accedat ad veritatem, tamen non sufficit nisi plus addatur, quia quantitas forma dependet a materia ita ut sine ea esse non possit, non oportet tamen propter hoc quod afficiatur omnibus dispositionibus quibus materia afficitur, nisi illa forma sit ratio receptiva talium dispositionum vel conuersio: verbi gratia sapor dependet a materia vel a subiecto actu ente tanquam ab illo sine quo non potest esse. Et idem est de colore, sed quia color non est ratio recipiendi saporis nec e converso, ideo sapor non afficitur colore nec color sapore: unde non

est verum dicere quod sapor lactis sit albus, nec albedo sapida, quia idem subiectum afficitur utroque, & similiter (ut videtur) si forma substantialis non est ratio receptiva quantitatis nec e converso, quantumcumque ipsa dependet necessario a materia, nunquam tamen propter hoc afficitur quantitate ita ut ipsa sit realiter quanta, sicut nec sapor est realiter albus. Talia enim non afficiunt se mutuo, quia afficiant idem commune subiectum. Si autem forma substantialis sit ratio receptiva quantitatis, tunc videtur quod debeat affici quantitate & extendi. Et si in homine non est alia substantialis forma ab anima rationali, tunc anima rationalis erit in homine ratio receptiva quantitatis, sicut aliae formae substantiales in ceteris rebus, & sic augmentabitur difficultas, quare anima rationalis non est quanta: & aliae formae substantiales sunt quanta, cum omnes formae substantiales conueniant cum anima rationali in hoc quod sunt ratio receptiva quantitatis: videtur enim quod impliciter contradictio, si dicatur quod subiectum quantitatis vel ratio eius receptiva non sit quanta, sicut si diceretur quod subiectum albedinis & ratio eius receptiva non sint alba: propter hoc dimittit ad praesens difficultatem praedictam, quia in sequenti questione inquiretur de ea.

14 Reddenda est alia causa quare anima rationalis non est quanta sicut ceterae formae substantiales. Et est talis, quia omnes res quae sunt purae & simpliciter corporales, est capax passionis sui proprietatis quae est per se & simpliciter & inseparabiliter conditio corporeitatis: sed materia & omnis forma generabilis & corruptibilis sub anima rationali est pura & simpliciter corporalis, quia non sunt nec esse possunt per naturam nisi in corpore cuius sunt per se partes: anima autem rationalis sit per se pars compositi corporalis, tamen non est inseparabiliter, propter quod cum tamen materia quam ceterae formae sub anima rationali sint res corporales pure & simpliciter capaces, sunt non secundum se sed in toto quantitate, quae est passio vel proprietates per se & inseparabiliter rerum corporaliu, quia nec substantia dicitur corpus, nisi quia est talis natura quae est capax quantitatis, quae etiam in suo genere vocatur corpus: anima autem propter sui separabilitatem a corpore non est capax quantitatis, quia non est pura res corporalis, quamuis sit pars compositi corporalis, & causa partialis recipiendi quantitatis, supposito quod in homine non sit alia forma substantialis praeter animam, qualiter autem anima possit esse causa receptiva quantitatis & non sit quanta, in questione sequenti dicitur.

15 A D R A T I O N E S. Ad primam dicendum quod totum est extra quod nihil est: verum est secundum omnimodam & veram rationem totius, & sic anima & qualibet forma non est tota nisi ubi est in aliquo, sicut in proprio subiecto proportionato perfectibili, hoc autem modo anima non est in aliqua parte tota, sed solum in toto corpore perfecto non carere aliqua parte debita speciei secundum naturam. Et ideo anima non est extra proprium proportionatum perfectibile: est tamen extra singula parte illius perfectibilis.

16 Ad secundum dicendum quod in membro de nouo addito per miraculum est anima non per creationem nouae animae aut partem: sed eadem quae prius perficiebat totum sine parte, nunc perficit totum cum parte: nec illud est per motum localem animae, sed per vnionem & concomitantiam partis ad totum, licet enim illud quod est alicubi sicut in loco non incipiat esse alibi sicut in loco nisi per motum localem, tamen id quod est in aliquo sicut forma in materia potest de nouo esse in aliqua materia sibi adiuncta non per motum localem, sicut anima de nouo vnitur materiae nutritivae vniti corpori animalis & conuersi in ipsum, & hoc fit non per motum animae, sed per vnionem alimeti ad corpus prius animatum, & sic fieret in proposito cōcurrere miraculo.

17 Ad rationes autem alterius partis, quamuis sint ad conclusionem veram, tamen quia aliqua non bene procedunt, ideo ad eas respondendum est. Et primo ad auctoritatem beati Augustini, quia beatus Augustinus aequo loquitur ibi de anima sensitua etiam in quocumque bruto, sicut de anima intellectiva. Dicit enim sic, 6. de trinitate, cap. 6. anima non mole diffunditur per spacia loci, sed in vnoquoque corpore & in toto tota est, & in qualibet parte eius est: & ideo cum sit aliquid in quantum aliqua particula corporis quod sentiat anima, quamuis non fiat in corpore toto, illa tamen tota sentit, quia totam non latet: ecce quod beatus Augustinus dictum suum probat de anima sensitua & per actum sentiendi communem nobis & omnibus brutis: & tamen multi tenent & veritas habet, quod anima sensitua in quibusdam brutis, (& forte in omnibus) extenditur extensione corporis. Oportet ergo, vel quod dictum Augustini intelligatur de omni & in omni animato, & tunc reputabitur falsum ab omnibus tenentibus dictum Aristotelis prius allegatum, quod plantae & quaedam animalia decia viuunt, vel quod aliter exponitur brutum de exclusione extensionis quantitatis.

18 Ad aliud cum dicitur quod si anima esset quanta non cognosceret vniversales, dicendum est quod falsum est. Et ad probationem respondendum est quod dato quod anima esset quanta per accidens, non oporteret quod

quod talia recipiuntur in ea quantitate & singulariter.

19 Sed dato quod sic recipiuntur in anima, non sequeretur quod ducerent solum in cognitionem singularis singulariter existentis, quia si solum ducerent, hoc esset vel ratione singularitatis, vel ratione quantitatis, non ratione singularitatis, quia secundum istos aliquid existens in intellectu ducit in cognitionem vniversalem. Et tamen omne quod est subiectum in intellectu est quoddam singularis: ergo non obstante singularitate eius quod recipitur in anima adhuc posset ducere in cognitionem vniversalem. Nec iterum talis representatio posset impedire, quia illud representatum esset quantum, quia magis opponitur rationi vniversali singularitas quam quantitas, sed singularitas non impedit talem representationem (ut dictum est) ergo nec quantitas.

20 Et iterum dato quod essentia animae esset quanta, non oporteret tamen potentiam intellectivam esse quantum sicut nec oportet intellectum esse actum corporis: quamuis anima intellectiva sit actus corporis, quia potentia intellectiva inest animae secundum se & non quantum per se corpus. Cum ergo quae representant vniversale recipiantur in potentia intellectiva & non in essentia animae (nullus autem ponit potentiam intellectivam extendi extensione corporis) nihil praedictorum sequeretur, dato quod poneretur essentia animae extendi.

21 Efficacior autem via quam ista, sit ad ponendum animam non esse quantum, est illa quae sumitur ex diuisione quantitatis, quia quod extenditur extensione corporis, diuiditur diuisione corporis, sed anima humana non diuiditur diuisione corporis, ergo non extenditur extensione eius. Maior patet ex ratione quanti, quia esse quantum est diuisibile, ut habetur quinto Metaphysicae. Minor probatur, quia si facta diuisione alicuius partis corporis a toto, anima diuideretur, aut in parte diuisa remaneret anima aut non, si remaneret, tunc anima vna per diuisionem ferretur, quod prima facie est non solum inconueniens in Philosophia, sed erroneum in fide. Et iterum anima illa parte cessante viueret aut corrumpetur, & sic anima rationalis esset corruptibilis, quod adhuc est erroneum, aut separaretur, & sic quot partes corporis diuiderentur a corpore totae anima separarentur partibus illis cessantibus viuere: quod iterum est aequum erroneum. Si vero in parte diuisa non remaneret anima quae tamen erat ibi prius per extensionem secundum positionem quae dicitur esse quantum, adhuc non videtur quod hoc possit esse nisi per sui corruptionem vel separationem, ut prius, nec legi ad hoc claram ac sufficientem responsum, quamuis dicitur aliquae euasiones: unde eadem ratione seu fide quae tenet quod anima sit incorruptibilis tenendum est quod ipsa non est quanta nec extendibilis.

QVAESTIO QVARTA.

Quid est ratio recipiendi quantitatem a materia an forma.

DE I N D E queritur de hoc quod suppositum est (videlicet) vtrum sola materia sit ratio recipiendi quantitatem, vel sola forma, vel totum compositum. Et arguitur quod sola materia, quia si forma vel totum compositum ratione vtriusque partis esset immediatum receptivum quantitatis, sequeretur quod anima rationalis esset quanta saltem per accidens, sed hoc est falsum (ut patet ex praecedente questione) ergo & illud ex quo sequitur, probatio consequentiae, quia immediatum receptivum quantitatis oportet esse quantum, saltem per accidens, sed supposita vnitate formae in homine anima est immediatum receptivum quantitatis, vel totale si sola forma sit immediata ratio receptiva quantitatis, ut patet si totum compositum sit immediata receptivum ratione vtriusque partis, ergo oporteret ipsum esse quantum saltem per accidens.

2 Item quaedam accidentia sunt quae conueniunt supposito ratione solius formae, sicut homini conuenit intelligere ratione solius animae: ergo pari ratione aliqua accidentia conueniunt composito ratione solius materiae, sed tale accidens maxime videtur esse quantitas quae est primum accidens inter accidentia corporalia, ergo &c.

3 I N C O N T R A R I V M est quod dicit Aristoteles in fine primi Physicorum, quod materia cum forma est causa omnium accidentium quae sunt in ea sicut mater (hoc est subiectum & receptivum) ergo sola materia nullius accidentis est subiectum, sed cum forma.

4 R E S P O N S I O, ad quaestionem istam: dicitur quidam quod sicut ex parte agentis est considerare id quod agit & rationem agendi, sic ex parte patientis sui recipientis est considerare illud quod recipit & rationem recipiendi: dicunt ergo quod illud quod recipit quantitatem est ens actu, videlicet

et compositum ex materia & forma: sed ratio recipiendi est sola materia, tamen ordine naturae praerogatur forma substantialis in materia ante quantitatem, non quidem ut ratio recipiendi quantitatem, sed ut terminans dependentiam materiae quae non potest actu esse, nisi per formam substantialem, & per hoc nituntur saluare quod anima rationalis non sit quanta, dato quod in homine non sit alia forma praeter eam, dicens quod subiectum quantitatis tam illud quod recipit, scilicet compositum quam illud quod est ratio recipiendi, scilicet materia est quantum: sed anima & vniversaler quae cum, quae forma substantialis, nec est subiectum quod recipit (quia illud est compositum) nec ratio recipiendi, quia illud est sola materia, quamuis forma sit pars compositi & praerogatur in materia ante quantitatem ordine naturae ut terminans eius dependentiam, & non ut ratio receptiva quantitatis, propter quod non oportet eam extra diuisionem quantitatis. Ad auctoritatem Aristotelis quae videtur in oppositum, dicunt quod intelligitur sic, videlicet quod materia cum forma, id est, compositum quod includit vtrumque, est subiectum quod recipit quantitatem & quodcumque accidens. Et iterum prius ordine naturae est materia cum forma substantiali quam recipiat quodcumque accidens propter dependentiam quam habet ad formam substantialem: & tamen forma non est ratio receptiva quantitatis, sed sola materia: propter quod non oportet eam esse quantum sicut materiam.

5 Illud autem non placet aliis, & merito propter multa. Primo quia haec adiunctio nulla ratione fulcitur ab istis, sed est merè consista ad euadendum difficultatem prius positam, quae non appareret eis quomodo possint saluare animam non esse quantum nisi praedicto modo. Secundo, quia sic euadendo praedictum inconueniens includit in maius, quia quod dicitur de anima quod non sit quanta per accidens, necessario habent dicere de omni forma substantiali per eandem rationem, & quod patet sic: illud quod non est ratio recipiendi quantitatem nec quantitas est ratio recipiendi ipsum, nullo modo est quantum (haec enim est ratio propter quam dicunt animam non esse quantum) sed omnis forma substantialis est huiusmodi, quia non est ratio recipiendi quantitatem, sed sola materia (ut illi dicunt) nec quantitas est ratio recipiendi aliquam formam substantialem, quia secundum eandem rationem est de ratione distincta quantum, ut patet quinto Metaphysicae, sed formae corporum inanimatorum, necnon & plantarum & quorundam animalium diuiduntur tali diuisione, ut in eis dicitur & Aristoteles 2. de Anima dicit, quod plantae & quaedam animalia decia viuunt tanquam anima in eis existentem in actu quidem vna potentia verò plures: ergo extenduntur extensione quantitativa.

6 Ad hoc respondet praedicti dicentes quod formas alias ab anima humana esse quantas, potest contingere, non ex hoc quod sint ratio receptiva quantitatis vel e converso, sed quia sunt formae necessario dependentes a materia & deductae de potentia materiae. Et ideo sequuntur conditionem materiae in hoc quod est extendi. Non sic autem anima humana quae est separabilis a materia, nec est deducta de potentia materiae. Illud autem non videtur sufficienter dictum: quia quantumcumque forma dependeat a materia, nunquam tamen propter hoc afficitur conditionibus vel dispositionibus materiae quae non sunt ratio receptiva formae, nec e converso, verbi gratia, sapor dependet a materia vel a subiecto actu ente tanquam a ratione receptiva sine qua nullo modo potest esse sapor, & idem est de colore, sed quia vnium non est ratio recipiendi aliud, vel e converso vnium non afficitur alio, ut sit verum dicere quod sapor sit albus in lacte vel albedo sapida, quamuis in concreto accipiendo vtrumque sit verum dicere quod album sit sapidum, & quod sapidum sit album propter identitatem subiecti quod importatur per concretum vtrumque. Et similiter videtur si forma substantialis non sit ratio receptiva quantitatis nec e converso, ut isti dicunt, quantumcumque ipsa dependeat a materia, nunquam tamen propter hoc afficitur quantitate, ita quod ipsa sit realiter quanta, sicut nec sapor est realiter albus. Talia enim non afficiunt se mutuo, quamuis afficiant idem commune subiectum ut prius dictum fuit.

7 Tertio, quia illa adiunctio, scilicet quod materia sola sit ratio recipiendi quantitatem est secundum se falsa, quod patet primo, quia diuersitas actuum genere remoto differendum requirit diuersitatem propriorum receptorum, sed forma substantialis & accidentalis sunt actus genere remoto differentes,

ergo requirunt diuersa propria receptiua, sed proprium & im-

8 CONTRA primam responſionem arguitur, ſic, ex dicto

9 Contra ſecundam reſponſionem arguitur ſic. Illud per quod

10 Quarto principaliter probatur quod ſola materia non ſit

11 QVINTO probatur idem ſic, effectus communis requirit

12 Contra primam reſponſionem nihil arguo, quia vana eſt

illa autem conditio reſpectu forme accidentalis (quæ eſt actus

13 Sexto, quia ſubſtantialis ordine nature præcedat quanti-

14 Septimo quia eſſentialis dependet actus omnis ſecundum

15 Dicendum eſt ergo, quod ratio recipiendi quantitatem in

16 Ex hoc ad propoſitum dicendum eſt, quod ſola materia nõ

Inſra. 4. d. 11. q. 1. 2. c. 3.

niſi actus ſubſtantialis qui eſt ſui generis & cũ quo facit vnum

17 Sed ſtatim occurrit dubitatio, quia ſicut anima eſt ſolum

18 Ad rationes in oppoſitum dicendum eſt, ad primam, quod

DISTINCTIO NONA. Sententia Nonæ diſtinctionis in generali & ſpeciali.

VNC ad diſtinctionem perſonarum. Superius magiſter determinauit de pertinentibus ad eſſentiam.

nomibus quibus & eſſentia vnitas & perſonarum deſignatur

2 In ſpeciali verò ſic procedit, & primo proponit q. tres perſone

QVÆSTIO PRIMA. Vtrum pater ſit alius à filio.



2 Item alius & aliud idem important, ſed filius nõ dicitur aliud

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

4 REſPONSIO. in diuinis vtendū eſt talibus nominibus

nar alius à filio pater sine additione, exponenda est locutio & magis toleranda quam si diceret aliud, quia aliud in neutro genere sumitur substantiue communius quam in masculino vel feminino suo ex modo significandi sive ex vsu loquendi, quam substantificationem vsus loquendi sic accipit ut aliud dicat diuersitatem essentie, alius vel alia diuersitatem in persona. Sed istud non est de virtute sermonis, quia diuersitas generis & cuiuscunque modi significandi non mutat significatum vocabuli. Sed neutrum etiam substantiuum non differt à masculino & feminino, nisi in modo significandi: ergo in eis est idem significatum vocabuli. Sed alius & alia de suo significato dicunt diuersitatem in communi quæ est vel esse potest tam secundum essentiam quam secundum relationem vel personam: ergo idem dicit aliud in neutro genere non obstante sua substantificatione, ergo de virtute sermonis nõ stat solium pro diuerso in essentia.

5 Notandum etiam quod quedam sunt nomina quæ non recipiuntur in diuinis, propter hoc quod quandoq; fuerunt causa erroris magis quam propter repugnantiam suæ significatiõnis, sicut nomen singularitatis ne tollatur communicabilitas naturæ: nomẽ vnici ne tollatur numerus personarum, cum tamen essentia diuina sit verissime singularis non obstante sua communicabilitate. Et pater fit verè vnicius pater. Similiter est de aliis nominibus quibusdã quæ consimili ratione tolluntur à diuinis.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum quod alius est relatiuum diuersitatis substantiæ accipiendo substantiam non solum pro essentia, sed pro supposito, & pro vtroque potest reddere locutionem veram vel falsam secundum naturam eius cui additur. Si enim dicatur quod pater est alia persona vel aliquid suppositum vera est locutio. Si autem dicatur quod pater est alius Deus à filio, falsa est, quia dicit diuersitatem essentie secundum conditionem termini essentialis cui additur. Si autem dicatur absolute & sine additione, pater alius est à filio, impropria est, & indiget determinatione. Ad secundum patet responsio per idem.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum pater sit prior filio.

Thom. 1. p. 9. q. 10. art. 4.

SECUNDO queritur vtrum pater sit prior filio. Et videtur quod sic: quia sicut se habet corruptio ad nõ esse, ita generatio ad esse, sed omne corruptum definit esse: ergo omne genitum incipit esse, sed filius est genitus, ergo incipit esse & ita non est patri coæternus.

2 Item in diuinis esse & duratio sunt idem: sed filius habet principium sui esse cum sit ab alio, ergo habet principium suæ durationis, sed nihil tale est æternum: ergo, &c.

3 Item prius est aliud à quo non conuertitur cõsequencia, sed sequitur, filius est, ergo Deus est & nõ conuerso: ergo Deus est prior filio, sed non nisi pro supposito patris: ergo, &c.

Infr. d. 2. 8. q. 2. 7. 8.

4 Contra in simbolo Athanasij dicitur quod in hac trinitate nihil est prius aut posterius.

5 RESPONSI O. Dicendum est quod impossibile est patrem esse priorẽ filio aliquo modo prioritatis: quod patet sic. In diuinis non sunt nisi duo cõcurrentia ad constitutionẽ suppositorum, scilicet essentia & relatio: ergo si pater esset filio prior, hoc esset vel relatione essentie vel relatione relationis, nõ ratione essentie, quia est penitus vna & eadem in patre & filio. Prius autem & posterius de necessitate respiciunt diuersa, secundum rem si sit ibi prius & posterius secundum rem. Considerando ergo præcisè diuinam essentiam secundum se cum sit vna re & ratione: vt probatur est supra in questione de attributis secundum illam nihil potest dici prius aut posterius in diuinis.

dist. 2. q. 1.

Item ratione relationis nõ potest esse pater prior filio, nec per consequens ratione essentie vt est sub tali relatione vel tali persona, quia quicquid sit de relationibus disparatis de quibus in ferius inquiretur, tamen constat quod relationes oppositæ simul sunt natura & intellectu, paternitas autem & filiatio quibus solum pater & filius distinguuntur sunt relationes oppositæ, ergo secundum eas pater & filius sunt simul: nec vnus prior est alio, nec secundum rem, nec secundum intellectum.

6 Quidam tamen distinguunt de relatione quod potest considerari vel vt relatio, vel vt proprietates constitutiua. Si vt relatio tunc est verum quod nunc dictum est. Si autem vt proprietates constitutiua sic paternitas est prior filiatione, & pater filio, nõ proprietates constitutiua persone producens præintelligitur personæ productæ & proprietati ipsam constitutiua. Ratio huius est, quia qualem ordinem realem habent inter se aliqua quando differunt re, similem ordinem habent rationibus quando differunt sola ratione: sicut enim intellectus & volun-

tas in nobis in quibus realiter differunt, habent realem ordinem, quia intellectus naturaliter præcedit voluntatem & intelligere ipsum velle, sic in Deo in quo non differunt nisi ratione intellectus & actus eius secundum rationem præcedunt voluntatem & actum eius. Nunc est ita quod vbi est proprietates constitutiua suppositi differunt realiter ab actione & relatione, talis est ordo inter ista quod proprietates constitutiua suppositi præcedit realiter saltem ordine naturæ, actionem & relationem, ergo in Deo patre in quo illa non differunt nisi secundum rationem proprietates constitutiua præcedit secundum rationem generationem & relationem. Cum ergo pater simul sit cum filio ratione paternitatis vt est relatio, & rationem relationis præcedit ratio paternitatis constitutiua, sequitur vt videtur, quod si paternitas cõsideretur vt proprietates constitutiua, quod paternitas prior est filiatione, & pater filio secundum rationem talis considerationis.

7 Hæc autem distinctio non videtur habere locum in proposito, quia si illud quod constituit personam patris aut filij consideretur vt proprietates constitutiua & non vt relatio non potest esse nisi duobus modis. Vno modo sicut consideratur absolutum sine relatione, quod in proposito esse non potest, quia tunc intelligeretur suppositum diuinum constitutum per absolutum, & talis intellectus esset falsus. Alio modo sicut consideratur cõmune abque minus communi vt animal abque rationali vel irrationali. Et hoc modo cum proprietates constitutiua sit in plures quam relatio constituens, quedam enim supposita constituuntur relationibus, vt in diuinis, quedam per absoluta, vt in creaturis, proprietates constitutiua potest intelligi abque intellectu relationis & abque intellectu formæ absolutæ, sed istud non habet locum in proposito. Primo, quia licet cõmune sumptum sub nomine & ratione communi possit intelligi non intellecta ratione particulari sub ipso cõtenta, vt anima sine homine vel asino particulari, tamen sub hoc proprio nomine & propria ratione acceptum & retentum nõ potest intelligi sine communi quod inest ei per se primo modo, sicut homo nõ potest intelligi sine animali, & secundum hoc possumus intelligere quod sit aliqua proprietates constitutiua suppositum non intellectu quod illa proprietates sit absoluta vel relatiua, sed hoc non querimus. Non enim querimus vtrum possumus intelligere in generali suppositum diuinum constitutiua in esse suppositi, non intelligendo quod sit constitutum per relationem. Sed querimus in speciali, vtrum paternitas quæ est constitutiua patris possit intelligi vt constitutiua patris abque hoc, vel proutquam intelligatur vt relatio, quia refertur pater ad filium, vt sic pater possit intelligi prior filio & constat quod non, imò e conuerso paternitas potest intelligi vt relatio non intelligendo quod sit constitutiua. Cuius ratio est, quia nihil potest intelligi sine eo quod est de ratione sua iudicante quid est & quod conuenit ei in primo modo dicendi per se. Talia autem sunt de intellectu re: sed de ratione paternitatis est relatio & inest ei in primo modo dicendi per se. Esse autem constitutiua suppositi non est de ratione paternitatis, nec aliquo modo conuenit ei per se quia non conuenit omni, ergo impossibile est intelligere paternitatem in aliquo nisi intelligendo rationem relationis, sed bene possumus intelligere paternitatem in aliquo non intelligendo rationem constitutiua, sicut bene possumus intelligere paternitatem in aliquo non intelligendo quod constituitur suppositum totum, ergo contrarium accidit ei quod isti dicunt quod nunquam potest intelligi paternitas, in aliquo vt constitutiua & non vt referens, vel prius constituens postea vt referens, cum relatio sit de primario intellectu paternitatis, sed bene potest intelligi vt referens & non vt constituens, & sic nullo modo præintelligitur pater filio vtroque accepto, sub proprio nomine & propria ratione sicut quæstio intelligitur.

Infr. dist. 2. q. 1.

8 Item non solum in speciali considerando patrem & paternitatem, sed nec in generali, potest in diuinis produciens intelligi esse prius producto quocunque modo non solum secundum rem, sed nec secundum rationem: Quod patet sic, quia si in diuinis possit produciens præintelligi producto, aut proprietates produciens proprietati producti, hoc esset in quantum hoc esset produciens & illud productum, aut alio modo: non in quantum hoc est produciens & illud productum, quia rationes produciens & producti sunt correlatiua quæ simul sunt secundum intellectum. Nec alio modo vt potest in quantum constitutum in esse suppositi, quia si suppositum produciens non in quantum produciens, sed in quantum constitutum in esse suppositi præintelligitur producto, sequitur quod intelligitur constitutum, antequam produciens, quare & per aliud quam per relationem produciens: sed iste intellectus est falsus, quia sequeretur quod intelligeretur constitutum per aliquid absolutum, quod patet, quia licet aliquid possit intelligi sub ratione communi non intellecta ratione propria sub communi contenta (sicut aliquid potest

potest intelligi sub ratione animalis nõ intellecto rationali vel irrationali) tamen ex quo sub communi vnium diuidentium excluditur, alteri ex necessitate concluditur. Verbi gratia si dicitur sic. Istud est animal & non irrationale, sequitur quod est rationale. Cum ergo constitui sit in plus quam constitui per absolutum vel per relationem, ideo aliquid potest intelligi constitutum non intellectu quod sit constitutum determinate per absolutum, vel determinate per relationem: tamen ex quo intelligitur constitutum & non per relationem necessarium est quod intelligatur constitutum per absolutum, & ita suppositum diuinum si intelligatur constitutum non per relationem, sed prius constitutum, & postea relatum, sequitur ex necessitate quod intelligatur constitutum per absolutum, qui intellectus est falsus. Et probatur consequentia, quia ex quo intelligitur constitutum per aliquid, oportet quod intelligatur constitutum per relationem, vel per absolutum vel per indifferens, quia præter rationes illas nulla alia est: Sed nõ intelligitur constitutum per relationem relationis, quia illa excluditur: nec per rationem indifferenter, quia ratio relatiua non excluderetur: ergo intelligitur constitutum per rationem absolutam.

9 Ad rationem adductam contra hoc dicendum quod qualem ordinem realem habent aliqua inter se vbi differunt realiter, talem ordinem rationis habent vbi differunt secundum rationem quando hinc inde sibi inuicem correspondent proportionabiliter secundum suas rationes specificas (sicut intellectus & voluntas in Deo & in nobis) & sic si paternitas in creaturis esset proprietates constitutiua suppositi & esset prior realiter generatione, & relatione generantis ad genitum, sequeretur quod in diuinis paternitas vt constitutiua esset prior secundum rationem quam generare, & quam relatio generantis ad genitum: sed neutrum est verum, quia in creaturis, nec paternitas constituit suppositum, nec præcedit realiter generationem, nec relationem generantis ad genitum, verum est quod proprietates absoluta constituens suppositum in creaturis præcedit secundum rem, generationem, & relationem: sed tali proprietati nihil correspondet proportionabiliter in diuinis, nec paternitas, nec aliquid aliud. Et ideo nullum simile est hinc inde.

10 Vel dicendum clarius, quamuis redeat in idem, quod ordo prioris & posterioris tam secundum rem quam secundum rationem solum est inter disparata, quorum vnium non est de ratione alterius, & in illis maior propositio habet veritatem: sed paternitas & relatio non sic se habent, nec in diuinis nec in creaturis: quia in ratione paternitatis includitur relatio per se. Et ideo paternitas nullo modo potest esse prior relatione neque secundum rem neque secundum rationem: nec in Deo, nec in creaturis.

11 Ad primum argumentum in oppositum dicendum quod sicut se habet corruptio ad defensionem essendi, sic genitum ad acceptionem essendi: non autem ad inceptionem. Generatio enim de re sua non includit nisi acceptionem esse & naturam ab alio modo naturæ, vt dictum fuit supra dist. 4. quod autem sit ibi inceptio essendi hoc conuenit generationi quatenus est mutatio cuius subiecti prius est sub priuatione quæ sub forma. Nihil autem tale est in generatione diuina, & ideo genitum accipit quidem esse: sed non incipit.

12 Ad secundum dicendum, quod sicut filius habet principium sui esse, ita suæ durationis: filius autem habet principium sui esse, quia habet principium à quo esse, sed non habet principium quod sit prius in essendo: similiter filius habet principium à quo habet suam durationem, sed non habet principium quod sit prius duratione.

13 Ad tertium dicendum, quod per eandem rationem probaretur quod filius vel spiritus sanctus esset prior patri: vt patet per similem deductionem, dicendum ergo quod ex his quæ conueniunt superiori ratione cõmuni conceptus non licet inferre aliquid inferius. Sicut non sequitur, homo est species, ergo fortis vel Plato est species. Prioritas autem secundum non conuertendi consequentiam conuenit superiori, ratione cõmuni conceptus. Et ideo non licet inferre aliquid inferius, sicut non sequitur, animal est prius homini, ergo asinus vel equus vel aliquid tale animal est prius homine. Et similiter non sequitur, Deus est prior filio secundum non conuertendi consequentiam: ergo pater vel spiritus sanctus est prior filio.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum Pater & Filius sint plures æterni.

Thom. 1. p. 9. q. 10. art. 3.

QUERTIO queritur vtrum pater & filius possint dici plures æterni. Et videtur quod non, quia sicut trium personarum est vna deitas, ita vna æternitas, sed pater & filius non dicuntur plures dii: ergo nec plures æterni.

2 Item quæ dicuntur absolute non plurificantur in diuinis (significant enim substantiam) sed æternus dicitur absolute,

ergo non plurificatur dicendo plures æterni. 3 Ad idem est quod dicit Athanasius in simbolo. Et tamen non tres æterni, sed vnus æternus.

4 IN CONTRARIVM est, quia nõ magis est essentialis personis diuinis æternitas quam entitas, sed entitas prædicatur in plurali de pluribus personis (dicimus enim quod pater & filius sunt) ergo debemus similiter dicere quod pater & filius sunt æterni.

5 RESPONSI O. quæstio ista non est de re quæ sit, sed de modo loquendi. Nõ enim dubitamus vtrum æternitas plurificetur in personis diuinis, sed supposito quod in omnibus personis diuinis sit vna æternitas sicut vna diuinitas, quærimus vtrum debeamus prædicare nomen æterni de tribus personis in plurali an in singulari: est ergo intelligendum quod nominum quædam sunt adiectiua, alia substantiua. Illa quæ sunt substantiua cum non significant per modum dependentis ad alterum, & alteri inherenti non dicuntur de aliquibus pluraliter, nisi natura importata per talia nomina plurificetur in illis. Sed adiectiua cum significant per modum dependentis ad alterum, & alteri inherenti prædicantur pluraliter (de pluribus tamen) siue forma importata per talia nomina plurificetur siue non. Debent enim vt dicunt gramatici, adiectiua conformari substantiuis in numero. Vnde dicimus quod plures homines trahunt nauem pluraliter, licet sit vnus tractus numero. Cui ergo queritur vtrum pater & filius sint plures æterni. Aut facis difficultatem in hoc quod est plures, vel in hoc quod est æterni. Si in hoc quod est plures, solum est in prima questione huius dist. Si in hoc quod est æterni, nulla vis facienda est cum sit adiectiuum quod prædicatur pluraliter de pluribus: & pluralis numerus nõ denotat numerum formæ per adiectiuum importatæ, sed pluralitatem illorum quibus conuenit. Vnde bene dicitur plures persone sunt diuinae non autem dii: & quod pater & filius & spiritus sanctus intelligunt & volunt non autem intelligit aut vult, licet intelligere & velle in eis sint vnium numero. Et idem iudicium est de hoc quod est æternum prout sumitur adiectiuum, quia debet dici quod sunt plures æterni.

6 Ad primum argumentum dicendum quod non est simile de hoc nomine deus, & de hoc nomine æternus, quia illud est substantiuum & istud adiectiuum: quamuis hoc quod est æternus sumatur aliquoties substantiue, & tunc non prædicatur pluraliter: vnde Athanasius sic accepit cum dixit, & tamen nõ tres æterni, sed &c. Adiectiuum autem accipit cum dixit quod tres persone coæternæ sibi sunt & coæuæ.

7 Ad secundum dicendum quod adiectiua prædicantur in plurali, quamuis sint absoluta & natura importata per ea non plurificatur, & causa dicta est. Ad auctoritatem Athanasij patet solutio ex iam dictis.

QVAESTIO QUARTA.

Per quod verbum potest exprimi diuina generatio.

QUARTO queritur quomodo diuina generatio debeat exprimi, vtrum per verbum præsentis temporis dicendo filius semper nascitur, an per verbum præteriti dicendo filius semper natus est. Et videtur quod per verbum præteriti temporis, quia quod est nobilius, est Deo attribuendum, sed nobilius est esse natum vel genitum quam nasci vel gigni: ergo debemus dicere quod filius semper est natus vel genitus, magis quam semper gignitur vel nascitur.

2 Item Aug. 93. q. c. 57. sic dicit, qui nascitur nondum est natus: sed filius est natus, ergo non semper nascitur.

3 Præterea nauitas completa debet significari vt iam facta & per cõsequens debet significari per præteritum, sed nauitas filij est completa, quia nihil de ea expectatur in futurum: ergo debet significari per præteritum vt dicamus filius semper natus, & non semper nascitur aut semper nascetur.

4 IN CONTRARIVM est, quod non desinit esse semper debet designari vt præsens, sed nauitas filij non desinit esse, ergo debet significari per præsens dicendo filius semper nascitur.

5 Item pater semper generat, ergo filius semper gignitur, consequentia patet: probatio antecedentis patet per Daniel. lib. 1. qui dicit Deus in finitè & sine tempore ens inqueficienter generat.

6 RESPONSI O. dicendum quod generatio filij non sufficienter exprimitur per præsentis temporis verbum tantum, vel præteriti tantum, sed per vtrumque simul quod patet sic, in his quæ producuntur nõ per motum, nec per actionem nouam, sed per actionem indiuisibilem, & perpetuam semper sunt simul fieri & factum esse, sed filius produciuntur à patre non per motum nec per actionem nouam, sed per actionem

hac virtute potest immediatè duo producere quorum vñ nō est ab alio. Hæc autem instantia refellitur ex eo quod secundū catholicam doctrinam inter omnes personas diuinas est, ordo, quia vbiq; est pluralitas sine ordine ibi est cōfūso. In diuinis autem est pluralitas sine confusione: ergo est ibi pluralitas cū ordine, sed conitit q non est ibi ordo quo vnum est post aliud (vt probatum est) ergo est ibi ordo quo vnum est ex alio, & sic idem quod prius. Item si Spiritus sanctus esset immediatè à solo patre sicut & filius, processio eius esset generatio sicut processio filij, quia procederet per modum nature sicut filius, sicut pater ex his quæ dicta sunt supra distinctè. Hoc autem est impossibile, quia tunc essent duo geniti (id est duo filij in diuinis) quare &c.

8 Secunda ratio talis est, pater communicat quicquid habet à filio excepto eo in quo ei opponitur. Sed pater non opponitur filio, quo ad spirationem, sed solum quoad paternitatem & inasensibilitatem, quia spiras in quantum spirans non opponitur nisi spirato: filius autem non est spiratus sed genitus, ergo pater communicat filio actiuam spirationem, si sic, ergo Spiritus sanctus spiratur communiter à filio & à patre. Sed cōtra hoc instatur, pater in quantum generans non habet oppositionem nisi ad genitum, sed Spiritus sanctus non est generatus: ergo pater quoad generare non opponitur Spiritui sancto. Si ergo communicat illi omne illud in quo non ei opponitur sequitur quod communicet ei generare quod est impossibile. Nō ergo pater communicat Spiritui sancto & per eandem rationem nec filio omne illud in quo ei non opponitur, & sic maior quæ a sumebatur videtur esse falsa.

9 Est dicendum quod nō est simile propter duo. Primum est, quia generare & generari habent oppositionem ad spirari mediatam, licet non immediatam: Cuius ratio est, quia in per se ordinatis illud quod est principium prioris est principium posterioris. In diuinis autem est ordo primi, secundi, & tertij, licet non sit ibi prius & posterius. Et ideo quod est principium secundi, est principium tertij. Cū ergo pater per generare sit principium filij per consequens per ipsum est principium Spiritus sancti licet mediatum, quia pater per ipsum generare cōmunicat filio vim spiratiuam qua producit Spiritum sanctum. Et ideo eadem oppositione qua opponitur pater & filius Spiritui sancto in quantum spirantes opponuntur ei ordine quodam in eo quod ille generans, scilicet pater, ille genitus, scilicet filius. Et propter hanc oppositionem pater & filius non possunt cōmunicare Spiritui sancto generare vel generari, sed pater per spirare nullam oppositionem directam vel indirectā, mediatam, vel immediatam habet ad filium. Et ideo communicat ei spirare. Secundo, quia proprietates personales quæ est per se constitutiuæ, non est alij personæ communicabilis, quia hoc repugnat distinctioni personarum: Sed si generare & generari possent communicari, paternitas & filiatio quæ sunt proprietates personales vel personarum constitutiuæ possent communicari. Cui enim conuenit generare & paternitas, cui conuenit generari & filiatio: ergo generare & generari non possent communicari, quia hoc repugnat distinctioni personarum. Si autem pater communicat filio actiuam spirationem, non repugnat distinctioni patris & filij quæ est per paternitatem & filiationem: & ideo communicari potest & communicatur. Est ergo quod pater & filius non opponuntur Spiritui sancto quoad generare & generari, adhuc possent maior supradictæ rationis supplementi sic, pater producens communicat producto filio omne illud in quo ei non opponitur, nec repugnat distinctioni personarum, sed pater non opponitur filio quo ad spirare, nec repugnat distinctioni patris & filij communicatio spirationis, ergo spirare potest filio communicari. Et tunc cessat obiectio: quare generare & generari naturaliter non communicantur Spiritui sancto, quia talis cōmunicatio repugnat distinctioni personarum patris & filij inter se à Spiritu sancto. Si enim generare & generari & per consequens paternitas & filiatio possent esse in persona Spiritus sancti, pater & filius qui primo constituntur paternitate & filiatione non essent personæ distinctæ à Spiritu sancto, nec inter se. Propria enim vnus personæ non possunt in alia reperiri.

10 A D P R I M V M argumentum dicendum quod Spiritus sanctus quantum ad essentiam secundum quam attenditur similitudo & æqualitas, tantum conuenit cum patre quantum filius, sed oppositionibus reatiuis ibi relationis plus differunt saltem implicite vt visum fuit. Et ideo non tot communicat pater Spiritui sancto sicut filio de actibus notionalibus quæ important vel exigunt relationes.

11 Ad secundum dicendum quod si Spiritus sanctus procedat à duobus, scilicet à patre & filio, procedit tamen ab eis ratione vnus principij simplicis quod est vis spiratiua. Et ideo æque simplex est principium virtute cuius Spiritus est sicut illud

quod est ex principio Spirit. sanct.

12 A D T E R T I V M dicendum quod Damascenus dicit illud in nouitate discordie inter Latinos & Græcos. Et ideo caute dixit nullam partem asserens: dixit enim Spiritum ex filio, non dicimus nec dixit Spiritus non est ex filio, sed nō dicimus Spiritum ex filio, nec propter hoc dicit oppositum, verum est illud quod alibi dixit expresse quod Spiritus sanctus non est ex filio sed hoc dixit ante pronuntiationem & declarationem huius articuli &c.

Q V A E S T I O S E C V N D A.

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

Th. 1. p. q. 36. ar. 2.



E C V N D O quaeritur vtrum si Spiritus sanctus non procederet à filio, distingueretur ab eo. Et videtur quod sic. Si Spiritus sanctus nō procederet à patre sed tantum à filio adhuc distingueretur à patre, ergo si Spiritus sanctus non procederet à filio sed tantum à patre adhuc distingueretur à filio, consequentia patet per simile, probatio antecedentis quia si nō distingueretur à patre esset idem cum patre, & tu dicit quod procedit à filio, ergo pater procederet à filio quod est impossibile, relinquitur ergo quod Spiritus sanctus distingueretur à patre dato quod procederet à solo filio. Et similiter vt videtur distingueretur à filio dato quod procederet à solo patre.

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

3 Tertio sic, si per hoc solum distingueretur Spirit. sanct. à filio, quia procedit ab ipso, ergo non distingueretur per alium, & alium modum procedendi, sed hoc est falsum dicitur Anselmo lib. de processione Spiritus sancti. Sic habent itaq; esse à patre filius & Spirit. sanct. alter nascendo alter procedendo vt alij sunt per hoc adiuuati. Et postea subdit. Nam si per aliud non essent diuersi per hoc solum essent diuersi, ergo Spiritus sanctus distingueretur à filio dato quod non procederet ab illo per hoc, scilicet quod filius aliter procederet à patre quam Spiritus sanctus.

4 I N C O N T R A R I V M arguitur, quia secundum Anselmum libro de processione Spiritus sancti. In diuinis est vnitas vbi non obuiat aliqua relationis oppositio, sed si Spirit. sanct. non procederet à filio nulla oppositio relationis esset inter filium & Spiritum sanctum, ergo essent vnus.

5 Item Augustinus 6. de trinitate cap. 1. dicit quod pater non distinguitur à filio nisi quia refertur ad ipsum, sed non refertur ad ipsum nisi ab eo procederet, cum in diuinis nō sint reales relationes nisi originis, quare idem videtur de filio & Spiritu sancto.

6 R E S P O N S I O, quidam dicunt quod si Spiritus sanctus non procederet à filio, nihilominus distingueretur ab illo personaliter sicut modo, sed quantum ad aliquam differentiam accidentalem modo plus differet, quæ differentia est per spirationem superuenientem filiationi quæ constituit filium in esse personali. Semper enim persona, & per se differentia personæ diuinæ à qualibet alia, est per proprietatem personalem. Cæteræ autem superuenientes sunt quasi accidentales quibus sublati remanet prima differentia quæ est per se. Et ideo filius per se & primo differet personaliter à qualibet persona in eo quod filius, sed quasi per accidens differet à Spiritu sancto in eo quod spirans, quæ sublati remanent prima.

7 C O N F I R M A T V R autem hæc opinio vnica ratione præter eas quæ tactæ sunt in arguendo. Et est talis, illa quæ procedunt diuersis emanationibus quas impossibile est eidem conuenire necessario distinguntur. Vter dato quod Spiritus sanctus non procederet à filio, sed vterque simul à patre, nihilominus procederent diuersis emanationibus quas impossibile esset eidem conuenire, ergo &c. Maior patet, quia vbi est causa sufficiens distinctionis, ibi oportet ponere distinctionem. Minor patet per autoritatem Anselmi prius allegatam in tertia ratione, & per rationem sic: Distinctio principiorum sunt distinctæ productiones & distincta producta, sed vis generatiua & spiratiua in patre sunt distincta principia: quod patet ex hoc quod vna communicatur filio, scilicet spiratiua & non alia scilicet generatiua, ergo ab his principijs sunt distinctæ emanationes, & distincta producta. Est ergo

ergo quod vis spiratiua non communicaretur filio, adhuc per distinctionem virtutis generatiuæ, & spiratiuæ in patre emanationes ab his principijs sic essent distinctæ quod non possent eidem per se conuenire, & hæc sunt minor. sequitur ergo conclusio.

8 Et adducunt isti quod secundum illam viam distingueretur filius à Spiritu sancto per relationes originis non quidem oppositas, sed disparatas. Et hæc est prior ratio distinguendi personam ad iuicem q per relationes oppositas. Secundum enim doctrinā beati Dionysij de diuinis nominibus. Omnis multitudo reducitur ad vnitatem quodam ordine. Nam maior semper reducitur ad minorem quousque deueniat ad vnitatem. Unde pluralitas personarum inter quas est maxima distinctio quæ possit esse in diuinis, quia est per oppositas relationes, reducitur ad multitudinem disparatarum originum quæ licet non sint oppositæ sed disparatæ, eidem tamen conuenire non possunt. Hæc autem reducuntur vterius ad pluralitatem principiorum quæ sunt vis spiratiua & generatiua quæ tamen eidem conueniunt. Hæc autem reducuntur ad pluralitatem attributorum quæ sunt intellectus & voluntas quæ est solum secundum rationem. Et hæc reducuntur vterius ad vnum simplicium attributum quod est esse. Ex quo ergo prior est pluralitas disparatarum originum quam relationum oppositarum, quia hæc ad illam reducitur tanquam maior multitudi ad minorem quæ est prior, manifestum est quod amora posteriore distinctione causa est per oppositas relationes, adhuc remanebit prior distinctio quæ est per disparatas origines quibus poterunt filius & Spiritus sanctus distingui, vbi enim sunt plures cause sufficientes alicuius effectus, si autem vna remanente alia adhuc remanebit effectus, sed distinctionis personarum sufficiens causa est oppositio relatione originum & similiter disparatio originum, ergo amora oppositioe originum secundum suppositum quod Spiritus sanctus non procedat à filio cum remaneat disparatio originum, remanebit distinctio personarum. hæc est opinio cum rationibus suis.

9 Hæc autem opinio non potest stare, quia dato q essent tales diuersi modi emanandi, tamen non sufficerent ad personalem distinctionem productionum: sed sicut pater est vna persona habens duas proprietates secundum quas dicitur generans & spirans, sic esset tantū vna persona emanans à patre habens duas proprietates secundum quas diceretur spirata, & generata, quod patet sic, vbi cuique est causa sufficiens & formalis distinctionis, ibi oportet esse distinctionem, sed plures relationes disparatæ sunt in patre producente & non distingunt ipsum in plures personas, ergo relationes disparatæ non sunt causa sufficiens distinctionis personarum, sed si Spiritus sanctus non procederet à filio nec conueniret inter eos non essent nisi relationes disparatæ, ergo non possent differre personaliter, sed solum sicut differet vna persona à seipsa secundum diuersas proprietates vt dictum est.

10 Sed ad hoc respondet aliqui quod non oportet quod tanta distinctio sit in principijs sicut in principiis. Quod patet quia idem homo per naturam generat filium, & per artem facit arcum, & hæc duo differunt secundum suppositum licet natura & ars non distinguant producentes in duo supposita. Aliqua ergo sufficiunt ad distinctionem productionum secundum suppositum quæ non sufficiunt ad distinguendum producents. Ex vno enim principio multa procedunt. Similiter dicunt in proposito quod relationes disparatæ sufficiunt ad distinguendum supposita producta scilicet, filium & Spiritum sanctum, non autem ad distinguendum producents scilicet patrem.

11 Sed istud non valet, quia licet ab vno agente multa possint produci qualitercumque hoc fit vt infra dicemus, tamen impossibile est, & contradictionem implicans q principia formalia & sufficientia distinctionis sint alicubi & ibi non sit distinctio. Simile enim esset ac si diceretur quod albedo esset in aliquo, & illud non esset album. Et ideo impossibile est & contradictionem implicans quod illa quæ formaliter distingunt principia, secundum supposita sint in principio, & non distinguat ipsum, vbi cuique enim principio existente vno principia sunt multa, ibi necesse est aliquid esse in principijs quod distinguntur quod non est in principio, aliter esset oppositum in adiecto quod manifeste apparet in exemplo eorum. Arca enim & filius habent aliquid in se quo distinguntur secundum supposita, quia hoc est homo, illud vero lignum. Et si hæc essent in patre artifice necessario distinguerent ipsum in plura supposita producta scilicet distinguntur producta, & si non essent in productis sicut nec in principio producente non plus distinguerent producta quam principium producents. Verbi gratia aliquid pater generat filium & per artem suam fabricam vel grammaticam instruit ipsum, & facit ipsum fabricum vel grammaticum. Et certe non plus distingunt filium naturam humanam,

& ars fabricilis, vel grammatica quam patrem, quia vtrobique est eadem causa distinctionis. Et similiter est in omnibus alijs, non valet ergo dicta responsio.

12 Sed contra hoc iterum arguitur alij, quia ab vno agente possunt esse plures productiones essentielles, sed tales non possunt vnus esse producti, licet eius possint esse plures productiones accidentales vel vna essentialis, & alia accidentalis vt in exemplo adiecto de filio genito & facto grammatico. In diuinis autem non est productio acci. lētalīs, sed omnes sunt essentielles, Et ideo diuersæ productiones in diuinis & relationes eis correspondentes sufficiunt ad distinguendum personas productas non autem personam producentem.

13 Sed illud non valet, quia vbi producens constituitur productione actiua, sicut productum productione passiua, æque impossibile est ab vno agente esse plures productiones essentielles sicut impossibile est eas esse eiusdem producti, quia vnumque æqualiter productione constituitur, sed in diuinis persona producens constituitur productione actiua sicut persona producta productione passiua, ergo sicut impossibile est eiusdem persone productæ esse plures productiones passiuas, & essentielles, sic est impossibile eiusdem persone producentis esse plures productiones actiuas, & essentielles, & sic est in proposito, quia si solus pater esset producens in quantum generans, & in quantum spirans, vna sola productio esset essentialis per quam constitueretur in esse personali. Et nunc accidentaliter pro tanto, quia adueniret personæ iam constitutæ. Et nunc est, alia vero spirare. Similiter circa vnam & eandem personam productam vna processio esset essentialis, scilicet generari correspondens ei quod est generare. Alia vero accidentaliter, scilicet spirare quia adueniret personæ iam constitutæ. Itō enim modo est aliquid accidentale in diuinis.

14 Alij aliter respondent dicens quod relationes quatenus disparatæ non sufficiunt ad distinguendum personas, sed quatenus sunt proprietates personales, eo q secundum idem aliquid constituitur in seipso & distinguitur à quolibet alio, filiatio autem & spiratio passiuæ sunt proprietates personales propter quod sufficiunt distinguere filium à spiritu sancto. Sed sola paternitas in patre est personalis, spiratio autē actiua aduenit personæ patris iam constitutæ, ideo non est personalis vel constitutiuæ personæ, ideo non sufficit ad plurificandum personam patris.

15 Sed hoc nō valet, quia si relationes disparatæ & personales sufficiunt ad distinguendum relatione vel reatiue personarum productas, eadem ratione sufficerent ad distinguendum personas producentes relatione absque distinctione essentiali, & ita possemus ponere duas personas à nullo procedentes quæ distinguerentur relationibus disparatis absque distinctione essentiali, hoc autem est falsum, secundum enim omnes in diuinis non possunt esse plures personæ à nullo procedentes, quin sequatur pluralitas & distinctio per essentiam, quod non esset si relationes qualescunque duntaxat disparatæ sufficerent ad distinguendum personas, possemus enim dicere q sunt duæ personæ à nullo procedentes quæ distinguntur inter se relationibus disparatis, quia ab eis procedunt alia duæ processiones disparatis. Cū ergo hoc sit impossibile relinquitur quod & illud ex quo sequitur, scilicet quod relationes disparatæ qualescunque sint sufficiunt ad distinguendum personas.

16 Aduertendum tamen est quod ratio procedens cui ^{quæ habe-} _{tur. g.} processus solutionis innititur nulla est, si ponatur quod paternitas & communis spiratio in patre non differunt realiter, sed solum secundum rationem, quia nullum argumentum est dicere quod relationes sola ratione differentes non distingunt realiter personas, ergo relationes realiter differentes non distingunt eas. Cū ergo processio & filiatio differant realiter si paternitas & spiratio non differant realiter, nulla consequentia est dicere quod si paternitas & spiratio non distingunt personam patris in plures personas: quod propter hoc filiatio & processio quæ differunt realiter non sufficiunt ad distinguendum personam filij à persona spiritu sancti, propter quod illi qui hanc rationem posuerunt, videntur tunc sensisse q paternitas & spiratio differrent in patre realiter. Per hoc patet responsio ad rationes aliorum.

17 Cum enim dicitur quod illa quæ procedunt diuersis emanationibus &c. concedatur. Tunc ad minorem per interemptionem. Et cum probatur q diuersorum principiorum sunt diuersæ emanationes, potest dici quod vis generatiua & spiratiua secundum quosdam non sunt distincta principia, sed vnum & idem, scilicet ipsamet essentia diuina secundum, quæ potest in hos duos actus qui sunt generare & spirare ordine quodam, & secundum hoc foritur duo nomina.

18 Vel dato quod essent duo distincta principia secundum

nam opinionem que ponit, quod potentia generandi & spirandi includunt respectum, tamen hec principia talia sunt quod se compatiuntur inuicem in eodem supposito. Et similiter productiones que sunt ab his principis & termini productionum poterit se compati in eodem supposito, nec sufficienter ad distinguendum supposita, nisi oppositio relationis sit ibi sicut prius declaratum est.

19 Reductio autem multitudinis ad unitatem secundum modum quem assignant nulla est. Dicit enim quod pluralitas que est per relationes oppositas que est maxima, reductur ad pluralitatem originum disparatarum. Hoc autem esse non potest, quia relationes opposite ut paternitas & filio attenduntur secundum unam & eandem originem, etiam si non essent nec esse possent plures origines disparatae, nec pluralitas originum reductur ad pluralitatem principiorum, quia possunt esse ab eodem principio ordine quodam, ut quidam dicunt. Nec pluralitas principiorum ad pluralitatem attributorum, quia illa est posterior ut dictum fuit in questione de attributis.

dist. 1. q. 2.

20 Aliter ergo attendenda est illa reductio. Cum enim pluralitas personarum sit aliquorum se habentium in ratione principij & principij per hoc sit reductio ad unitatem, quia inter eas est una a qua alie procedunt ordine quodam. Tertia quidem a prima mediante secunda, & sic ternariu personarum reductur ad binarium personarum principiantium. Rursus inter personas principiantes, una est principians & non principia ut pater, alia principias & principia, ut filius & reductur in eam ut ad principium primum, & sic totum reductur ad unum.

21 Ad ratione, principales ad primam cum dicitur quod si Spiritu sancto non procederet a patre, sed tantum a filio adhuc distingueretur a patre, dicendum quod hoc positio non solum est impossibilis, sed etiam incompensabilis, hoc est implicans contradictionem. Cum enim filius sit a patre & hoc de ratione eius, impossibile est aliquid procedere a filio quod non procedat a patre saltem mediante. Tu autem ponis quod Spiritu sanctus procedat a filio & non a patre, ergo procedit a patre & non a patre quod est impossibile. Et ideo non est nisi si ex hoc sequantur impossibilia, scilicet quod distinguatur a patre, quia ponitur procedere) & sic opponi. Et quod non distinguatur quia ponitur non procedere & non opponi, non sic autem esset si poneretur Spiritu sanctus procedere a solo patre, quia hanc positio licet sit impossibilis non tamen includit impossibilia sub hoc modo quod una persona esset genita & spirata ab uno generante & spirante.

22 Ad secundum dicendum quod cum dicitur quod quaelibet persona distinguitur a qualibet sua proprietate personali, dicendum quod non est ita imo per proprietatem quamcumque solum distinguuntur ab illis cum quibus habent opponi. Et cum probatur quod per idem constituitur aliquid in se & distinguitur a quocumque alio. Dicendum quod illud solum veritatem habet in absoluto, quia sola absoluta sunt proprie aliquid in se & ad se. Relativa vero potius sunt ad aliud & ideo non distinguunt nisi per hoc quod sunt ad aliud & quia sunt ad aliud per alium & alium respectum, eo quod respectus plurificatur iuxta numerum terminorum, ideo talia distinguuntur a pluribus personis per plures respectus. De numero autem talium sunt persone diuinae que sunt & dicuntur relatiue. Et ideo una persona habens plures proprietates per unam eorum non distinguuntur ab omnibus aliis, sed per omnes nec per unam solum constituitur in esse incommunicabili & distinctio ab omnibus, sed per omnes simul, & expresse hoc dicit Anselmus in libro de processione Spiritu sancti circa finem. Quia sicut collectio plurium accidentium siue proprietatum que ita inuenitur in uno supposito quod non in alio constituit individuum, ita collectio plurium proprietatum pura paternitas & spirationis actus in patre, filiationis & spirationis actus in filio, constituit has personas in esse incommunicabili & distinctio ab omnibus, verum est quod harum proprietatum una dicitur personalis, scilicet illa que prima intelligitur aduenire persone & nullam aliam supponit & soli persone conuenit ut paternitas in patre, & filio in filio, quia per talem proprietatem constituitur. Ceterae autem non dicuntur personales ut innascibilitas & communis spiratio, quia autem non uni persone conueniunt tantum, ut communis spiratio. Aut aliam proprietatem presupponunt ut innascibilitas & communis spiratio.

De innascibilitate supra dist. 23. q. 1.

23 Ad tertium dicendum quod si emanationes que sunt generatio & nativitas & processio possent remanere eiusdem rationis ut prius facta suppositione predicta tunc filius & Spiritu sanctus distinguerentur ut prius, non possent autem remanere eiusdem rationis cum predicta suppositione imo una esset substantialis & alia accidentalis ut prius dictum fuit. Et si poneretur quod remaneret eiusdem rationis positio, hoc

non solum esset impossibilis, sed etiam incompensabilis, ex ea enim sequeretur contradictio, scilicet quod persone per has emanationes productae distinguerentur personaliter eo quod emanationes substantiales essent. Et quod non distinguerentur personaliter, quia carent formalis principio distinctionis quod est oppositio relatiua.

QVAESTIO TERTIA.

Utrum pater & filius spirant Spiritum sanctum in quantum unum, an in quantum plures.

Thom. 1. q. 36. ar. 4.

AD TERTIUM sic proceditur. Et videtur quod pater & filius non spirant Spiritum sanctum in quantum unum, quia actus sunt suppositorum, sed spirare est actus patris & filij, ergo est eorum ut sunt supposita, sed in hoc sunt plures & non in quantum unum sunt unum.

2 Item omnis nexus est duorum vel plurium ut plures sunt, sed Spiritu sanctus procedit a patre & filio ut nexus eorum, ergo procedit ab eis ut plures sunt & non ut unum.

3 IN CONTRARIUM est quod pater & filius sunt plures solum paternitate, vel filiatione, ut innascibilitate & nascibilitate, sed neutrum horum est patri vel filio ratio spirandi Spiritum sanctum ergo oportet quod hic sit aliquid quod sit in eis unum. Et ita spirant in quantum unum: maior pater de se. Sed minor probatur, quia pater in quantum est innascibilis nullus est productus, quia priuatio vel negatio nullus est principium vel causa in essendo in quantum est, aut, pater est solum productus filij. Nascibilitas autem & filio sunt proprietates producti non producens, ergo per hoc quod pater & filius sunt plures, non habet pater & filius quod spirant Spiritum sanctum, quare &c.

4 RESPONSIO. Quasi ista non est de re, sed de modo loquendi, tenent enim omnes quod pater & filius sunt duo supposita que per unam & eandem vim spirant Spiritum sanctum: quo supposito queritur utrum propter dualitatem suppositorum dicendum sit quod spirant in quantum plures, an propter unitatem virtutis spirant, dicendum sit quod spirant in quantum unum in vi spirantia.

5 Ad quod sciendum accipiendam est quod omnis vera reduplicatio dicit causam inherenter predicatam cum subiecto, ut cum dicitur quod ignis in quantum calidus calefacit, vel in quantum leuis mouetur sursum & sic de ceteris.

6 Hoc supposito est duplex modus dicendi ad questionem. Primus est quod pater & filius spirant in quantum unum in vi spirantia quod probatur sic. Reduplicatio facta super agens respectu actionis denotat principium actionis, hoc patet, quia principium quo agens agit est ei ratio, quare actio ei conuenit, ut patet in exemplis inductis, sed principium quo elicitor actus spirandi est vis spirantia, ergo reduplicatio facta super patrem & filium respectu actionis spirandi denotat vim spirantiam, sed in illa pater & filius sunt unum, ergo debet dici quod pater & filius spirant Spiritum sanctum in quantum unum & nullo modo in quantum plures. Quod autem pater & filius sint unum in vi spirantia patet, quia nihil simplex & unum numero potest esse a pluribus ita quod sit a quolibet perfecte nisi illa duo conueniant in aliquo uno secundum numerum ratione cuius producant tertium, quia si essent distinctae virtutes in pluribus & per unum illorum & secundum unam virtutem produceretur totum aliud nihil faceret, sed omnino superflueret. Spiritus autem sanctus produciatur perfecte a patre & perfecte a filio, ergo pater & filius conueniunt in una virtute secundum numerum secundum quem producant Spiritum sanctum. nec huic obstat pluralitas suppositorum, quia licet in pluribus suppositis natura differantibus non possit esse una virtus numero, potest tamen in suppositis sola oppositio relationis differantibus ut sunt pater & filius.

7 Secundus modus ponit quod reduplicatio potest denotare conditionem suppositi agentis vel conditionem virtutis actiue. Primo modo pater & filius spirant in quantum unum plures propter pluralitatem suppositorum. Secundo modo spirant in quantum unum propter unitatem virtutis spirantiae. Hoc autem probatur eodem modo quo prius, sic reduplicatio potest denotare omne illud quod est causa inherenter predicatam cum subiecto. Sed tam pluralitas suppositorum agentium quam unitas virtutis spirantiae dicuntur causam,

causam, quare spirare debet patri & filio, ergo ratione virtutis que potest fieri reduplicatio. Maior patet ex dictis supra. Minor declaratur sic: actus spirandi duo habet. Est enim vnus actus & simplex, & est actus per modum voluntatis. Quantum ad primum vis spirantia que est una numero in patre & filio, est ratio quod spirare conuenit patri & filio, & ita debet dici quod spirant in quantum unum. Quantum ad secundum scilicet ut actus spirandi est per modum voluntatis pluralitas suppositorum est eius ratio, quia ut dictum fuit supra dist. 6. propter hoc in diuini dicitur aliqua emanatio esse per modum voluntatis, quia est a pluribus. Et quia supponit aliam productionem ad intra. Et secundum hoc debet dici quod pater & filius spirant in quantum plures, iste est secundus modus.

8 Nunc autem restat videre quid veritatis habeat uterque modus. Circa quod sciendum est quod in actu spirandi est considerare duo, actum scilicet & modum. Si consideremus actum solum sic pater & filius non spirant in quantum unum, nec in quantum plures, sed in quantum habent vim spirantiam. Cuius ratio est, quia omnis actus secundum illud quod est, exclusa omni alia conditione respicit suum principium virtute cuius dicitur secundum illud quod est, exclusa omni alia conditione. Potentia enim que nominat principium actus est illud quo possumus nullo alio addito, alioquin non esset potentia cum hac sit ratio potentiae, quod etiam patet in omnibus. Calefacere enim absolute acceptum est ab habente potentiam calefaciendam & disgregari ab habente potentiam disgregatiuam nec plus requiritur. Sive enim calefaciens sit vnus siue plura siue virtus calefaciua sit vna seu plures, totum accidit. Vnde & videmus omnia hæc variari. Contingit enim quod calefacere est ab uno & per vnam virtutem. Et contingit quod est a pluribus & per plures virtutes. Cum ergo spirare sit quidam actus ipse ut sic acceptus secundum illud quod est solum est ab habente vim spirantiam, quod hæc vis spirantia sit vna vel plures in vno vel in pluribus hoc accidit. Et quia reduplicatio non denotat id quod est per accidens, ideo non est dicendum quod pater & filius spirant in quantum plures, vel in quantum unum, sed solum in quantum habet vim spirantiam. Item patet per simile, sicut sic habet generare ad patrem sic spirare ad patrem & filium, sed nos non dicimus quod pater generat in quantum vnus, nec propter unitatem suppositi, nec propter unitatem virtutis generatiue, sed tantum quod pater generat in quantum habet potentiam generandi, ergo similiter non est dicendum quod pater & filius spirant in quantum plures quod ab supposita, aut in quantum vnum in vi spirantia, sed absolute in quantum habent vim spirantiam.

9 SI AVTEM consideremus non solum actum, sed modum actus, adhuc potest esse dupliciter, quia possumus circa actum considerare modum realem quem habet in se & in habitudine ad sua principia, ut patet quod est actus vnus & simplex a patre & filio producens, ita quod a quolibet perfecte, & sic debemus dicere quod pater & filius spirant, in quantum vnus vnus in vi spirantia. Cuius ratio est quia reduplicatio notat causam inherenter predicatam cum subiecto. Sed causa & ratio quare spirare & omnis actus ut simplex & vnus sit a pluribus ita quod a quolibet sit, perfecte est sola unitas virtutis productiue in qua illa plura conueniunt & sunt vnus ut probatum est prius, ergo hoc debet denotare reduplicatio dicendo quod pater & filius spirant in quantum vnus, & sic procedit prima opinio & bene, vel possumus circa actum spirandi considerare modum & habitudinem eius ad extrinsecam secundum quandam similitudinem ratione cuius sortitur tale nomen ut patet quia spirare est a duobus, similitudinem habet cum actibus que sunt a voluntate ut expositum fuit supra 6. di. Et ideo sortitur hoc nomen quod dicitur esse per modum voluntatis, & quantum ad hoc dicuntur illi de secunda opinione quod pater & filius spirant in quantum plures.

10 Sed istud non videtur bene dictum, quia licet procedere a pluribus sit ratio nominis quare talis actus sic vocetur. Et ideo potest dici quod actus quo produciatur Spiritus sanctus dicitur esse per modum voluntatis, quia est a pluribus quorum quodlibet habet potentiam totum producendi, tamen nos non querimus hic de nomine sed de re que est causa vel ratio secundum quam actus quo produciatur Spiritu sanctus qualitercumque vocetur conuenit patri & filio. Et patet ex precedentibus quod pluralitas suppositorum nullo modo est huius causa vel ratio. Et ideo nullo modo est dicendum quod pater & filius spirant in quantum plures, propter quod secunda opinio minus est conueniens quam prima, nihilominus & prima deficit in hoc quod non distinguit ut distinctum est, sed quantum ad secundum membrum distinctionis bene dicitur. Et pro ea est dictum Anselmi monolog. ca. 58. vbi dicit quod Spiritus sanctus est ex patre & filio non in quantum plura sunt, sed in quantum vnus, & determinatio concilij que habetur extra de sum. trinita. & sic catho. lib. 6.

AD PRIMVM argumentum dicendum quod actiones sunt suppositorum vel illorum que agunt, sed in quantum non reduplicat id quod agit, sed rationem agendi. Esto etiam quod reduplicaret tam vnus quam alterum hoc esset secundum id quod sunt & non secundum rationem vnus vel plurium nisi modo quo dictum fuit, & inferre vnus ex alio esset figura dictionis ex mutatione modi predicandi, ut si dicitur sic, actiones sunt suppositorum secundum quod sunt supposita, sed pater & filius sunt plura supposita: ergo sunt ut plura, mutatur hic quid in quantum.

12 Ad secundum dicendum quod Spiritus sanctus dicitur nexus patris & filij, cum quia vniantur vna vi spirantia que est causa vel ratio Spi. sanct. cum quia in ipso est Spiritu sancto, & pater & filius vniantur tanquam in comuni productione. Et illud vnus in quo primo nectuntur est eis ratio productionis secundum in quo secundario nectuntur. Cum ergo dicitur quod Spiritus sanctus procedit ut nexus patris & filij, dicendum quod verum est sub hoc sensu quod Spiritus sanctus procedit ab eis ut nexti sunt in vna vi productionis Spiritus sancti & in qua sunt vnus. Et ideo procedit quidem a duobus, scilicet in quantum conueniunt in vno in quo nectuntur.

SEQVITVR DISTINCTIO XII.

Sententiæ literæ magistri in generali & speciali.

ITEM QVAERITVR. Superius determinauit magister de principio Spiritus sancti, ostendens quod Spiritus sanctus procedit a patre & filio. Hic vero inquit utrum sit aliquis ordo inter patrem & filium respectu processionis Spiritus sancti. Et diuiditur in tres partes. Primo enim ostendit quod inter patrem & filium in procedendo & Spiritum sanctum non est ordo temporis. Secundo ostendit quod non est ibi ordo pulchritudinis, vel dignitatis. Tertio ostendit quod est ordo nature & autoritatis. Secunda ibi. nunc tractandum est. Tertia ibi. Dicit tamen Augustinus in quinto libro. Prima diuiditur in duas. Primo mouet dubitationem. Secundo soluit. Secunda ibi. his & huiusmodi questionibus. Hæc diuisio & sententia magistri in generali.

2 In speciali vero sic procedit. Et querit primo utrum Spiritus sanctus prius procedat a patre quam a filio. Et arguit ad hoc hæreticus sic. Aut Spiritus sanctus procedit a patre nato filio, aut non nato, si nato, ergo nativitas filij præcedit processionem Spiritus sancti quod est inconueniens. Si non nato, ergo ante procedit Spiritus sanctus a patre quam filius nasceretur. Postea soluit secundum Augustinum dicens quod nullus est ibi ordo temporis vbi omnia sunt æterna. Nec habet locum questio utrum nato filio non nato procedit Spiritus sanctus. Postea ostendit quod non plenius procedit ab vno quam ab alio. Vltimo ponit autoritates per quas videtur pater plus habere in productione Spiritus sancti quam filius, quia quedam autoritates dicunt quod Spiritus sanctus procedit a patre principaliter. Et quia filius attribuit patri processionem Spiritus sancti in Euangelio, quare omnia non nominant maiorem dignitatem in patre, sed autoritatem in spirando, que autoritas in hoc consistit quod filius habet a patre quod potuit ab ipso procedere Spiritus sanctus. Et in hoc terminatur sententia huius distinctionis in speciali.

QVAESTIO PRIMA.

Utrum generatio filij sit prior processio ne Spiritus sancti.

Thom. 1. q. 45. ar. 3.

ITA distinctio istam queritur de tribus. Primum est utrum generatio filij sit prior processio ne Spiritus sancti. Secundum est utrum Spiritus sanctus plenius & perfectius procedat a patre quam a filio. Tertium est utrum Spiritus sanctus sit a patre mediante filio, an per filium. Ad primum sic proceditur. Et videtur quod generatio filij sit prior processio ne Spiritus sancti quia sicut est in trinitate. creata sic videtur esse in increata, quia vna exemplata est ab alia, sed in trinitate. creata productio verbi natura præcedit productionem amoris, ergo in trinitate increata productio filij præcedit productionem Spiritus sancti.

2 Item sicut se habet generatum ad spiratum, sic generatio ad spirationem, sed generatum prius est spirato cum sit principium eius, ergo generatio præcederet spirationem.

3 IN CONTRARIUM est quod dicitur in simbolo Athanasij q. in trinitate prius aut posterius, nihil maius aut minus.
4 Et arguitur per rationem, quia sicut se habet pater ad filium sic pater & filius ad Spiritum sanctum, sed pater nullo modo est prior filio, ut probatum fuit supra dist. 9. ergo nec filius potest esse prior Spiritu sancto, quare nec generatio filij potest esse prior processionem Spiritus sancti, quia sicut se habet terminus ad terminum, sic actio ad actionem.

5 RESPONSIÃO. cum quaeritur de prioritate generationis filij respectu processionis Spiritus sancti, aut quaeritur de prioritate secundum rem, aut secundum rationem intelligendam. Si de prioritate secundum rem, sic dicunt quidam q. inter generationem filij & spirationem Spiritus sancti, est quidem per se ordo originis quo unum est ab altero, sed non est ibi ordo prioris aut posterioris. Primum probant sic, Spiritus sanctus per se est a genito: ergo spiratio per se est a generari, probatio tamen antecedens quam consequentia, consequentia patet sic: quoad aliqua per se sunt unum & idem re maxime relata in diuinis, quicquid ad originem pertinet dicitur per se de uno & de altero, & ratio est quia origines in diuinis attenduntur secundum relata, & inter relata, sed generari & genitus & spirari & spiritus sunt per se unum & idem re non solum in absoluto sed in re relata, ergo quicquid ad originem pertinet dicitur de genito & spirato per se, ut pote q. unum sit ab altero per se, hoc competit ei quod est generari, & spirari, scilicet q. spirari sit per se a generari realiter loquendo licet quo ad nomen sit improprius modus loquendi propter alium modum significandi. Quod autem generari & genitus, & spirari & spiritus sint idem re & per se pater, quia exclusio motu ab actione & passione solum respectus remanent a quo aliud & q. ab alio, sed a generatione, & spiratione diuina excluditur omnis motus, ergo remanent solum respectus ita q. generatio actiua, & spiratio actiua dicunt solum respectum, a quo est aliud per talem, vel per talem modum, generari autem & spirari dicunt respectum solum, ut q. ab alio secundum talem vel talem modum. Sed per respectum originis passiuæ constituitur per se persona que est terminus originis, ergo generari & spirari passiuæ accipitur cum sint solum respectus sunt idem per se cum genito & spirato, & hæc sunt minor. pater ergo consequentia, scilicet q. sit spiritus est per se a genito q. spirari per se est a generari, quia idem sunt generari & genitus, spirari & spiritus, antecedens patet scilicet q. spiritus sit per se a genito quia de ratione spirati est esse productum ab aliquo prius productum, sed illud non potest esse nisi generari. Cum in diuinis non sit nec esse possit præter spirationem aliqua productio nisi generatio, ergo spiritus est per se a genito, dico autem per se quia licet filius sit a patre spirante productus, hoc tamen accidit modo quo aliquis potest accidere in diuinis quia non est de ratione filij q. producat a spirante: quia postea per impossibile q. pater non spiraret adhuc tamen intelligeretur ut generans filium, sed in proposito nostro nullo modo intelligeretur aliquid spiratum nisi esset productum a genito & per consequens a generante solum mediante: propter quod inter spiratum ex vna parte & genitum, & generantem ex alia est ordo originis, ergo inter spirari ex vna parte & generari & generare ex alia est similis ordo.

6 Istud autem non videtur, scilicet q. spiritus sit per se a genito & generare, quia cuiusque competit q. ab ipso sit spiritus per se, ei competit q. sit spirans per se, sed genito & generanti non competit per se q. sit spirans, ergo non competit eis per se q. ab ipso sit spiritus. Maior patet quia spiritus in quantum est spiritus non potest esse nisi a spirante in quantum est spirans. Minor patet, quia si genito & generanti competit per se esse spirantes, tunc hæc est vera genitum in quantum genitum est spirans, & generans in quantum generans est spirans, quia in propositionibus per se semper potest fieri reduplicatio subiecti, eo q. est ibi ratio inhaerentis prædicari ei subiecto ut dicendo homo in quantum homo est animal rationale, vel interfectum in quantum interfectum interire. Et similiter in proposito debet se maxime, quia aliter non concluderetur intentus, quicquid enim conuenit generanti, vel genito nisi eis conueniat in quantum sunt generans & genitum, non potest ex hoc concludi quod conueniat per se generanti, sed ista non videntur vere genitum in quantum genitum est spirans, vel generans in quantum generans est spirans. Quod enim genitum in quantum genitum non sit spirans, patet quia omne genitum in quantum genitum est productum, ergo nullum genitum in quantum genitum est producens, ergo nec spirans per locum a destructione superioris. Et probatur consequentia, quia licet relatio producentis & producti possint conuenire eodem subiecto respectu diuersorum, tamen vna nunquam potest esse alia, nec causa seu ratio alterius. Verbi gratia aqua calefit ab igne, & calefacit manum, ecce ratio producentis & producti in aqua respectu diuersorum, scilicet ignis & manus, sed certe esse calefactum non est esse calefacientem, nec aquam esse cale-

factam esse causa, siue ratio sibi calefaciendi manum sed eam esse calidam: & quamuis non sit calida nisi calefacta ab igne, tamen esse calefacta quod præcisè sonat in ratione producti nullo modo est ei ratio per se calefaciendi aliud, quia cessante calefactione & remanente calore certe adhuc potest calefacere, & si aqua haberet calorem ex se & non ab alio calefaceret eodem modo est in proposito, quia eidem supposito filij conuenit ratio producti & producentis respectu diuersorum, tamen esse productum, vel genitum non est esse productum vel spirantem, nec esse genitum per se est ei ratio spirandi alterius, sed vis spiratiua. Et quia hæc non sit in filio nisi per generationem, tamen ipsa generatio per accidens se habet ad spirationem, quia si in filio esset vis spiratiua non per generationem habita sicut est in patre, adhuc filius spiraret, non spirat, ergo in quantum genitus.

7 Item nec pater spirat in quantum generans, quia hoc esset aut quia generare & spirare sunt idem sicut superius & inferius, & tunc ista verificaretur pater in quantum generans est spirans, sicut ista fortes in quantum albus est coloratus, aut quia actus generandi esset patri ratio spirandi, sicut calor est igni ratio calefaciendi. Primum non potest dici q. scilicet spirare sit superius ad generare, licet hoc dicat quidam q. spirare in patre est realiter idem quod generare, & in filio est idem realiter quod generari, ita q. spirare in sua communitate accipitur est superius ad generare & generari. Hoc enim non est verum sicut infra probabitur. Et nunc supponitur. Nec secundum potest dici, quia si generare patri esset ratio spirandi, cum generare non conueniat filio, aut filius non spiraret, aut in patre & filio non esset idem principium & ratio spirandi, quorum vtrique est falsum, quia & filius spirat, & idem principium & ratio spirandi est in patre & filio, nullo modo ergo generans in quantum generans est spirans, nec genitus in quantum genitus est spirans, ut prius ostendit sum est, ergo spiritus non est per se a genito, nec a generante in quantum huiusmodi, quare nec spirare est per se a generari. Item impossibile est quod eadem actio secundum numerum sit a pluribus ut pluribus ut plura sunt, & ut in nullo conueniunt, sed spirare spiritum sanctum est vna actio secundum numerum generans autem & genitum in quantum huiusmodi sunt plura, & ut plura sunt nec in aliquo vno secundum numerum conueniunt in quantum generans & genitum, ergo spirare non est per se a generante nec a genito, ut illi dicunt.

8 Quod concedimus dicentes quod inter generationem filij & spirationem Spiritus sancti est quidem ordo originis, sed non per se & directè, sed indirectè & concomitantè & quasi per accidens, eo modo quo per accidens potest reperiri in diuinis. Ad quod sciendum notanda sunt tria. Primum est q. nulla actio dependet ex præcedente passione nisi quia terminus passionis est principium actionis. Sic enim aqua calefacit prius calefacta, in quantum calor terminans calefaciendi aquæ est principium calefaciendi alterius. Sic etiam passio dependet a passione ut moueri ipsius grauis dependet a suo generari in quantum forma grauis que est terminus generationis est principium motus sequentis.

9 Secundum est quod principium sequentis actionis potest esse terminus præcedentis passionis dupliciter, scilicet per se vel per accidens. Per se sicut calor aquæ est terminus calefactionis suæ passiuæ. Per accidens verò & concomitantè sicut calefacti ossium terminatur ad albedinem, scilicet per accidens ratione materiam, nam quædam ossa calefacta rubescunt, quædam nigrescunt. Albedo autem est per se principium disgregandi.

10 Tertium est quod passio præcedens quæ terminatur ad principium actionis sequentis potest se habere ad ipsum dupliciter, vno modo sicut fieri transiens manente termino, & sic se habet calefacti aquæ ad calorem suum (manet enim aqua aliquo tempore calida postquam cessauit calefactio.) Alio modo sicut fieri permanens necessario cum termino, sicut illuminari aëris manet quandiu manet lumen in aëre.

11 His suppositis patet q. ubi principium sequentis actionis est solum terminus per accidens præcedentis actionis, vel passionis (sicut albedo ossis quæ est per se principium disgregandi est terminus per accidens calefactionis ossis) ubi sequens actio est solum per accidens ex præcedente actione vel passione: sicut in exemplo de ossis disgregatio est solum per accidens ex calefactione. Cuius ratio est, quia sequens actio non est ex præcedente actione vel passione nisi propter habitudinem vnius & eiusdem respectu vtriusque in ratione termini & principij, ubi ergo illud vnum quod est medium se habet ad alteri extremorum per accidens totum habitudo extremorum est per accidens inter se, ubi verò passio præcedens se habet ad terminum suum sicut fieri transiens manente termino ubi sequens actio est ex præcedente actione vel passione solum per accidens. Cuius ratio est, quia effectus in actu requirit causam in actu & maxime effectus qui est in fieri, sed sequens actio que est actus, est secundu fieri cessante priore passione, sicut aqua calida calefacit manum postquam desit calefacti, ergo sequens actio

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

13 Quod autem arguunt alij quod de ratione spirati est q. sit ab aliquo prius productum. Dicendum q. non est verum, sed solum q. sit ab aliquo habente vim spiratiuam. Nec est de ratione virtutis spiratiuæ q. sit in aliquo productum, nec de ratione producti per generationem est per se & directè q. habeat vim spiratiuam, sed solum concomitantè, in quantum generans concomitantè communicat genito omne illud in quo ei non opponitur, per se autem non habet genitum in quantum genitum a generante nisi illud tantum secundum quod conuenit ei esse productum, & hæc est filiatio & illud in quo est productum, scilicet essentia, in cuius indeterminate productum ut dictum fuit. Et si dicatur quod de ratione spirati est q. procedat per modum voluntatis qui modus supponit aliquod productum per modum intellectus a quo est illud quod procedit per modum voluntatis. Et ita spiratum per se est ab aliquo productum.

14 Dicendum quod hic est duplex defectus. Primus est quia non est de ratione spirationis quod sit per modum voluntatis. Sed competit ei hæc denominatio per habitudinem ad creaturas ex hoc quod supponitur esse a duobus ut prius dictum fuit, unde dummodo spiratio sit a duobus, aut supponat aliquam priorem emanationem qualitercunque hoc sit per se vel per accidens semper potest dici per modum voluntatis. Secundus defectus est, quia licet emanatio per modum voluntatis supponat quandam aliam, tamen non est de ratione producti per modum voluntatis q. sit a producto per rationem emanationem sicut patet in creaturis, ex quo hoc nomen tractum est. (Amor enim quamuis supponat verbum, tamen non est a verbo tanquam a principio producente ipsum.) Et similiter potest dici q. Spiritus supponit aliquid productum per generationem, sed non probatur q. sit ab illo per se tanquam a principio productio. Et ideo ratio illa magis arguit ordinem præsuppositionis quam principiationis vel originis. Sic ergo patet primum, scilicet qualiter inter generari & spirari est ordo originis.

15 Secundu patet scilicet q. inter generationem & processionem non est ordo prioris & posterioris secundum rem vel vniuersaliter in diuinis, quod probatur sic: Si in diuinis esset ordo prioris & posterioris secundum rem hoc esset comparando absolutam inter se, vel absolutam ad relationem, vel relationes adinuicem. Non primo modo scilicet comparando absolutam inter se, quia in diuinis non est realis pluralitas absolutorum, prius autem & posterius secundum rem necessario requirit realem pluralitatem, quia idem respectu sui ipsius non est prius & posterius, quare &c. Nec se-

cundo modo scilicet comparando absolutam ad relationem, quia vel esset ibi prius & posterius natura vel duracione. Hæc enim videntur sufficienter prius, & posterius diuidere secundum rem, non natura. Non enim est ibi pluralitas naturarum. Relatio enim non est alia natura ab essentia. Nec duracione, quia quicquid est in diuinis absolutum vel relatum est æternum, quare &c. Nec tertio modo videlicet comparando vnam relationem ad aliam, quia vel hoc esset comparando relationes oppositas adinuicem vel comparando relationes disparatas, non primo modo quia relationes oppositæ sunt simul omni modo simulatis natura & intellectu, adeo q. contradictionem implicat esse vel intelligere vnam alteri. Propter quod satis est intelligibile illud quod aliqui dicunt scilicet quod pater est prior filio non quidem natura vel duracione sed origine, quia filius originatur a patre & non e conuerso, hoc enim contradicit rationi, & dicto beati Augustini. Rationi quidem quia ubi producens constituitur in esse personali per suum producere, vel per relationem producentis, & productum constituitur in esse personali per suum produci, vel per relationem producti, ubi vnum non potest esse prius altero, secundum originem. Sed pater in diuinis constituitur in esse personali per generare, vel per paternitatem quæ est relatio generantis, & vtriusque est idem. Et filius consimiliter constituitur in esse personali per generari, vel per filiationem quæ est relatio geniti, ergo pater nullo modo est prior filio per originem, minor de se patet. Sed ma. probatur, quia productio neq. re neq. intellectu potest præcedere produci, nec vniuersaliter aliqua origo actiue accepta originem passiuæ acceptam, alioquin in illo priori aliquis posset esse & intelligi actu producens & q. nihil produceretur quod est intelligibile, & impossibile, quãuis ergo persona producens possit prius esse persona producta quãdo neutra formaliter constituitur in esse personali per producere & produci, sicut est in creaturis, tamen in diuinis ubi personæ constituitur in esse personali per originem, impossibile est vno modo intelligere aliquam prioritatem, maxime originis que prioritas originis quãuis possit esse inter duas origines passiuæ acceptas, ut patet in creaturis, prius enim originatur illos quã fructus, tamen talis prioritas non potest esse inter origine passiuæ sumptæ, & actiue, neq. in Deo, neq. in creaturis, quia semper simul sunt re & intellectu, sicut relationes eis correspondentes.

16 Item ponere talè prioritatem in diuinis expressè contradicit dicto beati Augustini contra maximum, quod recitatur in primo libro sententiarum distinct. 2. ubi dicitur sic, cum dicitur filius a patre genitus non ostenditur inæqualitatem substantiæ sed æquo natura, non quo aiter prior sit altero, sed quo alter est ex altero, & quod negat prioritatem originis quia vnus sit prior altero, & sic patet quod inter relationes oppositas & personarum per eas constitutas & sic non est aliqua prioritas realis.

17 De rationibus autem disparatis & realiter differētibz ut sunt paternitas & filiatio ex vna parte, & processio & spiratio passiuæ ex altera, difficultus est probare quod non sit inter eas aliqua prioritas realis seu ex natura rei. Verum tamen ad hoc probandum, potest applicari ratio prius posita de substantia & relatione, quia omnis prioritas realis videtur esse secundum naturam vel secundum duracionem, sed vna relationum disparatarum non est prior altera natura, quia non sunt diuersæ nature, nec duracione, quia quilibet est æterna, ergo &c.

18 Contra rationem istam, & contra conclusionem ad quas adducta est, inflatur ab aliquibus. Contra rationem sic, non omnis pluralitas realis requirit differentiam naturæ, vel duracionis, ergo non omnis prioritas realis: Consequentia tenet per simile, quia non minus requirit pluralitas differentiam quam prioritas, antecedens probatur, quia oppositæ relationis in diuinis necnon disparatæ saltem filiatio & processio sunt plures, & tamen non differunt natura, quia sunt vna natura, nec duracione, quia sunt æternæ, ergo non omnis realis pluralitas requirit pluralitatem naturarum, nec successione duracionis, ergo nec realis prioritas hoc requirit. Super hoc tamen fundatur totaliter prædicta ratio, ergo male.

16 Contra conclusionem autem inflatur sic, Et primo contra primam, probando q. essentia diuina prior est quacunque relatione prioritate naturalis præsuppositionis. Et hoc sic, tatum differunt essentia & relatio in diuinis quantum in creaturis, maxime secundum opinionem illorum qui dicunt q. in creaturis fundamentum & relatio non faciunt compositionem sicut nec in diuinis. Vtrobique enim inuenitur absolutum & relatum, vel relatio & simplicitas ex quibus non est compositio, nec hic, nec ibi, sed in creaturis inter fundamentum & respectum est ordo naturalis, præsuppositionis non obstat q. non sunt diuersæ nature facientes compositionem, ergo idem est in diuinis, minor probatur, quia respectus præsupponit naturaliter sui fundamentum, fundamentum autem non præsupponit respectum.

to Contra secundam conclusionem instatur sic. Illud quod aduenit personae diuinae iam constituta, supponit illud quod est constitutum personae & non e conuerso. Sed communis spiratio non constituit aliquam personam, sed aduenit personae iam per aliud constituta scilicet per paternitatem vel filiationem: ergo ipsa praesupponit naturaliter tam paternitatem quam filiationem, & non e conuerso, quare ut uideatur ipsa est posterior eis naturali praesuppositione. Et confirmatur, quia productum praesupponit producentem quod non constituit per producere, sed pater & filius producunt Spiritum sanctum ipsum spirando, nec constituntur in esse personali per actum spirandi: ergo pater & filius praesupponuntur a Spiritu sancto. Haec autem praesuppositio non solum est secundum intellectum sed ex natura rei.

21 Quicquid sit de ratione illa an ualeat an non (difficile est est efficacem rationem adducere ad ea quae tangunt materiam fidei) conclusiones tamen ad quas probandas adducta est possunt rationabiliter suscipi & defendi: nec non & ipsa ratio dicendo quod realis pluralitas & realis prioritas requirit realem differentiam, sed prioritas super hoc addit antecessionem ratione cuius non potest inueniri in diuinis, in quibus cum unitate essentiae est pluralitas sola relationum originis inter quas si sint oppositae nulla est prioritas nec realis, nec secundum intellectum, ut dictum fuit. De disparatis autem patet. idem sic nihil quod sit in filio procedit quodcumque eorum quae sunt in patre quia quicquid habet filius habet a patre: pater autem nihil habet a filio, nec a quocumque alio, sed a seipso: Sed spiratio actiua est in patre, ergo filio non procedit ipsam, sed processio seu spiratio passiva. simul est omni modo simulatis cum spiratione actiua cum sint relationes oppositae, ergo filio nullo modo procedit secundum rem spirationem passiuam seu processionem, nec per consequens paternitas quae simul est cum filiatione: & sic patet quod nulla relatio diuina procedit realiter aliam, neque oppositam, neque disparatam.

22 Ad primam rationem qua probatur quod essentia prior est relatione secundum ordinem naturalis praesuppositionis. Dicendum quod non est simile de essentia & relatione in diuinis & in creaturis, quia in creaturis omnis relatio realis connotat vel requirit aliam naturam a natura fundamenti ratione cuius potest esse posterior natura fundamenti sui: Sed in diuinis relatio non requirit nec connotat aliam naturam a natura sui fundamenti ratione cuius potest esse posterior realiter natura sui fundamenti.

23 Ad secundam rationem quam nititur probare quod paternitas & filio praesupponit spirationi actiuae dicendum per interemptionem minoris quod realiter loquendo pater generat filium de sua essentia & in sua essentia communicando ei essentiam suam cum omnium proprietatem non opposita filiationi. Et ideo sicut filius non est realiter prius, filius quam habens essentiam diuinam in qua & ex qua genitus est a patre, sic non est realiter prius filius quam habens essentiam diuinam cum spiratione, quia talis est a patre, & talis communicatur ei a patre. Sicut ergo realiter loquendo diuinitas non aduenit filio constituto in esse personali sed est de constitutione eius per quam est Deus sicut pater, & differt ab omni eo quod non est Deus sicut pater. Sic spiratio loquendo realiter non aduenit filio iam constituto in esse personali sed est de constitutione eius, & per eam est spirans ut pater, & differt ab omni non spirante sicut & pater: unde quamuis pater & filius constituantur in esse personali solum per paternitatem & filiationem prout pater solum distinguitur a filio & e conuerso, tamen non prout distinguitur personaliter a Spiritu sancto, imo de personali constitutione eorum est communis spiratio. Quod ergo dicitur quod communis spiratio non constituit aliquam personam, verum est de vnica tantum, sed constituit duas scilicet personam patris & filij quantum ad distinctionem personalem quam habent ad Spiritum sanctum: ita quod pater ut est persona distincta ab omni alia persona diuina non constituitur in esse personali precise per solum paternitatem, imo cum ea per spirationem: Et idem est de filio & filiatione, communi spiratione. Et haec est sententia Anselmi de processione Spiritus sancti in fine.

24 Per idem patet responsio ad aliam rationem quod pater & filius ut distincti personaliter a Spiritu sancto constituntur in esse personali per actum spirandi quo producunt Spiritum sanctum, quamuis pater ut precise distinctus a filio constituitur a sola paternitate, & filius ut distinctus a patre constituitur a sola filiatione. Et ob hoc pater & filius secundum rationem intelligendi sunt priores Spiritu sancto: quia distinctio eorum inter se non includit spirationem: sed secundum rem pater simul est pater & spirans, & filius simul est filius & spirans: nec est ibi realis prioritas aliqua. Si uero queratur de priori & posteriori secundum rationem intelligendi, sic dicendum est quod in diuinis est ordo

prioris & posterioris secundum rationem comparando absolute inter se, & essentiam ad relationes & vniam relationem disparatam ad aliam, & personas per eas constitutas. Constat enim quod in diuinis praetelligimus intellectum uoluntatem quorum vnusque est absolutum: nam sicut in nobis intellectus realiter prior est uoluntate: sic in Deo prior est secundum rationem, quia qualem ordinem rationis habet ubi differunt solum realiter, talem ordinem realem habent aliqua ubi differunt secundum rationem. Essentia autem diuina praetelligitur cuiuslibet relationi, quia cum ipsa sit communis omnibus personis, relationes autem non, intellectus eius prior est intellectu relationum. Similiter cum paternitas sit in patre proprietates constitutiva eius, spiratio autem non (saltem ut distinguitur a filio) quia si poneretur per impossibile quod non esse persona tertia in diuinis, adhuc pater esset pater & non esset spirans, patet quod paternitas praetelligitur in patre spirationi. & idem de filiatione in filio respectu eiusdem spirationis, & per eandem rationem pater & filius ut sic, praetelliguntur Spiritu sancto.

25 Est tamen hic aduertendum quod ordo rationis non ex eodem sumitur inter omnia dicta, quia ordo rationis qui est in diuinis inter absoluta (puta intellectum uoluntatem consimilia) non sumitur ab intellectu nisi comparando Deum ad creaturas in quibus quia talia differunt realiter & vnium est realiter prius altero, intellectus concipit quod similia differant in Deo saltem secundum rationem. Et quod habeant eodem ordine rationis, ut alias declaratum fuit, sed differentia & ordo rationis inter essentiam diuinam & relationes & inter relationes disparatas nec non & personas per eas constitutas non oportet quod sit matur ex aliqua comparatione diuinorum ad creaturas, quin imo in ipsis diuinis secundum se & ex natura rei est sufficiens fundamentum concipiendi talem ordinem. Ob hanc causam quidam uocauerunt hunc ordinem, ordinem naturalis praesuppositionis non quod sint ibi diuersae naturae quarum vna praesupponat aliam, (quia in diuinis non est nisi vna natura quae est essentia diuina) sed quia ex sola natura rei non comparando diuinam naturam creaturis praestatur sufficiens fundamentum quod vnium praesupponatur alteri: non sic est autem de pure absolutis, ut dictum fuit. De relationibus autem oppositis, & de personis per eas constitutis ut sic non est idem iudicium, quia inter talia nullus est ordo prioris aut posterioris etiam secundum intellectum, eo quod talia simul sunt intellectus, quia vnium includitur in intellectu alterius, ratio enim relatiua est esse ad aliud quod est correlatiuum, & sic patet qualis ordo prioris & posterioris secundum intellectum est in diuinis.

26 AD PRIMVM argumentum dicendum quod non oportet sic esse per omnia in trinitate increata sicut est in trinitate creata, quia vna non perfecte representat aliam, imo in pluribus deficit quam assimilatur: propter quod licet in trinitate creata sit prius & posterior secundum rem propter diuersitatem naturae: tamen non est sic in trinitate increata in qua est vnica natura. Ad secundum dicendum quod generatur ex hoc quod est principium spirati non est prior spirato. Principium enim est ex quo aliud: nec est de ratione principij quod post ipsum sit aliud: nec duratio, nec natura nisi in quibus principium differt essentialiter a principio quod non est in diuinis.

27 Ad argumentum in oppositum quamuis concludat verum de prioritate secundum rem, tamen de prioritate secundum rationem non est simile de patre ad filium & de utroque ad Spiritum sanctum, quia pater & filius distinguuntur inter se relationibus oppositis quae sunt simul natura, & intellectu, sed pater & filius respectu Spiritus sancti constituuntur relationibus disparatis quarum vna potest alteri praetelligi (ut declaratum fuit) quae prioritas secundum intellectum sumitur sufficienter ex natura rei absque comparatione ad creaturas, & ob hoc uocata est a quibusdam prioritas naturalis praesuppositionis quauis alijs uideatur & non irrationabiliter quod iste modus loquendi in hac materia sit improprius & nimis extensus.

QVAESTIO SECUNDA.

Utrum Spiritus sanctus perfectius procedat a patre quam a filio.

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

Ad secundum sic proceditur. Et uidetur quod Spiritus sanctus perfectius procedat a patre quam a filio, quia quia propter quod vnium quodque tale & illud magis, sed filius habet a patre quod ab ipso procedat Spiritus sanctus, ergo magis procedit a patre.

2 IN CONTRARIVM est, quia ubi est summa aequalitas ibi non potest esse magis vel minus, perfectius vel imperfectius, quia summa aequalitas priuat omnem gradum, sed in diuinis est summa aequalitas, ergo &c.

R E S

3 RESPONSIO. Dicenda sunt duo. Primum est quod Spiritus sanctus non procedit plenius vel perfectius a patre quam a filio. Secundum est quod procedit ex ipso principio. Primum patet sic, ubi non est intensio & remissio in principio virtute cuius plura producant vnium, ibi productum non est perfectius aut plenius ab vno quam ab altero, sed principium producendi Spiritum sanctum quod est vis spiratiua, non est perfectius aut plenius in patre quam in filio, cum sit in eis vna numero non recipiens intensiorem & remissionem, nec ratione essentiae: nec propter naturam respectum si respectum includat, ergo Spiritus sanctus non procedit magis vel plenius a patre quam a filio.

4 Secundum patet sic, principalis est spirare a se quam ab alio, sed pater spirat a se, filius autem ab alio, quia virtutem spirandi habet ab alio, scilicet a patre, ergo pater spirat principalius quam filius. Unde Augustinus in de Trinitate cap. 13. dicit sic. Non frustra inquit in hac Trinitate non dicitur uerbum nisi filius, nec donum nisi Spiritus sanctus, nec de quo est genitum uerbum & de quo principaliter procedit Spiritus nisi Deus pater, nec sequitur ex hoc quod filius habeat aliquod minus patre: quia spirare vel non spirare principaliter non attenditur secundum aliquid absolutum & essentialiter, sed solum secundum modum habendi vim spiratiuam qui modus est secundum relationem dantis & accipientis.

5 AD ARGVMENTVM in oppositum dicendum quod propter quod vnium quodque &c. Non tenet in agentibus participantibus eandem formam numero aequae perfectae, sed solum in agentibus aequiuocis: ubi vniumque habentibus eandem formam specie secundum diuersos gradus quorum vnus est perfectior altero, ut est de calore in igne & in ceteris. In diuinis autem pater & filius habent eandem vim numero spiratiuam a patre, & est eiusdem gradus perfectionis, licet filius habeat eam a patre. Et ideo principalius habet eam pater quam filius. Sed non habet perfectius, propter quod potest dici quod pater principalius spirat quam filius quia a se spirat, sed non perfectius.

QVAESTIO TERTIA.

Utrum Spiritus sanctus sit a patre per filium.

Ad tertium sic proceditur. Et uidetur quod Spiritus sanctus procedat a patre mediante filio: vel per filium quia quod conuenit principio & principio, non conuenit eis aequae immediate & primo. Sed spirare Spiritus sanctum conuenit patri & filio sicut principio & principio, ergo non conuenit utriusque immediate & primo. Cum ergo non conueniat filio mediante patre, ergo conuenit patri mediante filio.

2 CONTRA eum aliquis operatur per alium tanquam per medium potest fieri conuerso. Sicut enim rex operatur per balium, ita dicitur balium operari per regem, sed nullo modo dicitur quod filius spirat per patrem, ergo nec e conuerso, scilicet quod pater spirat per filium.

3 ITEM VBI non est prius & posterius ibi est aequae immediate primo, sed in processione Spiritus sancti a patre & filio non est prius & posterius, ergo &c. Maior uidetur esse manifesta, sed minor probatur sic, quia si Spiritus sanctus procederet prius a patre quam a filio, sequeretur quod bis procederet. Eadem enim processio indiuisibilis non potest prius & posterius procedere.

4 RESPONSIO. dicendum quod in patre & filio respectu actus spirandi possumus considerare duo, actus enim spirandi egreditur ab aliquo supposito mediante forma, & ideo actus spirandi potest referri ad formam quae est spirationis principium, vel ad supposita spirantia. Si ad formam quae est spirationis principium, sic pater non producit Spiritum sanctum mediante filio, sed immediate producit ab utroque. Cuius ratio est quia eundem ad seipsum non est medium, sed vis spiratiua est vna & eadem numero in patre & filio, ergo quantum ad hanc vnium non est respectu alterius in spirando Spiritum sanctum. Si autem actus spirandi compararetur ad supposita a quibus egreditur. Sic cum inter patrem & Spiritum sanctum filius sit tanquam media persona virtutem spirandi a patre recipiens, potest dici quod pater producit Spiritum sanctum mediante filio, sub eodem sensu potest dici quod pater producit Spiritum sanctum per filium.

5 Vbi est notandum quod haec praesuppositio per, denotat habitudinem principij hoc potest dici dupliciter, vno modo sic ut illud sit agens cui additur ut agat, sicut dicitur quod ignis agit per calorem: & hoc modo non conuenit patri agere vel producere Spiritum sanctum per filium, quia filius non est principium vel ratio patri ut spirat. Alio modo potest dicere ratione principij non respectu agens sed tantum respectu producti, sicut dicitur quod rex facit hoc vel illud per balium, & hoc modo

potest dici quod pater spirat Spiritum sanctum per filium eo quod filius habet rationem principij respectu Spiritus sancti, & hoc ipsum habet a patre sicut balium a rege, nisi quod habet eandem numero cum patre & aequae perfectam, quod est in balio respectu regis.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum quod aliqui potest conuenire principio & principio aequae immediate, quando ratio per quam illud conuenit eis est eadem numero in utroque, sicut est de vi spiratiua quae est eadem numero in patre & filio per quam utriusque conuenit spirare Spiritum sanctum & aequae immediate: sed non aequae primo sumendo primum pro principali ut patet ex precedente quaestione.

7 Ad argumentum oppositum dicendum quod non semper recipitur conuersio cum aliquo dicitur agere per alium: dicitur enim quod faber agit per martellum, & tamen non dicitur quod martellus agit per fabrum. Et similiter non oportet quod si pater spirat per filium quod e conuerso filius dicitur spirare per patrem, quamuis sane intelligendo potest dici eodem modo quod balium dicitur agere per regem. Hic enim dicitur quod balium habet potestatem & auctoritatem agendi a rege. Et similiter potest dici quod filius spirat per patrem non tanquam per medium, sed quia virtutem & auctoritatem spirandi habet a patre.

8 Ad aliud argumentum cum dicitur quod ubi non est prius & posterius, ibi est aequae primo & immediate. Dicendum quod non est ibi aequae primo, accipiendo primum pro principali, quia licet simul, & vnica virtute pater & filius spirant, tamen illam virtutem principalis habet pater (quia a se habet) quam filius qui habet ab alio. Est tamen ibi aequae immediate inspicendo virtutem spiratiuam, licet respiciendo supposita spirantia sit ibi qualiscumque ratio medij ut dictum est.

Sententia literae magistri Distinctionis XIII.

OST haec considerandum. Superius magister determinauit de Spiritu sancti processione, modo medio & principio, hic determinat de processione in comparatione ad generationem quae comparatio ut magis pateat magister quatuor facit principaliter in prima parte. Primo inquit utrum Spiritus sanctus procedens potest dici natus. Et soluit. Secundo inquit quomodo filius natus potest dici procedens & soluit. Tertio quaerit quae sit differentia generationis & processions. Quarto quaerit utrum propter hanc differentiam possit dici Spiritus sanctus genitus. Secunda ibi. Cum igitur Spiritus sanctus, Tercia ibi sunt item generationi filij. Quarta ibi. Nunc considerandum est. Et haec est sententia & diuisio magistri in generali.

2 In speciali sic procedit magister. Et primo quaerit quare Spiritus sanctus non dicitur natus aut non dicitur filius cum procedat a patre & sit de substantia patris. Et respondet quod cum a duobus procedat si diceretur natus vel filius esset amborum & ita vnus se haberet ut pater, alius ut mater quod absurdum est. Deinde quaerit cur filius dicatur procedere non solum nasci, Spiritus autem sanctus procedere. Et respondet quod utriusque exit a patre, sed Spiritus sanctus dicitur procedens & non natus, sicut filius quia exit a patre quomodo datus non quomodo natus, id est, per modum liberalitatis, non per modum naturae. Postea subdit quod generatio filij differt a processione Spiritus sancti, quia alius est modus procedendi a patre utriusque, filius enim a solo patre procedit, Spiritus sanctus ab utroque, probat per hoc quod Christus insulfando dedit Spiritum sanctum, tamen propter auctoritatem originis solet patri attribui, & subdit quod omnis generatio est processio & non conuenit, addit etiam quod creatura non sufficit ad significandum perfectam differentiam generationis & processions, quia utraque inestimabilis est. Vltimo quaerit utrum Spiritus sanctus dici possit ingenuus, & probat per Augustinum quod non, quia dicit Augustinus quod hoc nomen ingenuus secundum disputantium consuetudinem Spiritus sancto non conuenit, ne duo patres in trinitate uideantur esse. Per Hieronymum uero probat quod potest dici ingenuus, & soluit magister quod ingenuus potest dupliciter accipi, vno modo idem est quod ens non ab alio & sic non conuenit Spiritus sancto. Alio modo ingenuus est id quod est ab alio, non tamen per generationem, & sic conuenit Spiritus sancto, & hoc confirmat per Hieronymum qui non natum attribuit patri & Spiritus sancto. Et in hoc terminatur sententia in speciali.

QVAESTIO PRIMA.

Utrum in diuinis sit aliqua processio.

Thom. 1. q. 17. ar. 1.

C I R C A



TRICA distinctionem istam queruntur tria. Primum est utrum in diuinis sit aliqua processio. Secundum est utrum generatio filij & processio spiritus sancti sint emanationes distincte realiter. Tertium est utrum spiritus sanctus possit dici ingeneratus. Ad primum sic proceditur. Et videtur quod in diuinis non sit aliqua processio, quia vel esset localis vel causalis, non localis quia non est ibi motus personae de loco ad locum, nec causalis, quia in diuinis non est causa & causatum, quare &c.

2 Item si in diuinis aliqua esset processio, aut esset eadem cum generatione tantum & ita non conueniret spiritui sancto quod non est verum cum dicat Athanasius in simbolo quod Spiritus sanctus non est genitus sed procedens, aut diuiditur contra generationem. Et ita non conueniret filio quod similiter non est verum, cum filius dicat Ioan. 8. Ego enim ex Deo processi & ueni, aut esset in plus & tunc ut videtur non deberet appropriari Spiritui sancto, quare &c.

3 IN CONTRARIUM est quod dicitur Ioan. 15. Cum uenerit paracletus quem ego mittam uobis spiritum ueritatis qui a patre procedit.

4 RESPONSI O. duo sunt hic declaranda. Primum est quomodo processio fit in diuinis. Secundum est quare appropriatur Spiritui sancto. utrumque enim in argumentis tangitur. Quantum ad primum sciendum est quod nomen processio uidetur primo fuisse impostum ad significandum motum progressuum animalium quo mouentur corpora, & sic dicitur processio quasi propter uirtutem incessio. Inde uersatum est ad significandum omnem localem motum & mutationem quae est ex quodam in quiddam. Et postremo ad omnem emanationem secundum quod aliquid est ab alio ut a causa sua vel principio. Dicimus enim quod effectus procedit a sua causa, & uenerunt qualibet res procedit a suo principio, nullo autem dictorum modorum processio est in diuinis nisi tantum ultimo modo, & hoc exclusis imperfectionibus quae sunt ex processio-nibus creaturarum ex causis suis quae ibi sunt ratione motus, aut mutationis, aut diuersitatis essentiae, ut in creatione quibus exclusis de ratione processio-nis solum est quod procedes sit ab alio. Exclusis enim ab actione omni motu ex mutatione & inuolutione remanent soli respectu a quo aliud & quod ab alio, haec autem reperitur in diuinis, ergo &c. Ex quo patet primo quod processio solum dicitur in diuinis de emanatione passiva, quia illi solum conuenit procedere cui conuenit ab alio esse, hoc autem non conuenit nisi productio, ergo processio non conuenit nisi productio. Secundo patet quod processio quantum est de uero nominis communis est emanationi filij & Spiritu sancti, quia esse ab alio est commune filio & Spiritu sancto, ergo & processio, & sic patet primum.

5 QVANTVM ad secundum sciendum est quod licet processio ut statim dictum est quantum est ex uero nominis communis sit filio & Spiritu sancto, tamen appropriatur emanationi Spiritus sancti, emanatio enim filij habet proprium nomen & uocatur generatio. Ratio autem appropriationis est triplex, una est penuria nominum in his quae pertinent ad Spiritum sanctum. Et ideo emanatio eius retinet commune nomen cum deficit proprium.

6 Secunda est ex conuenientia nominis processio-nis. Significat enim primo modo motum uoluntarium accipiendo uoluntatem pro appetitu sequente cognitionem, Spiritus autem sanctus procedit per modum uoluntatis. Et ideo conuenienter appropriatur ei nomen processio-nis.

7 Tercia quia Spiritus sanctus procedit a pluribus quam filius, procedit enim non solum a non procedente ut filius qui est a solo patre, sed etiam a procedente & non procedente, quia procedit a patre & filio, propter quod quasi per excellentiam competit ei processio.

8 Ad primum argumentum dicitur quod non est in diuinis processio localis & causalis proprie loquendo, quia causa & causatum non sunt ibi, sed est ibi processio quae est principiata a suo principio.

9 Ad secundum dicendum quod processio communis est emanationi filij & Spiritus sancti, sed propter dictas causas appropriatur emanationi Spiritus sancti.

QVAESTIO SECUNDA. Utrum generatio filij & processio Spiritus sancti sint emanationes distinctae.

Thom. 1. q. 29. ar. 3. C. 4. C. 9. 13. D E C V N D Y M sic proceditur. Et arguitur quod generatio filij & processio Spiritus sancti non sunt emanationes realiter distinctae, quia in rebus perfectis non est nisi vnus modus communicandi naturam sicut in homine & in animalibus perfectis, quauis in imperfectis ut in muribus aliud sit, sed



diuina natura est perfectissima, ergo non est nisi vnus modus communicandi eam. Non sunt ergo in diuinis plures processiones realiter distinctae.

2 Item si inter processiones esset in diuinis realis distinctio, aut esset ex parte essentiae, aut ex parte relationum cum non sint plura in diuinis. Non ex parte essentiae, quia illa est vna tantum, nec ex parte relationum, quia secundum Boetium de Trin. omnia in diuinis sunt vnum ubi non obuiat oppositio relationis, sed inter processiones non est oppositio relationum, ergo nec realis distinctio.

3 IN CONTRARIUM est, quia secundum vnam processionem est tantum vnus procedens, sed in diuinis sunt duae personae procedentes realiter distinctae, ergo sunt duae processiones realiter distinctae.

4 RESPONSI O. cum processio in diuinis non sit motus vel mutatio media inter personam procedentem & illam a qua procedit, sed dicat solum respectum ut quod est ab alio cui responderet oppositio respectus ut a quo est aliud qui respectus constituunt personam & distinguunt, patet quia generatio actiua est idem quod paternitas vel relatio paternitatis, & generatio passiuu est idem quod filiatio vel relatio filiationis. Spiratio autem siue actiue siue passiuu accepta est idem cum relationibus correspondentibus, nisi ergo uelimus gratis contendere, non est aliud querere de diuersitate istarum processionum secundum rem quam querere de diuersitate relationum, licet aliam rationem intelligendi habeant haec & illa, possimus ergo comparare generare ad generari & spirare ad spirari, & sic manifesta est istorum realis diuersitas, cum includant formalem oppositionem ut do se patet, sicut manifesta est realis distinctio inter paternitatem & filiationem, & inter relationem spirationis actiuae & relationem spirationis passiuu quae directe sibi inuicem opponuntur. Vel possimus comparare generare ad spirare & generari ad spirari, & sic difficilius est assignare quomodo differunt cum non opponantur formaliter, sicut difficile est assignare quomodo differunt paternitas & communis spiratio & similiter quomodo differunt filiatio & spiratio passiuu. Circa quod procedetur, sic quia primo proponitur quidam modus qui a multis reputatur uerus. Et secundum arguetur contra illum modum. Et respondetur ad rationes probantes illum. Et tertio ponetur alius modus quae etiam multi ponunt.

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

6 Secundo sic, quaeunque praedicatur de se inuicem non solum in concreto, sicut in creaturis, sed etiam in abstracto sunt idem realiter, sed in diuinis quaeunque sunt in eodem supposito praedicantur de se inuicem non solum in concreto sicut in creaturis, sed etiam in abstracto, ergo sunt idem realiter.

7 Tertio sic, sicut se habet essentia ad omnia quae sunt in diuinis, quia est omnibus communis, ita se habet quodcumque aliud quod est pluribus commune ad ea quibus est commune, sed essentia diuina non ponit in numerum realem cum aliquo quod sit in diuinis, quia cum omnibus fiat in eodem supposito, ergo similiter alia quae sunt pluribus suppositis communia (ut communis spiratio quae conuenit patri & filio) non ponit in numerum realem cum aliquo quod sit in patre & filio, sed est vnus realiter cum omni eo quod cum ipsa est in eodem supposito, similiter est de omnibus quae sunt in eodem supposito.

8 Secunda suppositio probatur dupliciter. Primo sic. Quaeunque sunt impossibilia in eodem supposito habent inter se aliquam oppositionem, unde & formae quae sunt impossibiles includunt aliquo modo naturam priuationis & habitus, sed ut statim est ostensum quaeunque distinguuntur realiter in diuinis sunt impossibilia in eodem supposito, ergo quaeunque distinguuntur in diuinis realiter, habent inter se aliquam oppositionem, sed non est ibi oppositio nisi relationis originis, ergo &c.

9 Secundo sic illa quae conueniunt in omnibus in quibus non opponuntur non possunt differre nisi per oppositionem, sed in diuinis supposita conueniunt in omnibus in quibus productae non opponuntur, quod patet per Anselmum qui dicit quod persona producens necessario comunicat personam productam omnia in quibus ei non opponitur: ergo nulla potest esse in diuinis realis distinctio nisi per oppositionem.

10 His duabus suppositionibus sic probatis facilius probantur principale intentu. Et primo quod generare & spirare non differunt realiter, quia quae sunt in eodem supposito non possunt in diuinis differre realiter, sed generare & spirare sunt in eodem supposito: sicut in patre, ergo &c. Per eandem rationem dicitur quod generari & spirari non differunt realiter, quia conueniunt filio.

11 Item quae non habent oppositionem non distinguuntur realiter, sed spirare non habet oppositionem ad generare nec ad generari, ideo non distinguuntur realiter ab eis, minor de se patet, & maior etiam per secundum suppositum, quare &c.

12 Item si generare & spirare differunt realiter cum constet quod generari & spirari realiter differunt, sequitur quod in diuinis esset quaternitas rerum. Hoc autem ut illi dicitur est erroneum & condemnatum in concilio generali, ubi habetur extra de summa Tri. & sic. c. d. damianus, ubi dicitur quod in Deo solummodo ternitas non quaternitas est, quare &c.

13 Secundo probant quod spirari differunt realiter a generari sic, quae includunt oppositionem relationum sunt realiter diuersa, sed generari & spirari includunt oppositionem relationum: ergo &c. Maior patet ex praecedentibus, minor probatur, quia productum & producens inquantum huiusmodi, opponuntur relatione, sed spiratio est per se a genito ut demonstratum fuit in praecedente distinctio: ergo opponuntur realiter, & per consequens generari & spirari realiter opponuntur cum idem sit iudicium de emanationibus & terminis earum ut supra dictum fuit. Si tamen spiratus opponitur genito quia est ab ipso, necesse est quod opponatur generari, quia est ab ipso saltem mediante genito, & ita spiratus differunt realiter a genito & spirari & spirari a generari & generare, quia aliquo modo opponuntur, & haec est opinio & hoc quantum ad primum.

14 Quantum ad secundum sciendum, quod aliis & magnis visum est, & adhuc uidetur quod praedicta opinio deficit in positione & in rationibus positionis. In positione quidem quantum ad hoc quod ponit quod generare & generari nullo modo differunt realiter a spirare, nec per consequens paternitas & filiatio differunt realiter a comuni spiratione, quia id est iudicium de emanationibus & relationibus, ut a principio dictum fuit. Quod patet primo sic, illa quae non possunt conuenire eidem respectu eiusdem non sunt vnus & idem realiter (saltem relata) quia relationis est ad aliud esse, sed spirare vel generare vel generari non possunt conuenire eidem respectu eiusdem generare enim coepetit patri respectu filij tantum: Spirare autem non coepetit patri respectu filij, sed solum respectu spiritus sancti. Rursus generari & spirare coepitent filio, sed generari tantum respectu patris, spirare tantum respectu spiritus sancti, ergo spirare non est idem realiter saltem re relata cum generare & generari.

15 Secundo sic, sicut se habet generare ad generari ita spirare ad spirari, ergo permutata proportione sicut se habet generare ad spirare ita se habet generari ad spirari, sed generare & spirare non differunt realiter ut illi dicunt: ergo nec generari & spirari cuius oppositum dicunt.

16 Tertio sic, & est ad idem, duabus relationibus disparatis specie vel quasi specie differentibus correspondent duae relationes disparatae specie vel quasi specie realiter differentes, sed generari & spirari sunt duae relationes specie vel quasi specie differentes realiter, ergo relationes quae eis correspondent, scilicet generare & spirare specie vel quasi specie differunt, & ita realiter differunt cum sint relationes rei non rationis, maior patet quia eadem relatio secundum speciem non opponitur pluribus relationibus secundum speciem, minor etiam de se patet & ex dicto aduersariorum, quare &c.

17 Quarto sic, quaeque vni & eidem sunt eadem, inter se sunt eadem saltem illo modo quo sunt eadem in terra, & hoc est necessarium cum oppositum implicet contradictionem. Cum ergo secundum istos generare & generari sint idem cum spirare non solum re absoluta, sed etiam re relata, sequitur quod generare & generari sint idem inter se non solum re absoluta, sed etiam relata & ita essent penitus idem, quod est absurdum cum opponantur inuicem, ergo illud est absurdum ex quo sequitur, scilicet quod spirare sit idem realiter cum generare & generari ut ipsi ponunt.

18 Quinto sic, ab vna actione non possunt esse immediate duae passionis, sed generari & spirari sunt duae passionis vel emanationes dictae passiuu, ergo non possunt esse ab vna actione immediate, sed generari immediate est a generare, & spirari est immediate, a spirare, ergo generare & spirare non sunt vnica

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

20 Septimo sic, generare potest esse in patre sine spirare, quia dato etiam quod pater & filius non spirarent adhuc pater generaret & filius generaretur, ergo generare & spirare non sunt omnino idem. Si ergo generare & spirare sint omnino idem, pater produceret filium per spirare, & sic filius esset spiritus, quod est falsum.

21 Octavo sic, duae res absolutae & inter se realiter distinctae non possunt esse idem realiter cum aliqua re absoluta, ergo duae relationes realiter inter se distinctae (ut paternitas & filiatio) non possunt esse idem realiter cum aliqua relatione (puta cum communi spiratione) Pater ergo sic quod illa opinio deficit in positione, deficit etiam in rationibus positionis. Et primo quidem in suppositionibus deinde in rationibus deductis ex eis. Prima quidem suppositio neganda est, cum directe assumat id quod probare intendit. Assumit enim quod illa quae sunt in eodem supposito non possunt differre realiter, hic autem queritur utrum generare & spirare in patre differant realiter.

22 Ad probationes huius suppositionis respondendum est, ad primam cum dicitur quod vbicumque sunt plura realiter distincta quorum quodlibet est per se subsistens, ibi sunt plura supposita. Dicendum, quod huic maiori est addendum quod quodlibet istorum sit incommunicabile, nam in definitione personae ponitur quod est incommunicabile, spiratio autem actiua est comunicabilis pluribus, videlicet patri & filio, propter quod non est distincta suppositum seu distincta persona a patre & filio in quibus est.

23 Secundo, quia si intelligitur in minore propositione, quod vbicumque sunt plura realiter distincta quodlibet eorum est per se subsistens, falsum quidem est, quia non est nisi vnus subsistens in diuinis & est absolutus ut probat Aug. 7. de Trin. quauis enim suppositum diuinum sit illud quod subsistit, tamen per aliud formaliter est suppositum diuinum & per aliud subsistit. Est enim formaliter suppositum per proprietatem relationem per quam distinguitur ab aliis suppositis, sed subsistit per solam essentiam vel substantiam quae est vna numero & indistincta in omnibus propter quod esse subsistens nihil facit ad pluralitatem seu distinctio-nem suppositorum diuinorum, sed ad oppositionem incommunicabilitatis.

24 Tertio, quia relationes inquantum distinguunt personas formaliter non subsistunt nec personae per eas, alioquin essent ibi plura subsistentia, sed personae quae subsistunt, ratio autem per quam subsistunt est sola essentia.

25 Ad secundum dicendum, quod minor assumit quod queritur quod dicit quod haec est vera, paternitas est communis spiratio, vel quod filiatio sit communis spiratio, hoc etiam negant qui tenent oppositionem, & prima facie etiam apparet euilibet esse negandum.

26 Ad tertium dicendum, quod non est simile de essentia respectu relationum & de comuni spiratione respectu paternitatis & filiationis, quia essentia est quid absolutum, communis autem spiratio est relatio, magis tamen implicat oppositum quod vna relatio sit duae relationes quam quod vnus absolutum sit plura relata quauquam utrumque sit ad intelligendum nimis difficile, adhuc essentia diuina secundum rationem suam & absolutorum suorum est infinita, propter quod potest plures relationes cum sua unitate includere, sed nulla relatio secundum propriam rationem relationis est finita vel infinita (ut alius efficaciter probatum est.) Et ideo vna relatio non potest sic includere intrinsecum & identice plures relationes sicut essentia, de distinctio etiam essentiae diuinae & relationum dicitur infra dist. 33. ubi ostenditur quod non differunt solum secundum conceptum nostrum nec secundum differentiam nominum, sed ex natura rei, quae distinctio vtrum debeat dici realis vel non, patebit postea.

27 Secunda etiam suppositio similiter calumniam patitur, licet enim in diuinis non sit distinctio secundum supposita nisi per relationes oppositas ut satis deductum fuit prius, distinctio tamen in eodem supposito est aliquorum realis distinctio per disparata. Et quod arguitur contra hoc, dicendum est ad primum per interemptionem minoris. Non enim sunt impossibilia in eodem supposito quaeunque realiter distinguuntur, ut statim supra declaratum est.

28 Ad secundum respondendum est concedendo maiorem & interiendo minorem. Et ad auctoritatem Anselmi cum dicit quod persona producens comunicat personam productam omne illud in quo ei non opponitur, dicendum quod hoc est intelligendum

3. di 9. 3. nume. 12.

de aliis a proprietate personalis, illa enim semper est incommuni-

29 Ad tertia ratione sumpta ex dictis concilij ad qua confu-

31 Quod vero postea probant q generari & spirari differunt

32 NVNC RESTAT tertium, scilicet vt declaratur veritas

33 Item nec ratio distinctionis processionum vel relationum

34 Et si quaratur ratio distinctionis istorum, dicendum q se-

35 AD PRIMVM argumentum dicendum, quod non est

36 Ad secundum dicendum, q distinctio processionum est par-

eam in hoc male intelligere, quia constat quod diuina spiratio

31 Quod vero postea probant q generari & spirari differunt

32 NVNC RESTAT tertium, scilicet vt declaratur veritas

33 Item nec ratio distinctionis processionum vel relationum

34 Et si quaratur ratio distinctionis istorum, dicendum q se-

35 AD PRIMVM argumentum dicendum, quod non est

36 Ad secundum dicendum, q distinctio processionum est par-

processiones & relationes. Et cum dicitur q in diuinis omnia

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum Spiritus sanctus possit dici ingenuus.

Thom. 1. q. 31. artic. 4. Et infra di. 18. q. 1.

Item in littera, & est Hieronymi dicitur q omne quod est

IN CONTRARIUM est quod dicitur in littera q

RESPONSI O. Duo videtur sunt. Primum est quali-

Secundo modo dicitur aliquid priuatum quando non ha-

6 Tercio modo dicitur aliquid priuatum quia non habet ali-

7 Quantum ad secundum sciendum q priuationes cogno-

8 Ad argumentum primum dicendum, quod distantia a ge-

9 IN CONTRARIUM est quod dicitur in littera,

10 Ad tertia ratione sumpta ex dictis concilij ad qua confu-

11 Item nec ratio distinctionis processionum vel relationum

12 Et si quaratur ratio distinctionis istorum, dicendum q se-

13 AD PRIMVM argumentum dicendum, quod non est

14 Ad secundum dicendum, q distinctio processionum est par-

15 Item nec ratio distinctionis processionum vel relationum

16 Et si quaratur ratio distinctionis istorum, dicendum q se-

nem Spiritus aut sanctus distat solum secundum speciem, quia

9 Ad secundum dicendum, q Hieronymus accipit ingenuum

10 Ad tertia ratione sumpta ex dictis concilij ad qua confu-

DISTINCTIO XIII.

Sententia distinctionis XIII.

RAEFREBA diligenter superius determinauit

2 In speciali sic procedit magister. Et proponit primo quod

3 Item sicut spiritui sancto competet procedere ita filio com-

4 IN CONTRARIUM est quod dicitur in littera,

5 Ad tertia ratione sumpta ex dictis concilij ad qua confu-

6 Item nec ratio distinctionis processionum vel relationum

7 Et si quaratur ratio distinctionis istorum, dicendum q se-

8 AD PRIMVM argumentum dicendum, quod non est

9 Ad secundum dicendum, q distinctio processionum est par-

10 Item nec ratio distinctionis processionum vel relationum

11 Et si quaratur ratio distinctionis istorum, dicendum q se-

12 AD PRIMVM argumentum dicendum, quod non est

13 Ad secundum dicendum, q distinctio processionum est par-

14 Item nec ratio distinctionis processionum vel relationum

Vide Ricard. di. 13. q. 4. ad tertium in opusculum.



PRCA distinctionem istam queritur quatuor.

processionem Spiritu sancto.

4 RESPONSI O. Primò videndum est quid vocamus processionem temporalem. Et ex hoc patebit veritas questionis. Sciendum ergo quod processio temporalis appellatur processio personæ à personâ ad sanctificandum creaturam per aliquid in ipsâ creaturâ, unde Augustinus dicit & habetur in littera quod Spiritus sanctus procedit temporaliter quâdo creaturam sanctificat. Ex quo quidam acceperunt occasionem dicendi quod sicut processio æterna est processio personæ à personâ, sic processio temporalis est processio alicuius doni creati puta gratiæ vel charitatis à personâ diuinâ in animam. Quod vtiq; nō est verum prout nunc loquimur de processione temporali. Loquimur enim de processione Spi. san. qua Spi. san. procedit. Ex hoc autem quod aliquid donum procedit à Spiritu sancto, Spiritus sanctus non procedit sed aliquid donum procedit ex ipso, ergo processio qua aliquid donum procedit temporaliter à Spiritu sancto in creaturis est quædam temporalis processio. Sed non est temporalis processio Spiritus sancti, licet vna non sit sine alia vt postea patebit. Quid ergo dicendum quod temporalis processio Spiritus sancti est qua procedit à patre & filio in creaturam quod potest intelligi dupliciter. Vno modo quod Spiritus sanctus procedat in creaturam tanquam in subiectum, sicut calor procedit ab igne in manum quod esse non potest, quia Spiritus sanctus est persona subsistens. Alio modo quod procedat in ipsam tanquam in obiectum amatum & cognitum & aliquo modo habitum. Et hoc quidem fit ex tempore mediante aliquo dono collato creaturæ quod est gratia vel charitas, vel aliqua motio per quam creatura confurgit in cognitionem & dilectionem Dei meritoriam & habet Deum nouo modo non subiectiue in se sed obiectiue & præter hoc habet ipsum vt specialem rectorum & directorem, unde processio temporalis vltra exitum personæ à personâ importat sic esse in creatura scilicet obiectiue & vt spiritualis rector & promissor & director. Et hæc duo includit temporalis processio personæ diuinæ sicut totum includit suas partes, ergo processio temporalis Spiritus sancti nō dicitur processio alicuius doni à Spiritu sancto in creaturâ, tamen non est sine ea, quia persona diuina non se habet nouo modo ad creaturam obiectiue nisi quia creatura se habet nouo modo ad Deum per aliquid sibi à Deo de nouo influxum, ita quod tota nouitas & mutatio est in creatura secundum rem & subiectiue. In Deo autem solum secundum rationem & obiectiue. Per hoc apparet principale scilicet quod talis processio potest dici temporalis & hoc sic. Illud totum cuius altera pars non est ab æterno sed nouo, non est æternum sed nouum & temporale, quia totum non est nisi existentibus partibus quas totum importat. Sed processio personæ à personâ vt modo nouo fit in creatura est quoddam totum importans duas partes, quarum vna est exitus personæ à personâ, alia est personâ diuinam nouo modo esse in creatura. Et hæc pars nō est æterna, sed temporalis & noua, ergo hoc totum quod est processio personæ à personâ vt nouo modo fit in creatura nō est æternum sed temporale & nouum. Et ideo dicitur processio temporalis. Sed cetera hoc potest argui dupliciter. Primò sic sicut se habet totum æternum ad suas partes, sic totum temporale ad suas. Sed totum non potest dici æternum nisi quælibet eius pars sit æterna, ergo nec totum potest dici temporale cuius quælibet pars nō est temporalis. Cum ergo processio Spiritus sancti de qua loquimur habeat duas partes quarum vna est æterna, & alia temporalis videtur quod sicut nō potest dici æterna, quia quædam pars eius non est æterna, ita non potest dici temporalis, quia quædam pars eius non est temporalis. 6 Secundò arguitur sic, quia demonstrato vno cæco & altero vidente sicut nō potest verè affirmari quod ambo sint cæci, sed negari potest vtrumq;, dicendo quod nec sunt videntes nec cæci, eodem modo in processione quæ includit vnum æternum & aliquid temporale, sicut non potest dici quod sit æterna, sic nec potest dici quod sit temporalis sed vtrumque est negandum. 7 Et dicendum ad primum quod non est simile quod adducitur pro simili, quia ad esse totius requiritur existentia cuiuslibet partis. Ad non esse autem eius non requiritur quod quælibet pars non sit sed sufficit alteram partem nō esse. Æternam autè dicit illud quod semper est, sicut & erit. Et ideo totius æterni oportet quamlibet partem semper esse fuisse & fore quod est eam esse æternam. Sed temporale dicit aliquid sic nunc esse quod prius non fuit semper, cum ergo ad non fuisse totius sufficiat alteram partem eius non semper fuisse & hoc facit ipsum esse temporale, patet quod non oportet totius temporalis quælibet partem temporalem esse. 8 Ad secundum dicendum quod refert loqui de pluribus pluraliter et vno toto continente plura, quia in pluribus pluraliter est verum quod isti dicunt, non autem in toto continente plura. Si enim quæreretur vtrum ista duo scilicet processio

personæ à personâ & existentia personæ diuinæ nouo modo in creatura sint æterna vel temporalia, neutrum esset dicendum, sed quod vnum est æternum & aliud temporale. Sed cum quæritur vtrum hoc totum quod est processio personæ à personâ in creaturam sit æternum an temporale, dicendum quod temporale, quia non semper fuit altera parte quæ ad totum requiritur non semper existente, & est simile. Ponamus quod parietem antiquo superponatur totum testum nouum, si quæreretur vtrum hæc duo paries & testum sint de nouo vel ab antiquo, neutrum esset dicendum, sed dicendum esset quod paries antiquus & testum de nouo. Sed si quæreretur vtrum domus sit de nouo vel ab antiquo, dicendum esset de nouo, eodè modo est in proposito. 9 AD PRIMVM argumentum, cum dicitur omne quod procedit temporaliter &c. Dicendum quod omne quod procedit temporaliter incipit esse ex tempore, si accipiat esse per illam processionem secundum quod est temporalis. Sed persona, procedens nō habet esse per processionem vt respicit terminum ad quem ratione cuius est temporalis, sed vt respicit principium à quo ratio cuius est æterna. 10 Ad secundum dicendum quod non omnino est simile de generatione & processione, quia generatio dicit tantum respectum geniti ad eum à quo est generatio quod est principium communicandi naturam ipsi genito. Et ideo non ponimus nisi duas generationes in filio secundum duas naturas comunicatas diuinam & humanam. Sed processio non solum dicit habitudinem procedentis ab principio à quo procedit, sed etiam ad terminum in què procedit. Et quia hic terminus potest esse temporalis, ideo ratione eius processio est temporalis tanquam procedens nullam per hoc temporalem naturam accipiat.

QVAESTIO SECVNDA. Vtrum processio temporalis Spiritus sancti ponat in numerum cum æterna.

Thom. 1. q. 83.



ECVNDÒ quæritur, vtrum temporalis processio ponat in numerum cum æterna. Et videtur quod sic, quæcumq; habent adinuicem ordinem numerantur, quia ordo non est eiuſdè ad se ipsum sed plurimum. Sed processio temporalis habet ordinem ad æternam, quia est posterior ea, ergo ponit eam in numerum. 2 Item sicut se habet filius ad generationem passiuam Spiritus sancti ad inspirationem passiuam, sed generatio ipsa æterna & temporalis sunt realiter due generationes, ergo processio Spiritus sancti æterna & temporalis sunt realiter due processionis. 3 IN CONTRARIVM arguitur, quia omnis processio Spiritus sancti est à Patre & Filio, illa autem non potest esse nisi vnica, ergo processio Spiritus sancti temporalis & æterna non sunt due processionis, sed tantum vna. 4 RESPONSI O. Si processio temporalis spiritus sancti esset processio qua aliquid donum procedit à Spiritu sancto in creaturam temporaliter sicut nonnulli imaginantur, tunc certum esset quod processio temporalis & æterna essent due processionis realiter differentes, nec mirum, vbiq; enim sunt procedentia realiter differentia ibi processionis realiter differentes, sed sic esset in processione æterna & temporalis supradicto modo acceptis, ergo &c. Minor probatur, quia procedens processione æterna est persona diuina, procedens verò processione temporalis est aliquid donum creati & hæc differit realiter vt de se patet. 5 Sed quia hæc opinio reprobata est prius, ideo dicendum est realiter quod quæstio potest intelligi dupliciter. Vno modo quod processio temporalis & æterna ponant in numerum processionum, ita quod sint due processionis realiter differentes. Alio modo quod ponant in numerum non quidem processionum, sed in qualemcumq; numerum rerum vel rerum rationis. Si primo modo intelligatur quæstio, sic dico quod processio temporalis non ponit in numerum cum æterna, quia non sunt due reales processionis sed tantum vna, quod patet sic, per reale processionem fit aliquid reale in persona procedente absolutum vel relatum. In diuinis enim persona procedente absolutum vel relatum habet quicquid habet absolutum vel relatum à personâ à qua procedit, ergo per aliam & aliam realem processionem fit aliud realiter in procedente, sed per processionem temporalem Spi. san. nihil fit reale absolutum vel relatum in Spi. sancto, præter illud quod est in ipso per processionem æternam, ergo processio temporalis non est processio realiter distincta ab æterna. Et hoc quidè manifestè est ex prædictis, processio enim æterna dicit solum exitum personæ à personâ, processio verò temporalis dicit illud idem cum nouo respectu ad creaturam, & ille nouus respectus non potest dici secundum se processio, alioquin cum patet possit habere & habere quandoque hunc nouum respectum ad creaturam, patet diceretur quandoque temporaliter procedere, quod est falsum, totum ergo hoc, scilicet processio

processio personæ à personâ cum nouo respectu ad creaturam dicitur processio temporalis, processio æterna quidem ratione solum primis, sed temporalis ratione solum secundis, & ita est ibi vnica processio quæ est æterna ex primo, & dicitur temporalis ex secundo.

6 Si autem quæstio intelligatur secundo modo sic adhuc dicendum quod processio temporalis & æterna non ponunt innumerum rerum, quia nec sunt due res, nec vna includit super aliam aliquid rem, quod patet, quia præter processionem æternam nihil est ibi nisi respectus ad creaturam, ille autem respectus non est realis, sed solum secundum rationem &c. Verumtamen licet processio temporalis non sit alia res nec aliam rem includat intrinsece, connotat tamen aliam rem intrinsece. Hoc autem donum est aliquid in creatura, quia persona diuina non se habet nouo modo ad creaturam obiectiue nisi, quia creatura se habet nouo modo ad Deum per aliquid receptum in ea subiectiue. Et est simile Deus & Deus creans non sunt duo dii nec due res, & tamen Deus creans connotat extrinsece aliam rem, scilicet creaturam. Similiter est in proposito vt vultum est, si autem quæstio intelligatur de qualicunq; numero, scilicet rei vel rationis, sic processio temporalis ponit in numerum cum æterna non ita quod vna processio puta æterna sit tantum res & alia, scilicet processio temporalis sit tantum ratio, sed quia supra processionem æternam quæ vera res est processio temporalis addit respectum ad creaturam quæ est solum secundum rationem.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum quod ordo processionis temporalis ad æternam est solum ratione connotati, ex quo confurgit circa personam diuinam procedentem respectus nouus, licet secundum rationem & per consequens numerus rei & rationis vel eiusdem accepti solum secundum rem ad seipsum acceptum secundum nouam rationem.

8 Ad secundum dicendum quod generatio filii æterna & temporalis nō solum distinguuntur per respectum rationis superadditum sicut processio spiritus sancti temporalis & æterna, sed per diuersas naturas acceptas per hæc generationem & illam, ideo generationes realiter distinguuntur sicut natura per eas acceptas, non sic autem est ex alia parte.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum per processionem temporalem Spiritus sanctus detur an eius dona.

Thom. 1. q. 83. art. 3.



ERTIO quæritur, vtrum per processionem temporalem ipsemet spiritus sanctus detur an tantum eius dona. Et videtur quod ipsemet spiritus sanctus non detur, quia illud de nouo datur quod nouo modo habetur, sed spiritus sanctus secundum se nō habetur nouo modo, sed tantum secundum eius dona, ergo &c. minor probatur per autorem de causis qui dicit quod prima causa semper eodem modo se habet ad res quauis res diuersimode se habeat ad primam causam. 2 IN CONTRARIVM est quod dicitur Rom. v. Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis, ergo videtur secundum apostolum quod vtrumq; detur scilicet ipse spiritus sanctus & dona eius. 3 RESPONSI O. videnda sunt tria. Primum est, quomodo spiritus sanctus detur cum donis suis & non tantum sua dona. Secundum est cum quibus donis spiritus sanctus detur & cum quibus non. Tertium est quid detur per prius vtrum spiritus sanctus an dona eius. Quantum ad primum sciendum est quod aliquid potest dari alteri dupliciter ad præsens. Vno modo sicut forma inherens sicut calor datur aquæ ab igne, & isto modo spiritus sanctus nunquam datur cum sit persona subsistens & nullo modo forma inherens. Alio modo sicut obiectum, vel sicut amicus, rector, & motor, sicut dicitur quod aliquid datur puero in tutorem, & hoc modo datur spiritus sanctus hominibus & non solum dona eius. Est enim quorundam obiectum cognitum & amatum quorum ipse est spiritualis tutor & director. 4 Ex hoc patet secundum scilicet quod spiritus sanctus datur creaturæ rationali solum cum donis naturæ, sed imperfecte. Cum donis vero gratiæ perfectius, sed cum donis gloriæ perfectissime. Quod patet vnica ratione quæ talis est. Illi soli creaturæ datur spiritus sanctus quæ potest in ipsum tendere tanquam in obiectum cognitum & amatum, & cuius ipse est spiritualis tutor & director, sed sola creatura rationalis potest intendere in Deum vel in spiritum sanctum in obiectum amatum & cognitum imperfectè quidem secundum dona naturæ, perfectius verò secundum dona gratiæ, perfectissime autè secundum dona gloriæ, solum etiam creaturæ rationalis est specialis tutor, promissor, & director, quia ordinabilis est ad finem supernaturalem, & specialior electorum spiritualissimus autè beatorum, ergo spiritus sanctus datur soli creaturæ naturali imperfectè secundum dona naturæ, perfectius secundum dona gratiæ, sed perfectissime secundum dona gloriæ.

5 Quantum ad tertiam notandum, quod aliquid dicitur prius dupliciter. Vno modo secundum tempus. Alio modo secundum naturam. Si loquamur de prioritate secundum tempus, sic in datione spiritus sancti & donorum eius maxime quo ad dona gloriæ nullo modo est prius & posterius secundum tempus. Cuius ratio est, quia dona pertinentia ad beatitudinem semper perficiunt ipsam animam in actu suo, quia beatitudo consistit in actuali operatione, vt patet ex 1. ethicorum. Sed illius actus vel operationis obiectum cognitum & amatum est Deus vel spiritus sanctus cum illa operatione sit intellectus & voluntatis, ergo simul secundum tempus habetur dona gloriæ & deus vel spiritus sanctus vt amatus & cognitus.

6 De donis autè gratiæ & naturæ cum quibus Deus habetur minus perfectè secus est, quia illa nō semper perficiunt hominè in suo. Non enim habens intellectum & voluntatem etiam cum fide & charitate semper est in actu contemplandi & diligendi Deum naturaliter vel meritorie. Et ideo cum his donis nō semper habetur Deus vel spiritus sanctus vt actus cognitus & amatus, sed solum secundum potentiam vel habitum, propter quod hæc dona prius habentur secundum tempus quam spiritus sanctus habeatur in actu. Si vero loquamur de prioritate secundum naturam sic ad præsens duplex est natura, scilicet materia & forma, forma autem est perfectio materiae. Et ideo illa quæ sunt perfectiora sunt priora secundum naturam formæ vel finis, quæ autè sunt imperfectiora sunt priora secundum naturam materiæ vel subiecti recipientis, cum ergo habere Deum vt cognitum & amatum, sit sicut finis & perfectio principaliter intenta, patet quod secundum naturam formæ & finis qui aliquo modo coincidit cum formâ spiritus sancti, datur prius natura quæ datur eius dona. Sed secundum naturam materiæ vel subiecti recipientis prius habentur dona spiritus sancti, quam ipse spiritus sanctus propter duo. Primo, quia semper in subiecto dispositio præcedit naturaliter perfectionem, sed dona spiritus sancti sunt quædam dispositiones ad habendum deum, ergo &c. Secundo quia persona diuina non se habet nouo modo ad creaturam obiectiue nisi, quia creatura se habet nouo modo ad Deum per aliquid quod est ei datum de nouo & est in ea subiectiue, sed illud quod est causa & ratio alterius est prius eo secundum naturam, ergo dona influxa natura à Deo sunt in ea prius secundum naturam quam ipsa feratur in Deum tanquam obiectum quod est eam habere spiritum sanctum.

7 Ad argumentum in oppositum, dicendum quod ipse Deus vel spiritus sanctus nouo modo se habet ad creaturam non quidem subiectiue sed obiectiue absq; mutatione sui per solam mutationem creaturæ, & cum quo Deus eodem modo se habet ad res secundum auctorem de causis. Dicendum quod intelligendum est sic: quod in Deo non sunt subiectiue diuersi modi reales quibus se habeat nunc aliter quam prius, ex variatione tamè creaturæ variæ relationis secundum rationem confurgit circa Deum obiectiue, & sic est in proposito.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum Spiritus sanctus detur à viris sanctis.



VARTO quæritur vtrum spiritus sanctus detur à sanctis viris. Et videtur quod sic, quia Christus dedit discipulis potestatem dimittere peccata, sed peccata nō dimituntur nisi per spiritum sanctum, ergo discipuli poterunt dare spiritum sanctum. 2 IN CONTRARIVM est quod dicit Augustinus de Trinitate, non aliquis discipulorum dedit spiritum sanctum, sed orabant vt veniret in hominem. 3 RESPONSI O. dicendum quod spiritus sanctus potest dari dupliciter. Vno modo directe per modum autoritatis. Alio modo indirecte & per modum ministerij. Primo modo nō potest spiritus sanctus dari à quacunq; creaturæ, angelo vel homine nec in se nec in donis suis, non in se quia spiritus sanctus solum potest dari per modum autoritatis ab illis à quibus originatur, quia non est autoritas personæ supra personam in diuinis nisi ratione originis, vnde nec aliqua persona semetipsam dat. Si tamen dat, non per modum autoritatis dat, sed tantum per modum cuiusdam liberalitatis. Sed spiritus sanctus originatur solum à patre & filio & non ab aliqua creaturæ, ergo spiritus sanctus non datur per modum autoritatis nisi à patre & filio & nō ab aliqua creaturæ, nec per modum liberalitatis dari potest nisi ab illis quorum voluntati subest spiritus sanctus. haberi à nobis autem sunt solum pater & filius & spiritus sanctus, quorum est vna & eadem voluntas, ergo nec per modum autoritatis potest dari spiritus sanctus à quacunq; creaturæ. 4 Itè nec dona spiritus sancti possunt isto modo dari ab aliqua creaturæ, quia dona illa si sunt naturæ (cū sint intellectus & voluntas) nō possunt esse nisi à creatore cū intellectus & voluntas sint ab extrinseco. Si verò sint dona gratiæ aut sunt dona gratiæ gratiæ facientis & similia aut non sunt aliud quam acceptatio diuina quæ non potest esse ab alio causaliter, nec in alio formaliter nisi in Deo, aut si sunt aliud cum non possint educi

de potentia subiecti vel materie inducuntur a creature solam. Idem intelligendum est de donis gratie gratis date quoad hoc q non subest voluntati creature talia conferre cum eleuet naturam supra id ad quod quocunq; natura creata secundu se non potest attingere ergo nec Spiritus sanctus in se nec in donis suis potest dari a quacunq; creatura directe & per modum autoritatis. Alio modo potest dari Spiritus sanctus indirecte per modum ministris, & hoc modo potest dari Spiritus sanctus ab hominibus non solum bonis, sed etiam malis dum administrant sacramenta ecclesie in quibus & cum quibus datur Spiritus sanctus recipiens ponat obicem. Potest etiam dari ab omnibus talibus occasionaliter per eorum predicationem suadendo viam salutis. Potest etiam dari prater hos modos Spiritus sanctus a bonis aliquo modo merendo per orationem sicut legitur de Apollolis actu 8. Craverit pro ipsis vt acciperent Spiritu sancto. Potest etiam phantasia hominis immutari per ministerium Angelicum vt in ea appareant mala fugienda & bona profecunda. Quibus offensis redit homo de culpa ad gratiam per penitentiam. Et ideo Spiritus sanctus potest dari his modis a bonis & malis non solum hominibus sed etiam Angelis non directe per modum autoritatis, sed indirecte modis quibus dictum est. Et per hoc patet solutio ad argumenta.

DISTINCTIO DECIMA QUINTA.

Sententia literar magistri in generali & speciali.

Considerandum est. Superius dixit magister q Spiritus sanctus procedit a Patre & Filio temporaliter. Hic autem inquit vt Spiritus sanctus detur a se. Et diuiditur in duas. Primo enim inquit de hoc. Et secundo quia fecerat mentionem de missione filij determinat incidentaliter de ea. Secunda ibi. Hic queritur. Prima diuiditur in tres. Primo enim mouet questionem suam. Secundo soluit. Tercio solutionem confirmat per simile de missione filij. Secunda ibi. Ad quod dicimus. Tertia ibi. ne admireris. Et hec tertia diuiditur in quatuor partes. Primo enim proponit in tantum de missione filij in generali. Secundo ostendit quod filius missus a patre. Tercio quod missus est a Spiritu sancto. Quarto quod datus & missus est a se ipso. Secunda ibi. Quo circa. Tertia ibi. Et quod a Spiritu sancto. Quarta ibi. Deinde autem hic queritur vtum semel. Superius determinauit magister de temporalis missione Spiritus sancti. Et quia in determinando de temporalis missione Spiritus sancti mentionem fecit de missione filij. Ideo in parte ista incidentaliter agit de missione filij. Et diuiditur in duas partes. Primo enim proponit suum intentum. Secundo mouet incidentaliter quandam questionem. Secunda ibi. Hic queritur cum patre. Prima diuiditur in tres. Primo mouet questionem intentionem. Secundo soluit assignando duos modos ipsius missionis filij. Tercio ostendit differentiam inter modos missionis assignatos. Secunda ibi. quod dicimus. Tertia ibi. Ideo que putauerunt. Hec est diuisio magistri in generali.

In speciali vt dicit sic procedit magister. Et querit primo, vtum Spiritus sanctus detur a se. postea soluit & ostendit quod sic, quia opera trinitatis sunt indiuisibilia, sed datio Spiritus sancti est quedam operatio communis tribus personis. Item quicquid potest facere pater totum conuenit aliis, ergo si pater potest dare Spiritum sanctum, similiter Spiritus sanctus dabit & potest dare seipsum. Spiritus sanctus etiam mittitur a seipso. Postea confirmat per simile de missione filij dicens, quod non solum est admirandum quod etiam filius dicitur a se missus in mundum. Postea ostendit quod missio filij in carnem & ad predicandum fuit a patre. Deinde ostendit quod fuit a Spiritu sancto, & hoc confirmat autoritate Augustini. Vltimo ostendit quod filius a seipso datus est, quia propheta dicit eum datu nobis, non distinguendo a quo. Ostendit etiam quod filius datur a se & a patre sicut traditus est a se & a patre, nec obstat quod aliquando filius dicit a se ipso non veni. Hoc enim intelligitur secundum formam seruit, missio hec est filij incarnatio. Tunc sequitur pars illa que incipit ibi. Hic queritur, ubi querit magister vtum semel tantum sit missus filius Dei a se ipso. Et respondet magister quod prater generationem aternam quam quoddam mysterium appellat quod duobus modis missus est, scilicet visibiliter in carnem & inuisibiliter in mentem, & hos modos missionis ponit Augustinus. Et differt vna missio ab alia, nam missio in carnem semel facta est, missio vero in mentem pluries. Item per primam missus est in mundum, per secundam non proprie, imo per eam nobis tale donum datur per quod quodammodo supra mundum eleuatur. Et hoc confirmat per autoritatem Augustini. Postea queritur cur pater non dicitur missus. Et respondet q hoc ideo est quia non est ab alio, imo in eo est principium suar autoritatis, vnde autoritati non congruebat mitti. Et hoc confirmat autoritate Augustini. Vltimo excludit errorem quorundam dicentium q quia pater non mittitur, filius vero mittitur, &

Spiritus sanctus, Pater est maior, Filius vero & Spiritus sanctus sunt minores. Etiam respondet magister autoritate Augustini, q propter talem missionem nulla ponitur minoritas in personis missis, sed autoritas mittentis & effectus visibilis in creatura in qua pater non apparuit sicut illi, scilicet Filius & Spiritus sanctus. In fine autem dicit quod per ea que dicta sunt pater que sit missio filij & quibus modis mittatur.

QUESTIO PRIMA.

Vtrum mitti conueniat alicui personae diuinae.

Thom. 1. q. 43. art. 1. c. 2.



IRCA distinctionem istam, primo queritur vtum mitti conueniat alicui personae diuinae. Et videtur quod non, quia nihil pertinens ad inferioritatem potest dici de vna persona respectu alterius, sed missio importat inferioritatem in missio respectu mittentis, ergo missio non competit alicui personae diuinae. Maior patet quia in trinitate non sunt gradus maioris & minoris, superioris & inferioris, propter quod Damascenus dicit quod Christus non est obediens Patri nisi secundum quid & secundum quod homo, quia obedientia importat inferioritatem. Minor probatur quia superioribus & maioribus & nobilioribus Angelis non competit mitti secundum Dionysium, sed solum inferioribus, ergo missio vt videtur importat inferioritatem.

Item missio importat separationem missi a mittente, sed in diuinis personis non separantur ab inuicem, quia semper vna est in alia. Ego in Patre & Pater in me est, Ioan. 14. ergo &c. IN CONTRARIUM est quod dicitur Ioan. 8. Neque a me ipso veni, sed Pater meus ille me misit. Et in eodem Euangelio simile habetur in pluribus locis. Similiter Gal. 4. dicitur, At ubi venit plenitudo temporis misit Deus Filium suum.

RESPONSIO. Circa questionem istam videnda sunt tria. Primum est quid importetur nomine missionis. Secundum erit qualiter conueniat diuinis. Tercium qualiter differat a processione & a datione. Quatum ad primum sciendum est, quod in creaturis ex quibus transferimus nomina ad diuina videmus q missio est motus vel exitus alicuius ab aliquo accipientis autoritate vel potestate ad aliquid agendum vel dicendum, sicut legatus dicitur missus a papa, vel nuntius a Domino, quia vtique recipit autoritatem aliquid agendi: etiam dicitur missus a iacere eo q ab ipso recipit virtutem percutiendi, & in his omnibus sunt multae imperfectiones, scilicet motus & mutatio secundum quae fit inter mittentem & missum localis separatio & acceptio autoritatis vel virtutis diminuta, vel saltem non eiusdem, & quia ea quae sunt in creaturis non transferuntur ad diuina nisi segregatis imperfectionibus, ideo segregemus a missione predictas imperfectiones scilicet motu & mutatione & locale separationem & diminutionem potestatis vel autoritatis, & habebimus q missio est exitus vnus ab altero absq; mutatione & locali separatione accipiendo eadem virtute & aequo perfecta ad aliqd agendum.

Ex hoc patet secundum quod est principale propositum q in diuinis est exitus personae a persona secundum originem absque omni mutatione & locali separatione, & acceptio eiusdem virtutis ad sanctificandum creaturam, & sic in diuinis est missio.

Circa tertium est intelligendum quod ista differunt, scilicet processio, missio, & datio, quia processio dicitur exitum personae a persona vel praecise sicut generatio est processio filij a patre, vel cu aptitudine ad vltioris terminu sicut filius dicitur procedere a patre, & Spiritus sanctus ab vtroq; in creaturam secundum aliquid in creatura causatum, missio autem importat originem personae missae ab aliqua alia. Et in hoc conuenit cum processione, & importat semper effectum nouum in creatura & nouum modum essendi in creatura, & in hoc differt a processione que conuenit vel conuenire potest personae diuinae absq; nouo respectu ad creaturam, videtur tamen esse totaliter idem cum processione temporali que semper ponit effectum in creatura. Datio autem non importat originem in dato, quia idem potest dare se ipsum modo quo persona diuina datur, scilicet vt obiectum cognitum & amatum. Et in hoc differt datio a processione & missione que semper important originem producentis & missi, sed connotat effectum nouum secundum quem attenditur datio. Et in hoc conuenit cum missione. Ex hoc apparet quod quia missio & processio important originem, datio autem non ideo procedere & mitti non conuenit cuilibet personae diuinae patri qui est a nullo, vnde Augustinus 2. de trinita. ca. 12. dicit quod pater nusquam legitur missus, quia non habet de quo sit aut a quo procedat, dari autem conuenit cuilibet personae, quia quilibet potest se ipsum dare. Quia vero missio & datio semper important effectum temporalem, processio autem non semper, ideo mitti & dari non possunt conuenire diuinae personae nisi ex tempore. Procedere autem potest conuenire ab aeterno vel ex tempore.

AD

Ad primum dicendum, per intereptionem minoris, quia missio in diuinis non semper importat superioritatem in mittente nec inferioritatem in missio, sed autoritatem principij in vno respectu alterius. Et hoc inuenitur bene inter diuinas personas, nec est simile de obedientia quae est respectu praeccepti q pertinet ad dominium quod importat gradum dignitatis qui non est inter personas diuinas. Et quod probatur, quia superiores angeli propter suam dignitatem non mittuntur, dicendum quod forte superiores angeli quandoq; mittuntur, licet non regulariter, vt patet in 2. lib. Et si nunquam mittentur hoc non esset propter eorum dignitatem, sed quia omnis effectus ministerij angelici possunt fieri per inferiores angelos. Et ideo non oportet quod superiores mittantur, sed effectus missionis non possunt fieri nisi a persona diuina propter quod oportet quod ipsa mittatur.

Ad secundum patet solutio ex iam dictis.

QUESTIO SECUNDA.

Vtrum missio dicat aliquid notionale an essentialia.

Thom. 1. q. 43. art. 4.



ECUNDO queritur, vtum missio dicat aliquid notionale an essentialia. Et videtur quod dicat aliquid notionale, quia id quod in diuinis sic conuenit vni vel duabus personis, quod non omnibus est notionale, sed missio conuenit duabus personis, scilicet filio & spiritui sancto, ita quod non omnibus, pater enim non legitur missus vt supra dictum est, ergo missio dicit aliquid notionale.

Item Beda dicit in quadam Homilia quod missio spiritus sancti est eius processio, sed processio eius est quid notionale, ergo & missio.

IN CONTRARIUM arguitur, quia nulla notio est comunis filio & spiritui sancto, sed missio comunis est vtique vtique; enim legitur missus, ergo missio non est aliqd notionale.

RESPONSIO. Videndum est primo quid dicitur esse notionale, & quid essentialia vt per hoc appareat quod queritur. Sciendum ergo q notionale est id quod includit proprium alicuius vnus personae vel duratum ita q non conueniat omnibus. Et dicitur notionale, quia notitiam facit de persona quantum ad aliquid pertinens ad distinctionem personarum.

Essentialia autem dicitur quod conuenit omnibus personis ratione essentiae absolute vel alicuius attributi absolute. Hoc supposito, dicendum q quaedam sunt nomina in diuinis pure essentialia, quaedam pure notionalia, quaedam partim essentialia, & partim notionalia. Pure essentialia sunt sicut generatio, spiratio & similia partim notionalia & essentialia sunt quae includunt vtumque sine pluribus nominibus, vt potentia generandi secundum illos qui dicunt quod potentia generandi includit essentiam & respectum, vt sapientia genitrix vnico nomine vt incarnatum quod dicitur opus commune trinitati & includit singulariter suppositum filij.

Qualitercumq; hoc sit de numero talium est missio, includit enim notionale & essentialia, quod apparet primo de notionalia sic, missio est exitus personae a persona vt apparet ex praecedente questione, sed exitus personae a persona est per originem quae ad notitiam pertinet, ergo missio includit aliqd notionale.

Item includit aliqd essentialia, quia missio importat effectum in creatura, sed effectus in creatura est opus commune toti trinitati ratione communis essentiae & potentiae, ergo missio includit aliqd essentialia, includit ergo vtumque.

Quid autem includit principalis, credo quod illud quod est essentialia. Quod patet sic, quando duo includuntur in aliquo & vnus est quasi ratio completiua & formalis respectu alterius & aliud quasi materiale praesuppositum, illud quod est formale est principalis, sed in missione illud q est essentialia est quasi completiua & formale respectu eius quod est notionale, ergo in missione principalis includit essentialia quam sequitur ergo conclusio, scilicet q principalis quod importat per missionem est essentialia, dico autem principalis non, quia praedicatur in recto de missione, sed quia complet ratio nem missionis respectu notionalis quod est praesuppositum vel quasi materiale, vel posset dici q etiam in recto illud quod est essentialia includitur in ratione missionis transformando missionis rationem prius dictam, & forte magis proprie, sic missio

est appario personae diuinae procedens in natura creata quantum ad missionem visibilem vel sanctificationem creaturae per dona appropriata personis procedentibus.

Ad primum argumentum dicendum q illud quod conuenit vni personae vel duabus ita q non omnibus oportet q importet aliquid notionale. Et nihilominus potest cu hoc importare aliquid essentialia vt sapientia genitrix, quia per id quod est notionale totu contrahitur vt non possit dici de omnibus, sed tantum de vna vel duabus, & sic est de missione vt dictum est.

Ad secundum dicendum quod missio Spiritus sancti est processio eius, sed prater hoc includit aliquid aliud, scilicet effectum aliquid in creatura & illud est quoddam essentialia.

Ad tertium, quod est pro altera parte dicendum est, quod notio potest significari dupliciter. Vno modo in speciali, vt paternitas vel filiatio, vel spiratio, & sic nulla notio est communis filio & Spiritu sancto, vel potest significari in communi sicut esse ab alio. Et hoc modo filius & Spiritus sanctus, habent communem notionem quae includitur in missione, quia quilibet eorum est ab alio a quo mittitur.

QUESTIO TERTIA.

Vtrum aliqua persona possit mitti a seipsa vel ab illa a qua non procedit.

Thom. 1. q. 43. art. 8.



ERTIO queritur vtum aliqua persona possit mitti a seipsa vel ab alia a quo non procedit. Et videtur quod sic. Augustinus 4. de Trinitate. cap. 20. dicit sic, sicut generari est filium esse a patre, ita filium cognosci esse a patre, est filium mitti a patre, sed ista cognitio potest causari a filio: ergo missio filij potest esse a seipso.

Item Esai. 48. dicitur ex persona filij, & nunc misit me Dominus & Spiritus eius, ergo filius mittitur a patre & Spiritu sancto, sed non procedit vt conlatur a Spiritu sancto, ergo filius mittitur a persona a qua non procedit.

Item Ambrosius libro de Spiritu sancto, dicit filius datus est nobis, datus est, audeo dicere a Spiritu sancto: ergo eadem ratione missus est ab eo, & sic idem quod prius.

CONTRA Augustinus 3. de Trinitate. cap. 20. ab illo mittitur filius a quo emanat, sed filius non emanat a Spiritu sancto, nec aliqua persona a seipsa, ergo filius non mittitur a Spiritu sancto, nec aliqua persona mittitur a seipsa.

RESPONSIO. hic sunt duo modi dicendi. Vnus est, quod aliqua persona potest mittere seipsam, & etiam vna persona potest alia mittere quae ab ipsa non procedit, ratio autem huius opinionis est ista, diuersimode enim verificatur aliqua locutio quando aliquod coniunctum praedicatur de aliquo secundum esse & quando secundum fieri, quado enim praedicatur de aliquo secundum esse oportet q vtraq; pars coniuncti verificetur de subiecto, vt si dicitur fortes est homo albus, oportet esse hominem & esse album, nisi vnum diminuat de ratione alterius vt homo mortuus, sed quando praedicatur coniunctum secundum fieri verificatur totu ratione solius partis, vt si dicitur sic, fortes est nunc factus homo albus, sufficit ad veritatem locutionis, q sit nunc factus albus, licet non sit nunc factus homo. Sic etiam est in facere actiue, quia ad hoc q pictor dicatur facere parietem album non oportet q faciat vtique; scilicet parietem & albedinem, sed sufficit albedinem facere in pariete.

Ex hoc ad propositum personam mitti est ea fieri nouo modo in creatura per effectum, in creatura tantu vt dictu fuit, ergo ad hoc quod aliqua persona dicatur mittere alia actiue sufficit q habeat causalitatem super illud quod est formale in missione & non super personam missam, (sicut sufficit q pictor faciat solum albedinem parietis & tamen dicitur facere parietem albu) formale autem in missione est effectus in creatura causatus super quem quilibet persona diuina habet causalitatem: ergo quilibet potest mittere: ergo Spiritus sanctus potest aliquam personam mittere, sed hoc non potest esse nisi mittendo se vel mittendo personam quae ab ipso non procedit, quia nulla procedit a Spiritu sancto, ergo &c. Hic est vnus modus dicendi quem magister videtur multu sequi in litera, & ad quem Augustinus videtur declinare, 2. de Trinitate. c. 6. vbi dicit q sicut filius tradidit se ipsum, & sanctificauit seipsum, sic misit seipsum quauis stricte accipiendo missionem non sit simile quod adducitur pro simili de traditione & sanctificatione, quia hoc non importat originem sicut missio.

Alius est modus dicendi ad questionem, scilicet quod necesse est personam quae mittitur originari ab illa quae dicitur ipsam mittere, quod patet primo supponendo quod missum in diuinis sub ratione qua missum est importat quod sic ab alio per originem, alioquin pater qui non est ab alio posset dici missus, quod negat Augustinus 4. de Trinitate. cap. 20. allegans hanc rationem vt dictum fuit in 1. q. huius dist. ex hoc sic arguitur,

F 4

missum sub ratione missi importat originem passiva, sed missum ut missum non se habet passiva nisi ad mittentem, ergo missum in diuinis trahit a mittente originem. Et confirmatur quia quid pertinet ad missionem q. missum sit ab alio, nisi sit ab aliquo pertinet ad missionem certe nihil videtur. Cum ergo illud a quo est persona missa non sit creatura ad quam mittitur, nec effectus in ea factus, nec ipsa persona missa, quia non est se ipsa prater hoc non est aliquid nisi mittens, relinquatur quod oportet personam missam esse a mittente persona. 8 Secundo sic, illa est bona consequentia secundum omnes, persona diuina mittitur, ergo ipsa originatur, quia missio non potest saluari sine ratione originis, vnde secundum Augustinum pater non mittitur, quia non originatur, ergo similiter bona consequentia est, persona mittit, ergo ipsa aliam ex se originat. Sicut enim mitti respicit illum a quo est, ita mittere respicit illum qui est ab eo, correspondent enim sibi secundum rationem actus & passus, sed Spiritus sanctus non originatur ex se aliquam personam, ergo Spiritus sanctus nullam personam potest mittere. Et per eandem rationem nulla alia potest se ipsam mittere cum nulla originetur ex se.

9 Tertio sic, nomine missionis translatum est a creaturis ad diuina, & tunc hinc ubi de ratione missi est autoritate vel virtute alterius ut scilicet aliquid dicere vel facere, sed in creaturis missum non habet autoritatem vel virtutem nisi a mittente, ergo nec in diuinis, sed nihil recipitur in diuinis nisi per originem, ergo oportet personam missam esse originatam a mittente.

10 Quarto quia missio & processio temporalis sunt penitus idem ut dicitur supra, sed nulli personae diuinae conuenit procedere a se temporaliter, ergo nec mitti, hinc opinioni concordat proprietates modi loquendi & distinctio missi-nis prius posita, scilicet quod missio est exitus personae a persona accipiens ab eo eandem virtutem ad faciendum aliquid. Sic ergo dicunt isti quod missio proprie dicta nullo modo persona mittit se vel aliam quae ab ipsa non procedit. Large autem loquendo de missione pro datione vel qualicumque liberali communicatione persona potest se ipsam mittere, quia datio vel liberalis communicatio non sic importat originem dati a dante vel communicati a communicante sicut missio secundum hunc modum qui videtur rationabilior & ex posterioribus dictis beati Augustini, quasi necessario concluditur.

11 RESPONDETUR ad rationem contrariae opinionis dupliciter. Primo dicendum quod ipsa non concludit de virtute sermonis cum non concludat in omni materia. Cum enim quae accipit sint communia missioni quae est in diuinis & in creaturis, & tamen veritatem non habent in creaturis, quia nulla creatura dicitur mitti nisi ab illa a qua recipit autoritatem vel virtutem agendi aliquid, consequens est quod non concludat in diuinis de virtute sermonis.

12 Secundo respondetur explicando specialius defectum rationis sic, quod ubi dicitur praedicatur vni communitum de alio quod dicitur ipsum facere sufficit quod verificetur tantum per altera parte quando partes illius coniuncti sic se habent quod ex ipsis fit vnum secundum subiectum, sicut ex materia & forma, vel sicut ex subiecto & accidente. Et causa est, quia cum in factioe subiectum supponatur quod maneat vni & idem in tota transmutatione, faciens, non causat nisi formam supposita materia. Et secundum istum modum verum est quod persona missa vel tota trinitas facit de nouo animam gratam, licet anima non fiat de nouo. Vbi autem praedicatur aliquid communitum tale cuius partes non faciunt vnum subiecto, non verificatur locutio pro altera parte, sicut contingit videri in omnibus quae agunt mediante instrumento ex quo cum effectus non fit vnum secundum suppositum, quotiescunque enim per locutionem denotatur habitudo agentis principalis ad effectum per instrumentum, non sufficit quod agens principale habeat solam autoritatem super effectum, sed super instrumentum, ut si dicatur sic, faber extendit ferrum per malleum. Sicut autem malleus recipit virtutem agendi a principali agente, sic oportet, ut videtur, quod persona missa cum sit media inter personam mittentem & vltimum effectum, recipiat virtutem a persona mittente, quod non fit nisi per originem, ergo oportet personam missam originari a persona mittente.

13 Et confirmatur, quia si personam mittere est tantum causare effectum in creatura ratione cuius persona dicitur nouo modo inhabitare creaturam, personam mitti erit praecise effectum causari aliquid in creatura ratione cuius persona dicitur nouo modo esse in creatura.

14 Sed hoc non est verum, quia tunc mitti conueniret patri cum per aliquos effectus in creatura productos persona patris de nouo demonstrata fuerit, ut in voce audita super Christum in baptismo & in transfiguratione, sed pater nunquam dicitur fuisse missus, ergo mitti non est solum effectum in creatura causa-

ri, quare nec mittere est solum effectum in creatura causare, sed est causare in creatura effectum mediante persona a mittente, producta, & mitti est causare tale effectum per virtutem a mittente recepta.

15 AD RATIONES principales. Ad primam cum dicitur quod filium cognosci esse a patre est ipsum mitti, dicendum quod dictum Augustini non comprehendit quicquid pertinet ad rationem missionis, sed tantum illud quod consequitur ad missionem, quia per effectum causatum in creatura a persona missa per virtutem qua habet a persona mittente per quandam appropriationem possumus deuenire in cognitionem originis illius personae quae dicitur mitti. Mittitur enim filius cum in creatura rationali sit donum sapientiae. Spiritus autem sanctus dicitur mitti cum dono charitatis, quia sapientia appropriatur filio qui procedit ut verbum vel notitia, charitas autem appropriatur Spiritui sancto qui procedit ut amor, nec oportet quod omnis persona quae habet autoritatem super effectum illum sit mittens, cum in hoc non comprehenditur ratio missionis, sed illa sola mittit quae autoritatem habet super personam quae mittitur & super effectum missionis.

16 Ad secundum dicendum est, quod illud verbum Esaiæ 48. ad literam intelligitur de missione Prophetæ ut quidam exponunt. Et ideo non habet locum in proposito. Quod si secundum glossam intelligatur de Christo secundum allegoriam, tunc est dicendum quod triplex est missio filij, scilicet in carne, in mentem, & ad praedicationem, duae primae missiones conueniunt filio quoad personam & naturam diuinam, & secundum eas proprie loquendo non mittitur filius nisi a patre. Tertia autem missio, sed in praedicationem conuenit filio secundum naturam humanam super quam habet Spiritus sanctus autoritatem, & ex consequenti super filium ratione humanae naturae, & etiam filius secundum naturam diuinam habet autoritatem super se ipsam secundum naturam humanam, propter quod secundum hanc missionem scilicet ad praedicationem mittit Spiritus sanctus filium & filius seipsum. De hac loquitur Esai. vii supra. Et alibi in eodem libro cap. 41. habetur expressius, super me Spiritus Domini eo quod vinxit me ad annunciandum mansuetis me misit.

17 Ad tertium patet solutio ex iam dictis. Aliud enim est dare, aliud mittere proprie, vnde qualibet persona potest dare seipsum & illam quae ab ipsa non procedit, mittere autem non, & causa dicta fuit.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum missio inuisibilis filio competat.

Tho. q. 43. ar. 5.

QVARTO quaeritur, vtrum missio inuisibilis competat filio. Et videtur quod non, quia persona diuina non mittitur proprie nisi cum donis gratiae gratum facientis, sed dona pertinentia ad intellectum, ut sapientia & scientia quae appropriantur filio non sunt gratum facientia cum sint communia bonis & malis ut habetur prima Corinth. 13. Si habuero omnem scientiam &c. ergo filio non competit inuisibiliter mitti.

2 Item si filius mitteretur missio eius esset distincta a missione Spiritus sancti sicut & personae distinctae sunt, sed hoc non est possibile, quia diuersa sunt missioni non est idem terminus, diuinae autem missionis inuisibilis est tantum vnus terminus, scilicet sanctificatio creature, ergo est tantum vna inuisibilis missio. Cõstat autem Spiritui sancto inuisibiliter mitti, ergo hoc modo non mittitur filius.

3 IN CONTRARIUM est quod dicitur Sapi. 10. mittite illam scilicet sapientiam genitam de caelis &c.

4 RESPONSI O, hic sunt tria videnda. Primum est quid sit inuisibilis missio. Secundum qualiter competit filio. Tertium est quomodo inuisibilis missio filij se habeat ad inuisibilem missionem Spiritui sancto. Quantum ad primum sciendum, quod ratio priuationis sumitur ex habitu. Cum ergo inuisibilem priuationem se habeat ad visibilem ex ratione visibilis missionis, sumenda est ratio missionis inuisibilis, missio autem absolute dicta est exitus personae a persona ad causandum aliquid effectum in creatura per quem possumus per modum cuiusdam apparitionis manuicui in notitia personae missae, ut dictum fuit prius. Super hanc missionem absolute dicta addit missio visibilis signum visibile exterius inuisibilis missionis, interius manifestatiui, sicut fuit colubina super Christum in suo baptismo apparet, & linguarum ignearum apparet super Apostolos de quibus postea plura dicentur. Per priuationem autem huius signi exterioris visibilis dicitur missio inuisibilis quod non est aliud quam missio personae a persona ad sanctificandam creaturam solo interiori opere absque signo exteriori visibili, & sic patet primum.

5 CIRCA secundum intelligendum est, quod missio inuisibilis competit filio sicut Spiritui sancto, quod pater primus, sicut dona perficientia voluntate appropriantur Spiritui sancto, sic dona perficientia intellectu appropriantur filio, filius enim procedit per modum intellectus sicut Spiritui sancto, per modum voluntatis, sed Spiritus sanctus dicitur mitti inuisibiliter, cum alicui datur dona perficientia voluntatem

intatem absque signo visibili, ut charitas vel aliquid tale, ergo filius dicitur mitti inuisibiliter cum absque signo visibili datur alicui dona perficientia intellectu, ut sapientis vel huiusmodi, ergo filio conuenit inuisibilis missio sicut Spiritui sancto.

6 Secundo sic, persona diuina mittitur secundum dona gratiae & gloriae, sed secundum dona gloriae mittitur quantum ad dona intellectus & voluntatis quae appropriantur filio & Spiritui sancto, ergo conueniunt mittentur personae diuinae, scilicet & Spiritus sanctus secundum dona gratiae perficientia tam intellectum quam voluntatem.

7 QVANTVM ad tertium sciendum est, quod has duas missiones possumus comparare dupliciter. Vno modo quantum ad realem diuersitatem. Alio modo quantum ad actuale separationem. Primo modo quantum ad eas differre realiter, quia missio duo includit, scilicet exitum personae a persona & effectum causatum in creatura. Et quantum ad vtrumque missio filij differat realiter a missione Spiritus sancti, quia generatio qua filius exit a patre est alia a processione Spiritus sancti qua exit ab vtroque. Similiter donum quod perficit intellectum, ut sapientia secundum quod attenditur missio filij est aliud a dono quod perficit voluntatem puta a charitate, secundum quod attenditur missio Spiritus sancti, ergo missio filij simpliciter est alia a missione Spiritus sancti.

8 Si autem comparantur quantum ad actuale separationem sic dicendum est, quod vna missio nunquam est sine alia. Cuius ratio est, quia amor supponit notitiam & perfectus amor perfectam notitiam, ergo dona amoris secundum quae mittitur Spiritus sanctus supponunt dona notitiae secundum quae mittitur filius, nunquam ergo mittitur Spiritus sanctus sine filio.

9 Item notitia boni perfecti in quo nulla est ratio mali ex necessitate ducit in amorem perfectum, sed dona secundum quae mittitur filius pertinent ad notitiam boni perfecti in quo nulla est ratio mali, ergo ipsa inducunt in amorem perfectum qui non est nisi donis secundum quae mittitur Spiritus sanctus, non mittitur ergo filius inuisibiliter sine Spiritui sancto, nec e converso.

10 AD PRIMUM argumentum dicendum quod dona pertinentia ad intellectum secundum quae mittitur filius sunt dona gratiae gratum facientis, non per essentiam sed per inseparabilem concomitantiam ut dictum est, vnde secundum illa dona intellectus quae possunt esse sine gratia, ut fides informans, prophetia, & scientia non dicitur mitti filio nisi valde imperfecte sed solum cum illis quae necessario coexistunt gratiam, ut sapientia prout est donum & confamilia.

11 AD SECUNDVM dicendum quod sanctificatio creaturae vna est inquantum vni vltimo fini, scilicet Deo creaturam coniungit, tamen multa requirit secundum duas potentias secundum quas Deo coniungitur scilicet intellectum & voluntatem, secundum quarum perfectiones diuersae diuersae sunt missiones filij & Spiritus sancti, licet semper sint simul et visum est.

12 Ex his patet ad quos facta sit inuisibilis missio, quia ad omnes qui receperunt effectum gratiae sanctificantis vel gloriae beatificantis, quod pater sic, missio & processio temporalis videtur esse idem realiter ut supra dictum est. Sed processio temporalis proprie & perfecte attenditur secundum dona gratiae & gloriae tantum & non secundum dona naturae, nisi secundum quod & imperfecte, ut prius ostensum est, ergo idem est de missione, ad omnes ergo bonos facta est missio, sicut fuit homines, siue Angeli, & secundum gradus beatitudinis fuerunt gradus missionis donorum quibus beatificati sunt plenissime, ergo facta fuit missio ad Christum in instanti conceptionis suae quo plenissime, beatificatus fuit secundum gradum beatitudinis suae, vltioribus autem differenter secundum gradum beatitudinis suae, vltioribus autem sic cum donis gratuitis, vel cum augmento eorum, aliter enim generalis & plenius facta est missio tempore reuelatae gratiae quod est tempus plenitudinis quam in veteri testamento, licet ad quosdam excellentes personas veteri testamento fuerit, ad nullas tamen plena & perfecta.

DISTINCTIO XVI.

Diuisio literae huius distinctionis.

IN Vno de Spiritu sancto. Superius determinauit de missione temporalis Spiritus sancti & missione generali. Hic vero determinat spirituales modos. Et diuiditur in duas. Primo determinat de missione Spiritus sancti visibilis. Secundo de inuisibilis distinctione, iam nunc accedamus. Prima est principalis lectio, & diuiditur in tres partes. Primo proponit sui intentum. Secundo comparat missionem visibilem Spiritus sancti, ad inuisibilem missionem filij. Tertia determinat quoddam incidens. Secunda ibi. Sed prius quaerendum est. Tertia ibi, Hilarius autem videtur dicere. Et haec est diuisio magistri in ista

lectione in generali.

2 In speciali vero sic procedit magister, & proponit primò quod duplex est missio Spiritus sancti, sicut & filij vna visibilis, alia inuisibilis. Et subdit quod visibilis missio Spiritus sancti est apparitio vel manifestatio in corporali creatura in qua creatura est Spiritus sanctus sicut in signo. Demum quaeritur cur filius ratione temporalis missionis dicatur pater minor & non Spiritus sanctus. Et responderi quod hoc ideo est, quia filius assumptus creaturam in qua apparuit per personalem unionem, non sic autem Spiritus sanctus. Et subdit quod filius per illam temporalem missionem visibilis & a seipso & a Spiritu sancto & ab Angelis est minoratus. Vltimò dicit secundum Hilarium quod licet pater sit maior filio propter autoritatem, filius tamen non est minor patre propter vnitatem naturae quam habet cum patre, verba tamen ista sanè intelligenda sunt. Et in hoc stat sententia, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum Spiritui sancto competat visibilis missio.

Thom. 1. q. 41. ar. 7.

IN CA distinctionem istam quaeritur primò de missione visibilis per comparationem ad personam missam, scilicet vtrum Spiritui sancto competat visibilis missio. Et videtur quod non, quia filius propter naturam in qua visibiliter missus est, dicitur minor patre, Ioan. 14. pater maior me est, sed Spiritus sanctus nunquam dicitur minor patre, ergo nunquam fuit visibiliter missus.

2 Item per missionem persona diuina est nouo modo in creatura, sed Spiritus sanctus non fuit nouo modo in creaturis illis in quibus visibiliter apparuit, fuit enim tantum in illis secundum modum quo est communiter in omnibus rebus, scilicet per essentiam, praesentiam, & potentiam, ergo non dicitur in illis visibiliter missus.

3 Si dicatur quod fuit in illis nouo modo, quia sicut in signo. Contra ratio sacramenti est quod in ipso sit deus sicut in signo visibili, ergo si propter esse in aliquo sicut in signo diceretur missio visibilis, tunc in collatione cuiuslibet sacramenti esset visibilis missio, quod non est verum, ergo nec illud ex quo sequitur.

4 Item in veteri testamento fiebant apparitiones diuinarum personarum non solum filij & Spiritus sancti, sed patris. Sicut enim dicit Augustinus de trinitate, temerarium enim est dicere quod pater non apparuerit patribus, sed pater nunquam legitur missus, ergo similiter Spiritus sanctus propter signum in quo visibiliter apparuit non potest dici missus visibiliter.

5 IN CONTRARIUM est quod dicit saluator, Ioan. 16. Cum venerit paracletus quem ego mittam vobis. Et loquitur de missione visibiliter facta in Pentecoste, Actuum secundum de qua rursus dicitur prima Petri primo, Euangelizauerunt vobis Spiritus sanctus de caelo missus, adhuc autem sunt multae autoritates in litera.

6 RESPONSI O, hic sunt tria videnda. Primum est quid sit visibilis missio. Secundum est propter quid fiat vel ad quid sit visibilis, & tertio apparebit ex his principale propositum. Quantum ad primum sciendum est, quod missio visibilis super missionem absolute dictam addit signum visibile, ut dictum fuit in precedente distinctione. Cum ergo de ratione missionis absolute sumpta sit exitus personae a persona ad aliquid causandum in creatura, haec omnia includit missio visibilis & cum hoc visibile signum ratione cuius tota missio dicitur visibilis. Ex quo potest colligi differentia inter apparitionem & visibilem missionem. Apparitio enim dicit solum manifestationem personae diuinae per signum visibile, vnde conuenire potest cuiuslibet personae diuinae etiam patri, ut allegatum est in arguendo. Missio autem visibilis dicit id ipsum & cum hoc exitum personae a persona ad sanctificandam creaturam, & ideo non competit nisi personis ab alio existentibus ut sunt filius & Spiritus sanctus quorum vterque visibiliter missus est: filius quidem in natura assumpta, ut dicit Apostolus Gal. 4. At vbi venit plenitudo temporis misit deus filium suum, &c. Spiritus vero sanctus in columba super Christum apparet & linguis igneis apparuit super apostolos, & quam pluribus alijs signis visibilibus, & hoc totum propter sanctificationem creaturae rationalis, ut postea magis dicentur, & sic patet primum.

7 DE SECUNDO est intelligendum quod omnis missio tam visibilis quam inuisibilis est propter gratiam. Et autem duplex gratia, scilicet personalis & casualis seu vniuersalis. Personalis respicit personam secundum naturam. Secunda vero respicit personam in ordine ad aliam. Ad primam ordinatur missio inuisibilis quae est ad solam sanctificationem creature cui fit missio:

propter secundam fit missio visibilis, quia per signum visibile significatur qd in eo cui fit missio fit gratia vt potens in alios redundare per eorum predicationem vel ministerium: ideo Christo primo & postmodum apostolus visibilis missio Spiritus sancti facta est, quia per eos gratia diffundenda erat in alios, & ecclesia plantanda, & hoc fuit expediens.

8 Quod patet primo sic dicitur est de transcendentibus naturalium rationem, de cuius ergo vt predicantibus fidem crederetur qd doctrina eorum & autoritas docendi per aliquod transcendentis ratione naturalium confirmaretur, hoc aut factum est per missionem visibilem, ideo missio visibilis fuit utilis, fuit enim quasi quoddam argumentum confirmans doctrinam fidei.

9 Secundo sic, maiorem manifestationem requirit gratia secundum redundantiam quam gratia secundum sufficientiam seu gratia causalis & vniuersalis quam gratia personalis, sed ad gratiam personalem sufficit visibilis missio quae intus latet: ergo gratia secundum redundantiam quae est causalis vel vniuersalis requirit plus, scilicet signum sensibile quod extra patet, & hoc de secundo.

10 Ex his apparet tertium facilliter, scilicet qd visibilis missio copetie Spiritui sancto, sic. Ecclesiastica hierarchia exemplata est a caeli, sed in ecclesia hierarchia per superiores illuminantur & instruantur inferiores, ergo similiter in ecclesiastica per superiores illuminari debet & instrui inferiores, propter quod ad significandum mysterium gratiae acceptum a talibus conuenienter debuit apparere per signum huius ministerij ostensiuum quod factum est in missione visibili Spiritus sancti.

11 Ad primum argumentum dicendum, quod Spiritus sanctus propter missionem visibilem non dicitur minor patre, filius tamen propter naturam assumptam dicitur minor patre. Cuius ratio est, quia quodcumque aliquid duo sunt vnum in supposito, vnum potest de alio predicari in concreto & communicant sibi suas proprietates denominatiue: nunc est ita quod filius assumpsit naturam humanam in vnitare suppositi. Et ideo verum est dicere quod homo est Deus & Deus est homo, & sicut homo est minor Deo, sic potest dici quod filius in quantum homo est minor patre & seipso in quantum est Deus, sed Spiritus sanctus nunquam assumpsit creaturam in qua apparuit in vnitare personae, sed semper fuerunt distincta secundum supposita, propter quod ratione illius creaturae Spiritus sanctus non potest dici minor patre sicut filius ratione humanae naturae quam in vnitare suppositi assumpsit.

12 Ad secundum dicendum, quod persona diuina dicitur nouo modo esse in creatura visibili sicut in signo manifestatio inuisibilis missionis, & quod opponitur de sacramentis dicendum quod signa missionis non sunt praesentia, sed ad hoc specialiter facta, res autem sensibiles sacramentales praesentia sunt. Praeterea sacramentum est signum gratiae mediante humano ministerio non sic autem signa missionis. Adhuc in sacramentis non semper confertur gratia, potest enim recipiens sacramentum ponere obiectionem gratiae, sed in missione visibili semper absque aliqua ambiguitate gratia est in illo ad quem fit missio non solum per se, sed vt potens in alios redundare.

13 Ad aliud patet solutio ex dictis, differunt enim apparitio & missio, quia missio visibilis vera apparitionem includit exitum personae a persona quod patri non conuenit. Et ideo pater nunquam legitur missus licet apparuerit quandoque.

QVAESTIO SECUNDA. Vtrum missio Spiritus sancti visibilis debuerit fieri ad Christum.

Thom. Sibi supra.

SECUNDO quaeritur de missione visibili per comparationem ad illos quibus facta fuit. Et videtur quod non debuit fieri ad Christum, quia exterior visibilis missio signum est interioris missionis inuisibilis, sed ad Christum non fuit facta inuisibilis missio nisi forte in instanti suae conceptionis, ergo postea non debuit fieri ad ipsum visibilis.

2 Item videtur qd deberet fieri ad praelatos nostri temporis, quia missio fit ad denotandum redundantiam gratiae in aliquo vt redundet in alios per eius ministerium vel doctrinam, sed praelati moderni habent officium discipulandi gratiam in alios per predicationem sicut habebant in primitiua ecclesia, ergo ad eos deberet fieri missio visibilis sicut antiquitus fiebat.

3 IN CONTRARIUM est, quia facta fuit super Christum in specie columbae. Luca 3, super apostolos in linguis igneis. Actuum 2, modo sic nihil tale fit.

4 RESPONSI O, Ex fine sumenda est ratio eorum quae sunt ad finem, finis autem missionis visibilis est cognitio plenitudinis gratiae in aliquo a quo debet in alios redundare, vt

supra dictum est, & fit vt magis ei credatur. Ex hoc apparet tria per ordinem. Primum est quod missio visibilis non debuit fieri ante aduentum Christi, & hoc sic, signum plenitudinis gratiae non debuit dari ante tempus plenitudinis, sed tempus plenitudinis gratiae incepit in aduentu Christi, vt patet per apostolum ad Gal. 4, ergo ante aduentum Christi non debuit fieri missio visibilis quae est signum plenitudinis gratiae in Christo ad quem fit: & hinc dicit Augustinus 4, de Trinitate, quod licet filius & Spiritus sanctus in vere. testa. apparuerint, tamen nunquam leguntur visibiliter missi.

5 SECUNDO est, qd missio visibilis modo non debet fieri. Cuius ratio est, quia illius cuius probatio semel facta est non oportet probationem iterari, sed ex suppositione eius procedere: sed visibilis missio erat quasi argumentum probans & confirmans doctrinam fidei, fiebat enim vt crederetur illis quibus incipiebat fidei doctrina: quod fuit valde necessarium ad fundandum ecclesiam, & ideo tunc fiebat: nunc autem non oportet hanc probationem iterari, sed ex eius suppositione procedere, praecipue, quia loquimur fidelibus non infidelibus, ideo non indigemus argumentis probantibus fidem, propter quod non oportet sic fieri missionem visibilem.

6 TERTIUM est, quod non debet fieri missio visibilis ad aliquam mulierem, quod patet, quia missio visibilis fit ad significandum redundantiam gratiae in alios per ministerium suum sine per predicationem suam, sed mulieri non licet predicare aut docere iuxta illud primae ad Thimo. 2, mulierem in ecclesia docere non permitto, ergo ad mulierem non debuit fieri visibilis missio.

7 Creditur tamen quod beata virgo fuit inter apostolos in die Pentecostes quando facta fuit eis missio Spiritus sancti in linguis igneis, & ad ipsam tunc cum aliis facta fuit visibilis missio ex speciali privilegio, quia quod ad naturam corporis aliquo modo vnum erat cum illo per quem gratia & veritas facta est, & in omni terram diffusa.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum, quod missio visibilis signum est missionis inuisibilis, non solum pro tunc facta, sed vel tunc facta vel prius: fit enim vt credatur illi ad quem fit in ipso, & per ipsum in alios diffundenda. Et ideo facta est Christo pro tempore quo debuit per ipsum gratia in nos diffundi & non in instanti suae conceptionis quando facta fuit ad eum missio inuisibilis. Ad secundum patet solutio ex dictis in corpore solutionis.

QVAESTIO TERTIA. Vtrum species in quibus apparuit Spiritus sanctus, fuerint res verae.

Thom. Sibi supra.

ERTIO quaeritur de missione visibili quantum ad species in quibus facta fuit. Et quaeritur vtrum fuerint res verae. Et videtur quod sic, quia spiritum veritatis non decet aliqua fictio, sed Spiritus sanctus est spiritus veritatis. Ioan. 15, ergo non decet quod appareat per aliquas species quae non sunt verae res.

2 Item idem iudicium videtur de omnibus speciebus quae fuerunt in apparitionibus visibilibus, sed constat quod vox quae audita fuit super Christum baptizatum & transfiguratum fuit vera vox, alioquin non verum immutasset aditum, ergo similiter columba quae apparuit fuit vera columba, & sic de aliis.

3 IN CONTRARIUM est, quia verus ignis verum comburit nisi per miraculum impediat, sicut legitur factum de tribus pueris Daniel. 3, sed linguae igneae quae apparuerunt apostolis non combusserunt aliquid, nec sancti dicunt in hoc fuisse miraculum: ergo non fuerunt verae res, quare nec aliae species per eandem rationem.

4 CIRCA quaestionem istam videnda sunt duo. Primum est in quibus speciebus facta fuit visibilis missio. Secundum est de illis speciebus vtrum fuerint verae res an non. Quatum ad primum sciendum est, quod ex fine sumenda est ratio eorum quae sunt ad finem. Finis autem missionis visibilis est cognitio plenitudinis gratiae in aliquo a quo debet in alios redundare, vt supra dictum est. Ex quo potest sumi ratio quare in determinatis speciebus facta est visibilis missio hoc modo: Gratia potest redundare ab aliquo in aliquos dupliciter. Vno modo effectiue. Alio modo per instructionem, & vtroque modo Christus diffundit in nos gratiam, effectiue quidem & per modum autoritatis in quantum Deus, & per modum meriti in quantum homo.

5 Et ad denotandum hanc redundantiam facta fuit visibilis missio super Christum baptizatum in specie columbae quae est animal foecundum valde, quia tunc ipse nihil accipiens a baptismo tactu suae mundissimae carnis vim regeneratiuam contulit aquis, vt dicit Beda. Christus etiam per doctrinam & predicationem diffundit in nos gratiam, propter quod facta fuit

fuit super eum missio visibilis in nube lucida, cuius est spargere lumen suum, sicut est doctorum diffundere lumen doctrinae. Et ideo tunc vox patris intonuit super eum dicentis. Sic est filius meus dilectus ipsum audire. Nec oportuit missioe fieri ad Christum in instanti suae conceptionis, sed tunc solum quando gratia debuit per eum in nos modis praedictis redundare.

6 Per apostolos autem gratia erat diffundenda dupliciter. Vno modo per administrationem sacramentorum. Alio modo per predicationem eorum. Ratione primi facta fuit missio visibilis ad eos in specie status. Ioannis 20, ad insinuandum diffusionem gratiae per eos faciendam per administrationem sacramentorum, vnde tunc dictum est eis. Quorum remiseritis peccata remittentur eis, vt ergo denotaretur quod talis autoritas non denegaret ad eos nisi ab influxu capitis, scilicet Christi facta est missio in specie status a Christo procedentis, de quo tamen an fuerit proprie missio adhuc aliquid dicitur. Ratione autem secundi scilicet ad denotandum diffusionem gratiae per eas faciendam per modum doctrinae facta est ad eos visibilis missio in die Pentecostes in linguis igneis vt essent verbis profecti & charitate feruidi, suam & aliorum saluorem zelantes, & sic patet ratio, quare in praedictis facta est missio visibilis, scilicet in columba, in nube lucida, in linguis igneis, & in statu.

7 QUANTVM ad secundum, videlicet vtrum si ille species fuerint verae res non potest sciri per certitudinem cui quaeritur sit de facto. Si enim esset de possibilitate facile esset respondere, potuit enim Spiritus sanctus apparere in vera columba, vel in sola similitudine columbae, & sic de aliis. Sed quia quaeritur quid de facto fuerit, sufficit ad hoc dare probabiles praesumptiones.

8 Est ergo notandum qd dupliciter aliquid potest dici non vera res. Vno modo quia non est aliquid in re extra, sed tantum in imaginatione. Alio modo quia licet aliquid sit in re extra, non tamen est tale quale apparer, si intelligatur quaestio primo modo, sic dicendum est quod illae species fuerunt verae res extra existentes, & non solum in imaginatione sicut columba fuit vera res extra, & status Christi super apostolos post resurrectionem fuit verus motus aeris.

9 De linguis autem igneis mouet August. dubitationem secundum libro de Tri. 9, cap. de magnis, & 16, de parisi. Et videtur dicere quod non refert dicere qd fuerint verae res extra animam solum in imaginatione, quod arguit ex modo loquendi scripturae quae dicit quod apparuerunt illis dispersitae linguae tanquam ignis, secundum ipsum enim nomen apparitionis inuenitur in scriptura sacra quandoque pro visibilibus imaginariis & pro visibilibus rerum extra existentibus, probabilius tamen tenetur quod illae linguae fuerunt verae res extra animam existentes. Cuius ratio est quia ex hoc dicitur visibilis missio, quia fit sub signo visibili, sed apparitio imaginaria non fit proprie sub signo visibili, ergo tales res in quibus dicitur facta fuisse visibilis missio non fuerunt solum in imaginatione existentes.

10 Item missio visibilis fit ad manifestandum alius quod abudans gratia est in illis ad quos fuit visibilis missio, vt dictum fuit. Sed istud non esset nisi species in qua fit missio visibilis, esset vera res extra imaginationem quam astantes possent videre, ac per hoc pendere cui facta est missio. Si enim illa species esset solum in imaginatione illius cui fit missio astantes non possent pendere. Si autem esset in imaginatione astantium tum eis fieret missio & non alij, quia eidem fit missio visibilis & inuisibilis, & sic inuisibilis missio non appareret nisi tantum illi cui fieret, quod est contra finem missionis visibilis, quare oportet dicere quod illae species fuerunt verae res extra animam existentes.

11 Si autem intelligatur secundo modo, videlicet vtrum illae species fuerint verae res tales quales apparebant, vixit quod columba apparens fuerit vera columba & sic de aliis, dicendum quod videtur quibusdam probabiliter quod non, sed fuit tantum eius similitudo ostensa in aliqua materia quae statim expleto mysterio in pristinam materiam est reuerfa. Et hoc potest sic persuaderi, missio visibilis fit ad hoc vt credatur illi cui fit missio tanquam habenti mysterium doctrinae & predicationis, sed magis vel saltem aequae creditur ex hoc quod signum visibile est quaedam similitudo ostensa in aliqua materia sicut si esset res vera qualis apparebat, verbi gratia si fuisset vera columba quae apparuit super Christum quae per actum officio auolasset creditum fuisset quod casti aduenisset. Ex hoc autem qd subiecto apparuit, & per actum mysterio subito disparuit magis patuit quod esset miraculum. Et quamuis vera columba potuit virtute Dei subito formari & apparere nec volare, sed subito disparere quod plus valuisset quam sola similitudo columbae non bene patet. Et ideo magis decuit quod tales apparitiones fierent per eorum similitudines quam per ipsas res, & sic apparitiones bonorum Angelorum sunt in corporibus quae videntur humanae & non sunt, non tamen propter hoc est aliquod

mendacium, quia tales apparitiones sunt non ad ostendendum veritatem rerum quae apparent, sed ad aliquod mysterium dignae designandum.

12 Sic in proposito non fuit falsitas nec fictio. Clarum est etiam quod vox tunc audita non fuit vera vox rei animatae, vt videbatur ex eius articulatione, licet fuerit verus sonus similibus voci humanae ex determinata percussione aeris formatus.

13 Ignis autem qui apparuit super Apostolos non videtur fuisse verus ignis. Talis enim comburit (quasi per miraculum impediatur, vt legitur factum de tribus pueris Daniel. 3.) Ignis autem ille nihil combussit, nec in hoc dicunt sancti factum fuisse miraculum.

14 Hucus in quo datus est Apostolis Spiritus sanctus post resurrectionem potuit fuisse vera res qualis tunc apparebat, forte tamen tunc non fuit proprie missio, sed collatio cuiusdam potestatis mediante signo visibili sicut nunc in sacramentis, vnde & eundem modum seruat ecclesia in sacerdotibus ordinatis in sacramentis autem non dicitur fieri visibilem missionem, quare &c.

15 Aliis vero videtur qd columba quae apparuit super Christum baptizatum fuit vera columba. Et hoc expresse tenet Augustinus in libro de agone christiano vbi dicit sic, neque haec ita dicimus vt dominum Iesum Christum dicamus verum corpus habuisse, Spiritum autem sanctum fallaciter apparuisse oculis hominum, sed ambo illa corpora esse dicimus & credimus. Et post praedicta verba Augustini subdit, sicut non oportebat, vt homines falleret filius Dei, sic non oportebat vt falleret Spiritus sanctus, sed omnipotenti Deo qui vniuersam creaturam ex nihilo fabricauit non erat difficile verum corpus columbae sine aliarum columbarum ministerio figurare, sicut non fuit ei difficile verum corpus in vtero Mariae sine viri femine fabricare, cum tamen in creatura corporea & in visceribus foeminae ad formandum hominem & in mundo ad formandum columbam imperio domini voluntateque feruieret.

16 Ad duo prima argumenta patet solutio qui vult tenere primum modum. Secundum autem tenentes alium modum, dicendum est argumentum in oppositum qd miraculum fuit quod ignis qui fedit super singulos discipulorum nihil combussit.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum pater sit maior filio.

ARTO quaeritur vtrum pater sit maior filio. Et videtur quod sic per dictum Hilarij in littera, qui dicit expresse quod pater est maior filio, licet filius non sit minor pater.

2 IN CONTRARIUM est quod dicit Athanasius in simbolo qd in hac Trinitate nihil maius aut minus. 3 RESPONSI O, in hac quaestione nulla esset dubitatio nisi propter verba Hilarij quae sunt inducta in arguendo. Certum est enim qd proprie loquendo pater non est maior filio, quod patet qd secundum August. & veritate in his dicitur bonis quae non sunt magna mole id est maius esse quod melius esse, sed in diuinis, non est magnitudo molis, ergo ibi maius esse est melius esse, sed in diuinis nihil est aliter melius cu omnino sit ibi vna summa & infinita bonitas, ergo nihil est ibi maius altero.

4 Restat ergo solum exponere verba Hilarij propter quorum expositionem dicendum est, quod proprie accipiendo maiortatem pater non est maior filio vt iam probatum est, & adhuc patet ex alio, quia maius & minus sunt species vel differentiae inaequalitatis, sed inter patrem & filium est summa aequalitas secundum Athanasium in simbolo, ergo inter patrem & filium non est maius & minus proprie loquendo, accipiendo autem large & improprie maius per autoritatem originis, sic patet dicitur (licet improprie) maior filio, quia a patre est filius licet non econuerso, & eodem modo sane intelligendo filius potest dici minor pater, quia caret autoritatem originis in patre quem tamen pater habet in filium, hoc autem pro tanto improprie dictum est, quia quaestio de inaequalitate maioris ad minus nullo modo proprie potest esse quaestio originis quis a quo fit, sed est quaestio quantitatis molis vel virtutis. Ad argumenta vtriusque partis patet solutio eiam dictis.

DISTINCTIO XVII.

Diuisio litterae in generali & speciali.

AM VNO autem accedamus. Superius magister determinauit de missione Spiritus sancti visibili. In ista distinctione determinat de eius missione inuisibili. Et diuiditur in duas partes. Primo determinat suum intentum ostendendo mentem vel opinionem suam. Secundo mouet quaedam incidentes quaestiones. Secunda ibi. Item quaeritur si charitas. Prima est praesentis sectionis. Et diuiditur in tres. Primo enim ponit suum intentum

intentum in generali. Secundo prosequitur. Tertio confirmat. Secunda ibi. Nunc autem intelligimus. Tertia ibi. Nec autem in recreata. & hæc vltima diuiditur in quatuor. Primo ostendit q charitas est Deus. Secundo specialiter q charitas est Spiritus sanctus. Tertio excludit quandã responsonẽ. Quarto ostendit quomodo Spiritus sanctus dicitur dari vel mitti. Secunda ibi. Tunc autẽ fraterna dilectio. Tertia ibi. Sed ne forte. Quarta ibi. Tunc enim mitti vel dari. Hæc est diuisio & sententia in generali. 2. In speciali sic procedit magister. Et primo ponit q Spiritus sanctus temporaliter datur vel mittitur inuisibiliter. Postea dicit q Spiritus sanctus charitas est qua diligimus Deũ & proximiũ. Et tunc datur nobis vel mittitur quãdo facit nos diligere Deũ & proximiũ. Postea ostendit per multas auctoritates Augustini quibus probat q dilectio qua diligimus Deum vel proximum facit nos manere in lumine & sine qua nõ datur viuere. Quod charitas Deus est vt probatur per canonicam Ioan. Post ostendit tali ratione q Spiritus sanctus charitas est, maius donum inter dona Dei est Spiritus sanctus qui facit nos manere in Deo & Deũ in nobis, ergo Spiritus sanctus est charitas. Postea excludit quãdam rationẽ, possit enim dicere aliquis q hoc est per causalitatem sicut dicitur Deus est patientia nostra, spes nostra. Et respondet magister q non: quia sicut dicitur Deus est patientia mea q non inuenitur dictum Deus charitas mea, sed Deus charitas est. Postea dicit q Spiritus sanctus datur quando nos facit Deum diligere & proximum. Ostendit etiam q charitas est excellentior inter omnia dona, quia excellentiores facit effectus, ideo Spiritus sanctus qui dicitur donũ Dei dicitur ipsa charitas. & in hoc terminatur sententia istius dist.

QVAESTIO PRIMA. Vtrum necessarium sit charitatem esse habitum creatum vt homo sit Deo charus.



IRCA distinctionẽ istam quaruntur tria in generali de charitate. Primum est de eius necessitate. Secundum de eius augmento. Tertium est de eius diminutione. Circa primum queritur tria. Primum est quã sit necessitas ponendi charitatem esse aliquem habitum creatum. Secundum est vtrum deum secundum proportionem naturalium. Tertium est vtrum habẽs charitatem possit cognoscere se habere eam. Adhuc circa primum duo quaruntur. Primum est vtrum necessarium sit charitatem esse habitum creatum ad hoc quod homo sit Deo charus. Secundum est, vtrum necessarium sit ponere eam habitum creatũ ad hoc vt per eam homo mereatur vitã æternam. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quod necessarium sit charitatem esse habitum creatum in homine ad hoc quod homo sit Deo charus, quia nullus potest effici de non grato gratus, vel de non charo charus nisi per aliquam mutationem factam in ipso vel in altero, sed homo efficitur de non grato gratus, & non per aliquam mutationem factam in Deo, ergo per aliquam mutationem factam in ipso, sed nulla mutatio fieret in homine nisi gratia esset aliquid creatũ in ipso: non actus qui transit & homo remanet gratus, ergo habitus. 2. Item sicut a fide dicitur aliquis fidelis ita a charitate dicitur charus: sed propter primum necessarium est fidem esse aliquid creatum, ergo propter secundum necessarium est charitatem esse aliquid creatum. 3. IN CONTRARIUM arguitur, quia esse Deo gratum esse habitũ creatum sicut charitatem & econuerso. Et ideo de vtroq; deducitur questio: & sic ad questionem istam dicenda sunt tria. Primum est q homo potest esse, & est Deo gratus & charus antequã habeat gratiam & charitatem sibi formaliter inhaerentem. Secundum est q ad esse Deo gratum vel charum non sequitur necessario necessitate absoluta q homo sit habitus quandoq; gratiam vel charitatem sibi formaliter inhaerentem. Tertium est q ad esse Deo gratum vel charum sequitur necessario necessitate conditionata (scilicet ex suppositione ordinationis diuinẽ) q homo sit habitus quandoque gratiam & charitatem habituales formaliter inhaerentem. 5. Primum patet sic, effectus sequitur suam causam efficientẽ tẽpore vel natura, sed omne bonũ habituale quod est vel esse potest in homine esse effectus ab eo quod est esse Deo gratum vel charum, ergo omne bonũ habituale siue gratia siue charitas, siue quodcumq; aliud sequitur natura vel tẽpore id quod est hominem esse Deo gratum vel charũ, ergo prius homo natura vel tẽpore est Deo gratus vel charus q habeat gratiam

vel charitatem sibi formaliter inhaerentẽ. maior de se patet, minor probatur, quia principiu cuiuslibet liberalis comunicationis est amor. Quicquid enim datur homini a Deo datur libera liter & non aliqua necessitate vel obligatione, ergo datur ex amore, sed esse Deo gratũ vel charũ est esse a Deo amatu vel dilectum, ergo quicquid datur homini a Deo est effectus ab eo quod est hominẽ esse Deo gratũ vel charũ. & hæc fuit minor, sequitur ergo conclusio q prius natura vel tẽpore est homo Deo gratus & charus q habeat gratiam vel charitatem sibi formaliter inhaerentem quod fuit primum propositum, illa tamen denominatio esset extrinseca sicut esse amatum vel dilectum. 6. SECVNDVM patet, scilicet q ad esse Deo gratum vel charum non sequitur necessario necessitate absoluta q homo sit quandoq; habitus gratia vel charitatem habituales sibi formaliter inhaerentẽ, quia anare vel diligere aliquem nihil aliud est q velle ei bonũ vt habetur primo rhe. sed Deus potest velle homini bonum, & summum bonum cuius ipse est causa (scilicet beatitudinem) absque hoc q velit ei dare gratiam habituales vel charitatem quantum est de potentia absoluta secundum quam Deus potest dare & homo recipere gloriam vel beatitudinẽ sine gratia habituali prãvia, ergo ad esse Deo dilectum vel ad esse Deo gratum vel charum non sequitur ex necessitate absoluta quod homo sit quandoque habitus gratiam vel charitatem habituales: & sic patet secundum. 7. TERTIVM patet, scilicet q ad esse Deo gratum vel charũ denominatione extrinseca sequitur ex suppositione diuinẽ ordinationis q homo sit quandoque habitus gratiam vel charitatem habituales secundum quã dicitur formaliter gratus denominatione intrinseca, quia dilectio Dei est causa alieuius boni in eo quem diligit, cui diligere sit velle bonũ, velle autem Dei est causa tantum boni & non causatum ab eo, inter bona autem quorũ dilectio Dei est in nobis causa, est ordo ex diuina dispositione, quia cũ beatitudo sit finis & terminus nostrẽ peregrinationis & prãmium nostrarũ actionum sicut via præcedit terminum, & meritũ præcedit prãmiũ, sic dona quæ perficiunt nos pro statu via ad merendum (vt gratia & charitas) præcedunt dona quæ perficiunt nos ad videndum & fruendum Deo: Et ideo ex dilectione qua Deus diligit nos vt capaces sui per visionem & fruitionem causantur in nobis primum dona via quæ sunt ad merendum, & vltimo dona patriæ: inter autem dona via potissima sunt gratia & charitas quibus sumus grati & chari denominatione formalis & intrinseca, propter quod ad esse gratum vel charum denominatione extrinseca sequitur ex diuina dispositione quod causantur in nobis gratia habitualis & charitas. Quare autem aliquod donum dicatur gratia vel charitas & non omnia, cum tamen omnia donentur in nobis a Deo ex eius gratuita siue chara dilectione. 8. Ratio est, quia quãdam perficiunt nos ad hoc vt actus nostri acceptentur a Deo, & quidem vt remunerãdi vita æterna, quia hoc est summum bonum quod potest communicari creaturã: ideo talia dona dicuntur per quãdam excellentiam gratia vel charitas, quia sunt in nobis a Deo non solum ex comuni dilectione qua diligit bonos & malos, sed ex speciali & chara qua diligit vt filios adoptiuos ad participationem boni quo ipsemet est bonus. Alia autem dona quæ non ordinantur immediate ad tale meritum nominantur cæteris nominibus secundum actus ad quos dantur. Est etiam hic notandum quod cum omnis denominatio extrinseca habeat ortum ad illa quæ est intrinseca sicut sanum dictum de medicina, dieta, & vltima ortum habet ex hoc quod animal dicitur sanum formaliter vt subiectum sanitatis. Denominatio tamen extrinseca qua quis dicitur Deo gratus, vel charus hoc est chara dilectus non habet ortũ ex denominatione qua homo dicitur gratus vel charus per aliquem habitum inhaerentem, sed potius hæc ab illa, habet autem ortum ex hoc quod Deus dicitur chara nos diligens & nos per consequens chara dilecti & dona prædicta dicuntur gratia vel charitas. 9. AD ARGVMENTA vtriusque partis patet responso ex prædictis. Cũ enim primo dicitur quod nullus potest effici de non grato gratus nisi per aliquam mutationem procedatur. Et tunc ad minorendum dicendum est quod quãtum solam denominationem extrinsecam nullus efficitur de non grato gratus: quia esse sic gratum est esse a Deo dilectum, & hoc est æternum; sed effectus huius dilectionis in via & in patria quãtum ad dona gratia & gloria non est æternum, imò secundum ea efficitur homo de non grato gratus & talia ponunt aliquem habitum in nobis secundum quem sit in nobis mutatio dextere: excellit. 10. Ad secundũ dicendũ quod non est simile de hoc quod est esse fidelẽ & de hoc quod est esse gratum vel charum, quia nullus dicitur fidelis ex sola denominatione extrinseca, sicut potest dici gratus vel charus ex hoc solo q est ab alio sic dilectus; Et ideo

Vide infr. in 3. d. 13. q. 1. m. 5.

Et ideo prima denominatio qua quis dicitur esse fidelis arguit in ipso aliquid formaliter ipsum perficiens siue sit habitus siue actus, sed denominatio qua quis dicitur Deo gratus vel charus nõ requirit necessario aliquid formaliter inhaerens homini per quod dicitur charus vel gratus sed est denominatio extrinseca ex diuina dilectione conuersus ad quam iuxta diuinum beneplacitum sequitur in nobis aliquid formaliter nos perficiens. 11. Ad argumentum in oppositũ dicendum est q quãuis dilectio Dei non sit in nobis, sed in Deo: tamen ex ea sũt in nobis dona gratie secundũ quæ dicuntur grati formaliter denominatione intrinseca per modum inhaerentie: Et ideo licet esse a Deo dilectum non coexigat necessario gratia habituales, ipsa tamen sequitur ad hæc secundum diuinam ordinationem, vt dictũ est.

QVAESTIO SECUNDA. Vtrum necesse sit ponere gratiam habituales ad merendum.

Thom. 1. 2. q. 109. ar. 2. Et 114. ar. 2.



DECVNDVM sic proceditur. Et arguitur quod non sit necessarium ponere gratiam vel charitatem habituales ad hoc vt mereamur aliquid apud Deum, quia sicut se habet fides ad actum credendi sic charitas ad actum merendi, sed sine fide habituali & infusa potest homo omnia credere: ergo sine charitate habituali & infusa potest homo in actum merendi. Maior patet per simile. minor patet, quia hæreticus carens fide infusa credit multos ex articulis, & eadem ratione possit omnia credere. 2. Item actus qui sunt eiusdem speciei in essendo sunt eiusdem efficacie in agendo, sed actus diligendi Deum ex charitate & actus diligendi Deum sine charitate sunt eiusdem speciei in essendo vt probatur: ergo sunt eiusdem efficacie in agendo: ergo si vnus est meritorius & alius, & ita charitas non est necessaria ad merendum, probatio minoris primo, quia actus præcedentes habitus acquisitos sunt similes (& per consequens eiusdem speciei) cum actibus sequentibus, vt patet ex secundo ethi. Et videtur idem esse de actibus præcedentibus habitus infusus & de sequentibus cum tales habitus minus dependant ex actibus præcedentibus: nec plus faciunt ad actus sequentes, quare, &c. Secundum, quia si actus diligendi Deum ex charitate & sine charitate differunt specie, homo possit inter eos clare distinguere, quia non essent similes, & sic homo possit scire per certum dinem vtrum diligeret Deum ex charitate vel non, & per consequens vtrum haberet charitatem vel non, quod nullus dicit. 3. Item si charitas requireretur propter meritũ aut hoc esset propter meritum de congruo vel de condigno, non propter meritum de congruo, quia talis merito peccator qui caret gratia meretur suam iustificationem, nec propter meritũ de condigno, quia nonnulli dicunt q nihil potest apud Deum mereri de condigno, ergo secundũ istos videtur q gratia vel charitas habituales non est ponenda in nobis propter aliquod meritum. 4. IN CONTRARIUM arguitur, quia omnis actus voluntatis siue gratia vel charitate est pure naturalis. Si ergo gratia non sit necessaria ad merendum sequitur vel q ex puris naturalibus possumus mereri quod est hæresis Pelagiana: vel q nihil omnino possumus mereri, quod iterum est contra fidem. 5. RESPONSIÓ, omnes ponunt charitatem increatã quæ est Deus secundum illud 1. Ioan. 4. Deus charitas est. Item ponunt aliquam charitatem creatã quæ potest simi dupliciter, vno modo pro actu quo diligimus & hanc omnes concedunt, pro habitu informantẽ voluntatẽ & ei inhaerentẽ: & hanc negat magister in litera: ponit enim q gratia existẽte in essentia animæ non est necesse aliquem habitũ esse in voluntate quo eliciatur actus dilectionis meritorie, sed ipsum im mediatẽ elicit Spiritus sanctus: Et quia aliqui videtur fulcire hanc opinionem: ideo proceditur sic: quia primò ponitur fundamentum quo isti fulciunt opinionem magistri sententiarum: & reprobatũ, & secundò respondetur ad questionem. 6. QVANTVM ad primum sciendum est quod quidam defendunt opinionem magistri sic, dicit enim quod actus charitatis differ ab actu fidei & spei in duobus: primum est, quia actus fidei & spei includunt imperfectionem in sua essentia, actus autem charitatis non licet habeat imperfectionẽ ad instantem pro statu via. Illa enim imperfectio non est de essentia charitatis. Secunda differentia est quæ sequitur ex prima, scilicet quod actus fidei & spei non manent in patria, quia includunt imperfectionem: Cũ autem venerit quod perfectum est enacnabitur quod est parte est, primò ad Corin. decimotertio, sed actus charitatis manet in patria: quia nullam imperfectionem includit. 7. Ex hoc arguitur sic, perfectus actus elicitur a perfecto agẽ, te sine medio, sed imperfectus non elicitur a perfecto agente nisi mediante alio, sed actus charitatis est perfectior quã actus fidei & spei qui sunt imperfecti, ergo actus charitatis immedia te elicitur a Spi. san. qui est agens perfectissimum, sed actus fidei & spei tanquam imperfecti non eliciuntur a Spi. san. nisi mediante habitibus creatis scilicet fide & spe. 8. Secundò sic, actus visionis in patria qui est perfectus elicitur immediate a Deo absque specie, in via autem non propter suam imperfectionem. Cũ ergo charitatis tam via quã patrie sit actus perfectus videtur q absque medio habitu eliciatur in nobis a Deo vel a Spi. san. tam in via q in patria. Et ita magister negat omnem habitum in voluntate necessarium ad eliciendum actum dilectiõis meritorie. Supponit tamen gratiam esse in anima. Sine gratia autem non est meritum. Et licet de hoc non faciat mentionem expressam in loco isto, in secundo tamen libro hoc expresse dicit in pluribus locis. 9. Quicquid autem sit de conclusione, rationes tamen istar non valent. Primò quia effectus qui dependet ex pluribus causis necessariò est perfectior quanto vnaquæque earum est perfectior, sed velle meritorium secundum istos dependet a Deo sicut a principio effectiuo immediate, constat etiam quod dependet ex nostra voluntate saltem sicut a causa subiectiuã & recipiente, ergo tanto velle nostrũ est perfectius quãto vnũquodque principiorum est perfectius, sed voluntas est perfectior cum habitu bono & virtuosũ quã sine habitu a quocumque ipsa mouetur, ergo propter perfectionem actus non est tollendus habitus a voluntate sed potius ponendus. 10. SECVNDO quia secundum istos visio patrie quæ est perfectissimus actus, licet eliciatur sine specie representante, non tamen sine habitu luminis glorie claritate intellectum & confortante, ergo perfectio actus nõ excludit omnem habitum imò potius ponit & re vera sic est, nullus enim dubitat quando habitus virtuosus requiritur vt perficiat potentiam in relatione ad actum: virtus enim est quæ habet rem perficere & eius opus bonum reddit. 11. Tertio quia Deus immediate ita est causa imperfectorum. Causat enim ita immediate materiam primam sicut angelum, ergo differentiam actũ charitatis secundum rationem perfecti & imperfecti non facit q actus fidei, & spei eliciantur a Deo mediante habitibus, actus autem charitatis sine habitu. 12. Quarto, quia rationes ista concludunt quod ad meritorium dilectionem non oportet ponere gratiam in voluntate, sed quod faciat totum spiritus sanctus immediate: cũ ergo gratiam ponant & charitatem negent, videtur quod male, & sic patet primum. 13. Quantum ad secundũ primo ponitur quãdam distinctio de merito & deinde pertractabitur questio scilicet membra distinctionis. Quantum ad primum notandum est quod cum meritum dicatur actio per quam ei qui agit efficitur debitum aliquid dari, sicut est duplex debitum, ita est duplex meritum, quoddam est debitum de condigno quando ex natura & conditione operis efficitur homo dignus vt ex iustitia sibi reddatur talis merces propter æqualitatem inter opus & mercedem secundum iustam estimationem. Aliud est debitum de congruo quando non debetur talis merces ex natura operis, sed redditur solum ex liberalitate dantis, aliud aliquid enim congruum est liberalem dare quod alius non meruit ex condigno recipientem merito ergo de condigno respicit debitum primo modo dictum, meritum autem de congruo respicit debitum secundo modo dictum. 14. Hoc supposito dicendum est quod ad merendum solum de congruo non est necessarium ponere in nobis gratiam vel charitatem habituales quod patet quia secundum omnes peccator carens gratia penitendo meretur de congruo gratia iustificantem, vt tangebatur in arguendo ad questionem. Congruum enim est vt bene veniri bonis nature propter Deum. det Deus bona gratie. Idẽ patet de gloriosa, possit enim Deus de potẽtia absoluta facere q gloria vel beatitudo caderet sub tali merito. Si enim Christo data est beatitudo anime sine vilo merito, fortiori ratione possit Deus gloriam dare cuiuscunq; homini pro solo opere bono gratia nõ informata, vt sicut meremur gratia per opus non informatũ gratia, sic meremur gloriam per opus consimile. Quemadmodum enim pro consimili actu rex militi quãdoque dat equum. Sic Deus pro eodẽ opere bono ex genere & circumstantiis possit absque gratia de potentia absoluta dare gloriam siue paradysum tanquam casum quo nunc dat gratiam, vel charitatem tanquam equum, quæ nunquam excidit & vtrouque esset meritum solum de congruo. Ratio autem omnium istorum est, quia meritum de congruo plus iniicitur liberalitati dantis quã valo ri operis. Dare autẽ gloriam pro opere bono ex genere & circumstantiis pro quo nunc datur gratia iustificans non excedit imò

imo non adaequat liberalitate diuina: ergo beatitudo vel gloria possit de potentia Dei absoluta cadere sub merito talis operis, sicut nunc cadit gratia & sic propter tale meritum non est necessarium ponere gratiam vel charitatem esse habitum creatum in anima.

15 De merito autem de condigno est subdividendum, quia quoddam est meritum de condigno stricte & proprie sumptum est actio voluntaria propter quam alicui merces debetur ex iustitia sic quod si non reddatur illi ad quem pertinet reddere iniuste facit & est simpliciter & proprie iniustus. Et tale meritum de condigno inuenitur inter homines, sed nec esse nec esse potest homini ad Deum, sicut probatur lib. 2. dia. 6. & nunc supponatur: Et ideo propter meritum de condigno (cum sit homini simpliciter impossibile) non est ponendum in nobis gratia vel charitatem habituales. Aliud est meritum de condigno large sumptum pro quodam dignitate qua Deus ex sua ordinatione rationabiliter requirit in nobis ad hoc ut opera nostra acceptentur a Deo, & quodam ut remunerabilia vita aeterna: & propter tale meritum necessarium est ponere in nobis gratiam vel charitatem habituales; quod patet auctoritate sacre scripturae & probabilis persuasione.

16 Auctoritates sacre scripturae, quibus plures sunt, ad presens ramen adducuntur duae tantum. Prima est. *vece. testa. in pal. vbi dicitur quod gratiam & gloriam dabit Dominus: Secunda est Rom. 6. vbi dicitur quod gratia Dei vita aeterna. ex quarum qualiter apparet secundum rationabilem intellectum quod gratia praeter gloriam secundum ordinationem diuinam, nec conferuntur gloria nisi prius habenti gratiam quae tamen datur principaliter ad merendum secundum illud Apostoli. ad Cor. 15. plus omnibus laboranti non ego, sed gratia Dei mecum.*

17 Idem patet probabilis persuasione quae talis est, sicut se habet beatitudo supernaturalis ad naturalem sic se habent adiuuam illam quae perducunt ad vitam; beatitudinem: sed beatitudo supernaturalis alii excedit naturalem quia est per habitum diuinitus infusum, & non ex nostris actibus acquisitum sicut beatitudo naturalis, ergo similiter actus perducens ad beatitudinem supernaturalem, ut sunt actus meritorij differunt ab actibus perducens nos ad beatitudinem naturalem, quia procedunt a potentia informata per aliquem habitum supernaturalem: hic autem habitus est gratia vel charitas, quare requiritur ad merendum gloriam vel beatitudinem ex diuina ordinatione rationabiliter gratia siue charitas informans animam.

18 Et sic patet tria. Primum est quod propter meritum quod est pure de condigno non est necessarium ponere de necessitate absoluta gratiam vel charitatem habituales, quia sine eis possit Deus de potentia absoluta acceptare opera nostra bona ex genere & circumstantiis ut remuneranda vita aeterna.

19 Item patet secundo quod propter meritum quod est stricte & proprie de condigno modo quo expositum est non est possibile ponere gratiam vel charitatem habituales in nobis, quia homo non potest illo modo mereri aliquid apud Deum.

20 Tertio patet, quod propter meritum de condigno non simpliciter & stricte accepto (modo quo supra expositum est) sed pro quodam dignitate qua Deus ex sua ordinatione rationabiliter requirit in operibus nostris ad hoc ut remunerentur vita aeterna oportet ponere gratiam vel charitatem habituales: & illud meritum est de condigno secundum quod: & non simpliciter: Est enim tale condignum ex suppositione diuinae ordinationis & non absolute. Hinc autem sententia concordat communis doctrinae quae ponit quod sicut reddere iustum precium pro re accepta ab aliquo est adus iustitiae, ita recompensare mercedem vel premium alicuius laboris vel operis est adus iustitiae: & ideo in illis in quibus est simpliciter iustum, est etiam simpliciter ratio meriti & praemij siue mercedis, in quibus autem non est simpliciter iustum, sed secundum quid in his non est ratio meriti simpliciter: sed secundum quid in quantum saluator ibi iustitia ratio. Inter hominem autem & Deum non potest esse simpliciter iustum, sicut nec aequale, sed solum iustum secundum quid, scilicet dominatum, quia totum quod est hominis bonum est Dei & a Deo & multo amplius quam actiones ferri sunt domini sui in humanis, propter quod meritum hominis apud Deum non potest esse simpliciter meritum de condigno, sed solum secundum praesuppositionem diuinae ordinationis, ita scilicet ut homo id consequatur a Deo per suam operationem quasi premium vel mercedem, ad quod Deus ei virtutem operari deputauit, quae virtus operandi ad merendum beatitudinem est non solum potentia voluntaria, sed habitus gratiae vel charitatis.

21 Ad PRIMVM argumentum dicendum quod maior propositio debet sic sumi, quod sicut se habet fides ad actum credendi sic charitas ad actum diligendi. Et tunc bene concluditur quod sicut sine fide infusa potest homo in Deum credere, sic sine charitate infusa potest homo Deum diligere: sed neque actus est meritorius de condigno, quia tale meritum ex di-

Tho. 2. 2. q. 114. ar. 1.

uina ordinatione supponit gratiam vel charitatem.

22 Ad secundum dicendum quod actus nostri possunt considerari tripliciter. vno modo secundum esse naturae. Alio modo secundum esse moris quo sunt boni vel mali moraliter. Tertio modo secundum esse meritorium quo nunc agitur, & secundum quemlibet istorum modorum actus similes habent eandem efficaciam sibi proportionatam, actus enim similes secundum esse naturae quantumcumque sint dissimiles secundum esse moris (ut actus matrimonij & adulterij) possunt habere similem effectum naturalem, puta prolem: actus vero similes secundum esse morum, sed dissimiles secundum esse meriti supernaturalis (ut diligere Deum in habente charitatem, vel non habente) habent similem efficaciam moralem, quia consimiliter laudabiles sunt moraliter, sed quia non sunt consimiles in eo quod secundum diuinam ordinationem reddit opus nostrum Deo acceptum ut remunerandum vita aeterna, ideo actus habentis charitatem est meritorius vitae aeternae, & alius non.

23 Ad secundum dicendum quod nec propter meritum de solo congruo, nec propter meritum de condigno stricte ac simpliciter & proprie sumptum ponenda est gratia vel charitas habituales: sed propter meritum quod est de condigno non simpliciter, sed secundum praesuppositionem ordinationis diuinae.

24 Ad argumentum alterius partis dicendum est quod gratia non est necessaria propter meritum quod est de solo congruo, sed propter meritum quod est de solo condigno, non simpliciter, quia illud non est homini possibile, sed secundum praesuppositionem ordinationis diuinae: Et ideo non sequitur quod ex puris naturalibus mereamur de condigno, ut dicit Pelagius: nec sequitur, quod apud Deum nihil possimus mereri: postquam enim mereri de solo congruo ante gratiam habitam, & post habitam de condigno modo prius frequenter exposito.

QVAESTIO TERTIA.

Verum gratia vel charitas detur secundum proportionem naturalium.

Tho. 1. 2. q. 112. ar. 4. c. 22. q. 24. ar. 3.



Is o que sit necessitas ponendi charitatem habitum creatum, consequenter queritur verum detur secundum proportionem naturalium & arguitur quod sic, quia sicut se habet gratia ad gloriam, sic videtur se habere natura ad gratiam, sed gloria datur secundum modum & proportionem gratiae, ergo gratia vel charitas datur secundum modum & proportionem naturae.

2. IN CONTRARIVM est, quia angelica natura altior est quam humana, sed aliqui homines secundum gradum gratiae sublimius ascendunt quam angeli, cum secundum Greg. ad singulos ordines angelorum aliqui homines assumuntur, ergo gratia non datur secundum modum naturae.

3. RESPONSO. O. circa questionem istam sic procedatur: primo ponitur veritas questionis. Secundo ponitur quaedam difficultas incidens circa veritatem. Tertio respondebitur ad illam difficultatem.

4. QVANTVM ad primum sciendum est quod mensura charitatis considerata est ex duobus: omnis enim effectus dependens ex pluribus causis mensuratur ab illis, quia ab eodem habet vniuersumque esse & esse limitatum, & esse mensuratum. Charitas autem dependet ex duobus, scilicet ex Deo influente, & subiecto recipiente: quare mensura charitatis pensanda est ex his duobus: contingit enim charitatem inaequaliter dari dupliciter vno modo ex parte Dei charitatem influentis (supposita aequali dispositione subiecti recipientis) sicut enim Deus ex beneplacito suo sanctificat vnum in vtero, & alium non sanctificat, nec ex parte subiecti est aliqua dispositionis diuersitas. Similiter ex solo beneplacito inter sanctificatos vnum plus sanctificat, & alium minus, concedendo vni maiorem gratiam vel charitatem quam alij, pura Mariae quam Hieremie, nec in hoc iniustum aliquid facit, quando sic facit, gratuito facit: Et ideo licet ei quod vult facere, nec est qui rationabiliter ei dicere possit cur ita facit?

5. Alio modo contingit charitatem inaequaliter dari propter inaequalitatem quae est ex parte recipientis. Hic autem inaequalitas potest attendi vel quo ad naturam subiecti, vel quo ad dispositionem eius. Si attendatur quo ad naturam subiecti sic non datur charitas secundum proportionem naturalium, alioquin in homine & in angelo non posset esse par gratia, nec in pluribus hominibus dispar. Cuius ratio est, quia voluntas est subiectum recipientium charitatis: potentia autem voluntatis secundum se est aequalis gradus in omnibus hominibus inter se, & inferioris gradus quam in angelis, ergo si secundum proportionem naturae voluntas nuda daretur gratia, vel charitas, tunc in omnibus hominibus inter se esset aequalitas: tamen esset minor quam in angelis. Hoc autem est falsum, ergo &c.

6. ALIO modo attenditur inaequalitas ex parte subiecti quo ad dispositionem subiecti per quam homo reddit se aliquo modo dignum

dignum charitate saltem de congruo, & haec dispositio est conatus ad bonum qui requiritur in omnibus adultis, quia secundum Aug. qui creatur te sine te, non iustificabit te sine te (id est nisi te cooperante pro delectatione mali & conatu ad bonum) & de isto conatu est tota difficultas: verum secundum maiorem conatum vel minorem datur maior vel minor charitas.

7. Et dicendum quod conatus potest dici maior dupliciter. vno modo propter difficultatem: Alio modo propter intentionem. Si dicatur maior propter intentionem, quia ille intendit amore fertur in Deum, & interiori delectatione in peccatum quod vnus alius: Sic dico quod infallibiliter secundum proportionem conatus datur charitas: Cuius ratio est, quia immediata dispositio voluntatis ad recipiendum charitatem est amor boni, & delectatio mali. voluntas ergo illa plus disponitur in qua actus illi magis intenditur. Sed voluntas magis disposita recipit perfectiorem charitatem quantum est ex parte sui, sicut omne subiectum magis dispositum recipit perfectius impressionem agentis, ergo secundum intentionem conatus est intentio charitatis.

8. Si vero conatus dicatur maior propter difficultatem, si secundum conatum non semper datur maior charitas, datur tamen quandoque. Primum patet sic. aequalis charitas datur secundum aequalis conatus intentionem, sed conatus difficilius non semper est intensior, ergo secundum gradum conatus in difficultate non est gradus charitatis. maior prius probata est, minor probatur, quia mala dispositio in naturalibus, vel mala consuetudo in moribus facit quod ad aequale diligendum Deum, & obediendum peccatori sicut alius Deum diligit qui est in naturalibus melius dispositus, nec est a Deo deprauatus moribus requiritur maior conatus quo ad difficultatem. Et ideo secundum gradum conatus in difficultate non est semper gradus in intensioe actus, nec per consequens in charitate. Est autem quandoque, scilicet quando caetera omnino sunt paria. Tunc enim non videtur conatus difficilius in vno quam in alio, nisi quia actus ad quem conatus est perfectior. Ille autem conatus creditur fuisse in angelis secundum proportionem suae naturae, ita quod angelus bonus qui meliora naturalia habuit: habuit intentionem conatum (quia in eis non est appetitus sensitivus retrahens voluntatem a bono rationis, sicut est in hominibus in quibus caro occupat spiritum) propter quod conatus angelorum creditur fuisse secundum totam possibilitatem naturae vniuersumque; quare nullum habuit retractionem. Et ideo receperunt gratiam vel charitatem secundum proportionem naturae suae & hoc si eam meruerunt, quia forte eam habuerunt in sua creatione ante omne meritum, ut videbitur in 2. lib. in hominibus autem appetitus sensitivus retrahit voluntatem a bono, & quandoque impedit in quibusdam magis, in quibusdam minus, secundum aliam & aliam corporis dispositionem: Et ideo per aequalem conatum in difficultate non disponuntur omnes aequaliter: sed qui habet meliora naturalia si aequaliter conetur cum illo qui habet peiora naturalia, melius disponitur & plus recipit de charitate, quandoque autem ille qui habet meliora naturalia minus notabiliter conatur, & ille qui habet peiora plus & tunc est e conuerso, sicut patet in hoc exemplo. fortis enim plus potest portare quam debilis si aequaliter conetur, sed debilis tantum potest conari, & fortis ita parum quod plus portabit debilis quam fortis, & sic patet primum.

9. QVANTVM ad secundum sciendum est quod ex dictis videtur sequi quod homo non possit alicui Angelo adaequari in charitate, quia Angelus in sua conuersione, ut suppositum est, vnus est naturalibus suis secundum omnem conatum suae naturae possibilem, sed homo quantumcumque etiam bona naturalia habeat non potest aequari Angelo, ergo nec conatus hominis quantumcumque bona naturalia habentis potest aequari conatu Angeli, sed secundum conatum datur, ergo &c. Dicendum ad hoc quod augmentum bene procederet si dispositio hominis ad gratiam & ad augmentum gratiae esset per vnicum actum sicut fuit in Angelis, quia nunquam conatus vnus hominis potest attingere ad conatum Angeli. Sed quia homo non vnico actu disponitur ad gratiam habendam, sed pluribus, & post gratiam habitam conatur pluribus actibus ad acquirendum augmentum gratiae, ideo potest attingere ad talem vel maiorem gratiam quam Angelus qui vnico conatu fuit dispositus.

10. Ad argumentum in oppositum dicendum quod non est simile de gratia respectu gloriae & de natura respectu charitatis & gratiae, quia gratia est immediata dispositio ad gloriam: sed natura non disponitur ad gratiam nisi mediante conatu qui non est semper secundum proportionem naturae, ut declaratum est. Ad aliud patet solutio.

Infra. 1. 2. dist. 9. q. 2.

QVAESTIO QUARTA.

Verum ille qui est in charitate possit cognoscere certitudinaliter se in ea esse.

Tho. 1. 2. q. 112. ar. 5.



INDE queritur verum ille qui est in charitate possit certitudinaliter cognoscere se habere charitatem. Et videtur quod sic, quia August. dicit 8. de Trinitate & habetur in littera quod qui diligit fratrem magis nouit dilectionem quam diligit, & fratrem quem diligit. Et loquitur de dilectione charitatis, sed fratrem nouit certitudinaliter, ergo & dilectionem.

1. Item nihil est certius homini sua fide & hoc videtur esse propter presenciam fidei, ergo similiter videtur nihil est homini certius sua charitate.

3. Item ponamus aliquem puerum modo baptizatum de quo constat quod non possit ponere obicem gratiae, quod habet gratiam vel charitatem talis quando venit ad annos discretionis in quibus potest peccare, aut potest primum peccatum quo mortaliter peccat cognoscere aut non non potest dici quod non possit cognoscere, quia si non possit cognoscere an esset peccatum non posset peccare illo peccato. Excusaretur enim totaliter per ignorantiam inuincibilem. Si vero potest cognoscere primum peccatum & illud vitare, cum ante primum peccatum certum sit eum esse in charitate talis poterit scire de se quod sit in charitate.

4. IN CONTRARIVM est quod dicitur Eccle. 9. Ne mori scite vtrum amore vel odio dignus sit. Sed omnia in futurum referuntur incerta.

5. RESPONSO. O. de aliquo potest haberi triplex cognitio, scilicet quod dicitur per nomen, quid sit, & an sit. Quid autem dicitur per nomen commune est enti, & non entis, etiam cui prohibetur esse & hoc modo dicit Philosophus 4. Phys. quod vacuum est locus priuatus corpore, quantumcumque aeternum impossibile est locus sine corpore. Quid autem rei importat illud quod ad essentiam rei pertinet tam in generali, ut quid est homo, & in speciali, ut homo est animal rationale morale, & istud dicit quid rei, quia explicat realitatem eius de quo queritur quid sit. Tertia autem cognitio, scilicet an sit est cognitio qua scimus de re non solum quod dicitur per nomen quod est commune enti & non enti, nec quid est quo ad essentiam, quod conuenit soli enti, sed vtrum illud quod dicitur per nomen quod pertinet ad quid nominis, cui etiam competit possibilitas in re quod pertinet ad quid rei, sit actu in re extra.

6. Si ergo queratur de charitate vtrum possit cognosci de ea quid dicitur per nomen, certum est quod sit per omnem hominem qui sciret exprimere quid vult insinuare per nomen charitatis etiam si illud non esset possibile in rerum natura sicut scimus de Hircoeruo quod significatur per nomen quod compositum est ex hircoco, & ceruo, quauis non possit esse in rerum natura. Si vero queratur vtrum possimus cognoscere quid sit, dicendum quod sic, accipiendo large scire pro eo quod est assentire dicto scripturae, vel pro eo quod est assentire probabilis persuasioni, utroque enim modo tenemus charitatem esse quendam habitum nobis infusum ut deducimus fide prius. Qualiter autem alia certitudo possit haberi de hoc non apparet. De neutra autem harum cognitionum videtur procedere quaestio, sed tantum de tertia qua cognoscitur de charitate si est: & quia esse charitatis sicut & cuiuslibet accidentis est inesse subiecto, ideo tunc solum cognoscimus de charitate si est quando cognoscimus nos vel alium habere charitatem. Habere autem haec cognitionem de charitate nullus potest quo ad seipsum per certitudinem scire.

7. Quod patet dupliciter primo sic. Habitus innoscunt per actus & obiecta, quicquid ergo scit se habere charitatem oportet quod hanc cognitionem sumat ab obiecto vel ab actu, sed per nullum istorum potest haberi certitudo de charitate habita, ergo &c. Minor probatur primo quantum ad obiectum quia ad id obiectum ordinatur potentia cum habitu & sine habitu, sicut intellectus perfectus per scientiam & sine scientia. Et ideo id est obiectum voluntatis ab hinc charitate vel charitate scilicet bonum creatum vel diuinum siue Deus & proximus maxime supposita fide in intellectu, quare per obiectum non potest cognosci charitas.

8. Item nec per actum quia vel hoc esset per actum quo ad essentiam actus vel per modum quem ponit habitus circa actum, non primo modo quia omnis potentia secundum se & sine habitu potest in omnem actum quo ad essentiam actus in quem potest cum habitu, nec est alius actus secundum speciem hic & ille in genere naturae, nec quo ad modum quem ponit habitus circa actum quia modus quem ponit habitus acquisitus circa actum est delectatio & facilitas, & hunc dum experire operas in seipso. Hunc autem modum non ponit charitas ut patuit supra, & si poneret per ipsum non discerneret ab habitu dilectionis acquisita, quia habitus acquisitus ponere similem modum, ponit autem charitas creata circa actum dilectionis ratione meriti, vel acceptabilis. Actus enim charitatis est meritorius & acceptatus a Deo ut remunerabilis vita aeterna. Hic autem modus non cadit sub cognitione nostra: cum talis acceptatio sit in voluntate diuina, ergo &c.

9 Secundò sic, maximum signorum ductentium in cognitionem gratiæ & charitatis est carere remouit conscientie, sed hoc signum est fallibile. 1 ad Cor. 4. Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum: ergo multo magis certa signa sunt fallibilia. Pater ergo q nullus potest per certitudinẽ cognoscere se esse in charitate. De hoc tamen possunt haberi aliquæ coniecturæ per quedam signa quæ ponit beatus Bernardus. Et quamuis homo de seipso non possit habere aliquam certitudinem q sit in charitate: tamen si charitas est aliqua forma creata (vt supra positum est) videtur q angelus bonus, vel malus possit eam videre in anima nostra: & per consequens scire quis nostrum sit in charitate, & quis non.

10 AD RATIONES in oppositũ cum dicitur primo. Quisquis diligit fratrem magis nouit dilectionem quam fratrem. Dicendum q verum est quantum ad essentiam actus. Ex quo solo potest sciri per certitudinem, quod sit à charitate.

11 Ad secundum dicendum q nõ est simile de fide & charitate, quia tã obiectũ fidei sub sua formali ratione, quam modus quem fides ponit circa actum intellectus habent maiorẽ distinctionem ad reliquos habitus intellectus & ad actus eorum quam habeat charitas, & modus quem ponit circa actum ad alios habitus voluntatis & ad modũ quem ponunt circa actum ad quem proficiunt, vel aliter potest dici quod scire nullus potest scire per certitudinẽ se habere charitatem infusam, sicut enim experiamur nos credere, nescimus tamen vtrum ad hoc inclinemur per habitum infusum, cum sine tali habitu possimus credere quicquid credimus vt patet in 1. lib. & hoc credo verius, &c.

di. 28. q. 1.

12 Ad tertium dicunt quidam quod nihil prohibet quod aliquis sciat de se vel de alio principaliter, quod sit in charitate, sed nullus potest scire si finaliter morietur in ea: vnde dicunt quod autoritas ecclesie allegata intelligitur de finali charitate & non de præfenti vt expressẽ innuitur in fine autoritatis quod omnia in futurũ referuntur incerta, sed quia vt visum est istud non potest habere veritatem quicquid fit de intellectu autoritatis, ideo alij dicunt aliter q nullus potest esse certus certitudinẽ scientiæ de se vel de alio q sit in charitate, licet possit esse certus de hoc certitudine fidei: & de alio quidem est manifestum: baptisum enim parvulum quem scit non posse ponere obicem gratiæ certus est certitudinẽ fidei q parvulus baptizatus est in charitate. Et idẽ dicunt isti q potest aliquis nosse de seipso quando venit ad ætatem in qua potest iudicare quid licitum sit, vel illicitum vt arguebatur.

13 Sed istud non videtur verum quantum ad hoc q aliquis sit certus de seipso quod habeat charitatem: quia magis possit esse certus de parvulo quem baptizat. Nec ratio adducta obstat. Cum verò dicitur quod puer baptizatus quando venit ad ætatem in quibus potest primo peccare, aut potest cognoscere de primo peccato quo mortaliter peccat quod sit suũ primum peccatum aut nõ. Dicendum quod potest cognoscere de primo peccato quo peccat q sit peccatum, quia aliter non peccare posset vt arguebatur, sed nõ potest sciri per certitudinem quod sit primum peccatum, & ideo non potest scire per certitudinem si prius non peccauit, quod autem ita sit patet, quia constat quod est aliquod primum infans in quo potest quis primo peccare, sed id nemini potest esse notum. Et ideo nullus potest esse certus de aliquo peccato suo quod sit primum, quia nescit si ante peccare potuit aut peccauit omissione alicuius quod debuit velle, aut facere, aut commissione alicuius quod non debuit: ideo &c.

Sententia generalis & specialis secundæ partis distinctionis decimæ septimæ.



IC QVAERTVR si charitas. Superius determinauit magister de missione Spiritus sancti inuisibili. Hic mouet incidentẽ quæstionem circa determinatã. Et diuiditur in tres partes. Primo enim obicitur contra determinationem per rationem. Secundo patet per autoritatem. Tertio mouet aliam quæstionem de comparatione Spiritus sancti ad dona. Secunda ibi. Supradictum est. Tertia ibi. Hic oritur quæstio cum Spiritu sancto. Prima diuiditur in tres. Primo enim mouet quæstionem suam obicitur contra determinatã. Secundo respondet. Tertio responsonẽ confirmat. Secunda ibi. Hic itaque respondet. Tertia ibi. Vt autem manifestum fiat. Secunda vero pars principalis in qua obicitur contra autoritatem diuiditur in tres, secundum tres autoritates quas mouet & soluit. Secunda ibi. Sed aliud est inquisitum. Tertia ibi. Et animal quoque inducunt. Et hæc est diuisio magistri, & sententia in generali.

2 In speciali verò sic procedit magister. Et primo dicit quod charitas non est Spiritus sanctus: quia Spiritus sanctus non potest augeri, vel minui cum sit immutabilis, sed charitas potest

augeri, vel minui: ergo Spiritus sanctus non est charitas. Item Spiritus sanctus est vbique, charitas autẽ non, quia non habenti datur Spiritus sanctus: ergo non est charitas. Et respondet magister q Spiritus sanctus in se est immutabilis: nec augetur nec minuitur: sed in homine vel potius augetur homini vel minuitur, sicut dicitur exaltari & magnificari in nobis in quantum scilicet in se magis facit, qui tamen in se non magnificatur, nec exaltatur. Quod autem obicitur q vbique est, verum est, sed non omne habens Spiritum sanctum est vbique. & quod ad primum sic responsum confirmat per Augustinum, & patet in littera. Deinde obicitur per Augustinum: qui exponens illud Apostoli, Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris: distinguit inter charitatem qua Deus dilexit nos, & charitatem qua nos diligimus Deum & proximum. Et respondet q non est distinctio secundum rem, sed secundum rationem solum, quia charitas alia ratione est qua Deus diligit & qua nos diligimus Deum & proximum, licet sit eadem charitas in essentia. Alia ratio quæ probat q Spiritus sanctus non est charitas talis est: Spiritus sanctus non est à seipso, charitas autẽ est à Spiritu sancto, sicut fides, sicut dicit Augustinus: ergo Spiritus sanctus non est charitas, sicut nec fides. Et respondet q Spiritus sanctus à se non est charitas aut à Spiritu sancto est in nobis: Et ideo à seipso datur nobis: & quantum ad hoc dicit Augustinus, q charitas est à Spiritu sancto, fides autẽ quia non est Deus dans, sed tantum ipsum datum: Spiritus sanctus non est, sed tantum à Spiritu sancto est. Tertia ratio talis est, quia charitas est affectus mentis & motus animi, & hoc offendit duabus autoritatibus Augusti, sed Spiritus sanctus non est affectus mentis, nec motus animi cum sit immutabilis: ergo Spiritus sanctus non est charitas. Et respondet q cum charitas est affectus mentis & motus animi, hoc est effectiuẽ, quia per charitatem mouentur & afficiuntur homines ad diligendum Deum: & hoc modo, scilicet effectiuẽ dicitur charitas sive Spiritus sanctus motus animi, sicut dicitur sapientia mobilis, scientia: sed tunc est quæstio cum per Spiritum sanctum afficiatur aliquis ad spirandum, vel credendum, sicut ad diligendum, quare Spiritus sanctus non dicitur fides aut spes sicut charitas. Et respondet quod actum fidei & spei operatur Spiritus sanctus mediante fide & spe, sed actum charitatis immediatẽ. Et quia immediatẽ actus charitatis à Spiritu sancto est, ideo illud à quo immediatẽ ingreditur est charitas, non fides, vel spes: vnde Spiritus sanctus est charitas. Et ad hoc adducit autoritã Augusti, qui vult quod charitas est bonum quo nihil est melius, sed quo nihil est melius est Spiritus sanctus: ergo Spiritus sanctus est charitas qui non diuiditur, sed dona eius. Et hoc confirmat autoritã Augustini. Sed hæc opinio magistri non tenetur, nec ipse obiectiones soluit. Vltimo querit vtrum per donum quod est Spiritus sanctus dentur omnia dona. Et respondet quod sic, sed tamen non omnes qui habent Spiritum sanctum omnia dona habent: & in hoc terminatur sententia in speciali.

QVAESTIO QVINTA.

Vtrum charitas possit augeri.

Tho. 1. 2. q. 52. art. 1. 2. 3. & 2. 2. q. 24. art. 5.



I N CA augmentum charitatis queruntur quinque. Primum est vtrum charitas possit augeri: & secundum quid attendatur eius augmentum. Secundum est quæ sit causa augmenti, vel intensio, & remissionis in formis, & quibus formis conueniat intensio & remissio. Tertium est an forma intensa, & remissa sit eadem secundum numerum. Quartum est vtrum augetur per quemlibet actum. Quintum est vtrum charitas possit augeri in infinitum. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quod nec charitas nec quæcunq; forma possit augeri, quia omne quod augetur vel mouetur quoqueque motu, variatur: sed charitas & vniuersaliter omnis forma inuariabilis est (vt dicit autor sex principiorum) ergo &c.

2 Item si charitas augetur, hoc esset secundum gradus in essentia, vel in esse, non secundum gradus in essentia, quia hoc variaret speciem, nec secundum gradus in esse, quia esse est adeo simplex sicut essentia & ita actualẽ: ergo nullo modo augetur.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit Augustinus ad Bonifacium, & habetur in glossa 1. Corinth. 11. quod charitas meretur augeri, vt aucta mereatur perfici. Et arguitur per rationem sic, præmium correspondet merito, sed in præmio est gradus secundum illud Ioan. 14. In domo patris mei mansiones multæ sunt, ergo etiam in merito: sed meritum potissime dependet à charitate: ergo charitas habet gradus: sed omne tale potest deduci de imperfecto ad perfectum quod vocamus augmentum: ergo &c.

4 RESPONSI O. hic est præmittendum q vbique; est dare augmentũ secundũ magis & minus (de tali enim augmento nunc

nunc loquimur, licet magis proprie sit alteratio quã augmentum) ibi est reperire gradus maioris & minoris perfectionis. Illud enim cuius natura consistit in indiuisibili simpliciter non dicitur secundum magis & minus. Magis & minus autem si proprie accipiuntur attenduntur secundum eandem naturam specificam: secundum quod dicitur 7. Phys. quod illa quæ sunt comparabilia, secundum magis & minus sunt vnus rationis. Et isto modo intendimus nunc inquirere de charitate, & de quacunque alia forma vna secundum speciem, vtrum habeat gradus secundum quos suscipiat magis & minus, & qualiter. Circa quod procedemus sic, quia primò ponentur dicta aliorum. Secundò ponetur illud quod est verius.

5 Quantum ad primum sciendum est quod quidam dicunt q gradus secundum quos attenditur magis & minus in intentione siue augmento cuiuscunq; forma, non sunt gradus secundum essentiam, sed secundum esse, quod probant quantum ad partem affirmatiuam, & quantum ad negatiuam. Quantum ad negatiuam, scilicet quod isti gradus non attendantur secundum essentiam, probatur primò sic. Omnes formæ specificæ se habent vt numeri, vt habetur 8. Metaphys. sed ratio numeri consistit in indiuisibili quod est completiua vnitas, sic quod facta quacunque variatione, additione, vel subtractione variatur species numeri, ergo similiter facta quacunque variatione circa essentia formæ specificæ variatur species, eo quod essentia formæ consistit in indiuisibili.

6 Secundò sic, si isti gradus attenduntur secundum essentiam, hoc est quia qualitas intensa continet virtualiter remissam, sicut intellectus continet sensitiuũ, aut quia præexistenti gradu alius additur. Primum nõ potest dici, quia gradus essentialis quorum vnus virtute continet alium differunt specie (vt patet in exemplo posito de sensitiuo & intellectu) qualitas autẽ intensa & remissa non differunt specie, nec potest dici q vnus gradus alij addatur, vt sic tunc augmentũ fieret per additionem quod non est verum: ergo nullo modo sunt isti gradus in essentia.

7 Quod autem isti gradus possint attendi secundum esse probatur sic. Sicut se habet virtus ad agere, ita essentia ad esse, sed eadem virtus in nullo variata potest agere perfectius vel minus perfecte secundum quod illud in quo agit est magis vel minus dispositum: ergo à simili essentia in nullo variata potest dare perfectius esse vel minus perfectũ suo subiecto, secundum quod subiectum est magis vel minus dispositum: Et quia subiectũ formæ substantialis est immediatẽ materia prima secundum se, quæ vt sic non est magis vel minus disposita, ergo nulla forma substantialis suscipit magis vel minus etiam secundum esse formam in materia, vel subiecto, sed solum forma accidentalis, & etiam propter aliud, quia forma substantialis dat esse specificum, nõ autem forma accidentalis. Et ideo in esse quod dat forma substantialis non est variatio, nec esse potest sine variatione speciei. In esse autem quod dat forma accidentalis potest esse variatio, non variata specie: ergo nulla forma suscipit magis & minus quo ad gradus in essentia, sed tantum quo ad gradus in esse, & non omnis, sed tantum forma accidentalis, huius signum est, quia nulla qualitas in abstracto suscipit magis & minus. Sic enim signatur vt essentia, sed in concreto & in habitudine ad subiectum in quo est, & cui dat esse.

8 Hæc autẽ deficit in multis. Primò in suppositione. Secundò in positione. In suppositione quidẽ, quia supponit q esse realiter differt ab essentia. Cuius oppositũ multi tenent pro verissimo. In positione verò deficit quod patet sic, q enim dicitur q in esse sunt gradus & nõ in essentia, aut intelligitur q in ipso actu essendi vt quedam res est, sunt diuersi gradus, sicut alij ponunt diuersos gradus in essentia formæ, aut intelligitur quod esse in se sit res quedam omnino indiuisibilis, sed participatio eius à subiecto habet quãdam graduum latitudinem. Primum non potest dici propter multa: primò quia esse intimius sequitur formam, vel totum cõpositum ratione formæ, quã quæcunq; propria passio vel proprietas sequatur aliquam speciem (puta risibile hominẽ) sed in istis, scilicet specie & propria passione non potest esse gradus in vno quin sit in alio, ergo nec in esse & forma possunt esse gradus in vno quin sint in alio.

9 Secundò: quia id quod sequitur aliquid primo & per se, & cõuenit ei & nõ alteri, nisi per illud, videtur habere ab isto mensuram, fixationem, & determinationem, sed esse consequitur formam primò & per se, nec potest alicui conuenire nisi per formam: ergo esse habet fixationem, mensuram, & determinationem secundum formam. Et ita non videtur q esse possit habere variationem secundum gradus formæ non variata.

10 Tertio, quia aut loquimur de esse essentia, aut de esse essentia. Si de esse essentia cum illud sit idem est essentia secundum oẽs impossibile est ponere gradus in esse, quin ponatur in essentia formæ. Si verò loquamur de esse existentia, aut illud est vnũ tantum in quolibet supposito, iuxta vnitatem formæ

substantialis constituenis suppositum, aut plurificatur secundum pluralitatem formarum substantialium, & accidentalium. Si primum datur, sequitur quod nulla forma habebit gradus in esse, nisi forma substantialis, cui soli competit dare esse existentia, quod est totaliter contrarium veritati & dicto eorum. Si autem detur secundum, adhuc sequitur quod forma substantialis possit recipere magis & minus, secundum gradus in esse existentia, sicut forma accidentalis. Quid enim plus obicitur hic quã ibi? non hoc quod vnũ sit esse specificũ & aliud non, quia nullum esse existentia est esse specificum.

11 Esse enim specificum est esse essentia q indicat distinctio, & tale esse specificum dat forma accidentalis in genere accidentis, sicut forma substantialis in genere substantia, nec aliud quod dicit obicitur, scilicet q subiectũ in quo forma substantialis habet esse, scilicet materia prima nõ est secundum magis & minus disposita: subiectum autẽ formæ accidentalis disponitur secundum magis & minus, quia vt videbitur paulo post in subiecto eodẽ modo disposito, inuenitur forma participati secundum magis & minus. Sic ergo patet quod impossibile est ponere gradus in esse, vt est res quedam quin ponatur in forma.

Num. 15.

12 Si verò detur alia pars, scilicet q tam esse quã essentia sit quedam res omnino indiuisibilis, nec habet gradus secundum se, sed tantum participatio eius à subiecto, sicut credo q intelligant qui hanc positionem posuerunt. Illi enim non ponunt aliquod esse existentia in vno supposito, nisi vnũ tantum q est à forma substantiali propter quod cum neget formam substantialem suscipere magis & minus secundum essentiam: & secundum esse: & nulli alij formæ debetur esse secundum eos, patet q ipsi non intendunt q sit aliquod esse essentia vel existentia, q habeat gradus, sed vocant esse participationem formæ à subiecto sic per inesse, sicut clarẽ patet ex dictis corũ, q accidentis esse est in esse. Hæc autẽ participatio formæ secundum in esse quæ vocatur ab eis secundum esse, si sit secundum magis & minus, oportet secundum dictum eorum sic intellectum quod sit totaliter secundum magis & minus in esse, quia cum non sit secundum magis & minus in essentia formæ, nec in natura ipsius esse, si esse sit quoddam esse absolutũ additum formæ, necesse est quod sit totaliter & præcisẽ secundum in esse, quod nõ potest esse nisi dupliciter. Vno modo, vt illa forma dicatur magis inesse quæ inest intimius. Alio modo, quod illa dicatur magis inesse quæ inest firmius & inseparabilius. Neutriũ autẽ istorum potest esse verum, quia nos querimus de maiori & minori perfectione formæ puta caloris, vel alterius, per quẽ subiectum dicitur magis vel minus tale, sed propter maiorem intimationem, vel firmiorem radicationem caloris in subiecto, ipsum non dicitur magis calidum, quia calor inuenit inest aeri vel aquæ calefactæ, quibz inuenitur vsq; ad profundum quã in ferro, cui non intimitur quandoq; vsq; ad profundum, & tamen ferrum est calidius quã aer vel aqua calefacta.

13 Item calor inseparabilis inest cordi animali à quo non potest totaliter separari cum constantia subiecti quam ferro ignito à quo potest separari manente natura ferri. Et tamen nullus diceret q cor esset calidius ferro ignito, ergo nec maior participatio secundum intimationem, nec secundum firmiorem radicationem, siue inseparabilitatem sufficit ad hoc quod aliquid dicatur magis vel minus tale.

14 Item in relatione non potest esse latitudo, nisi sit latitudo in absoluto, patet de similitudine in qua nõ potest inueniri magis & min⁹ simile inueniatur latitudo in qualitate quæ est fundamentum similitudinis, sed participatio formæ secundũ suum inesse est quedam relatio, ergo in ea non potest esse latitudo, nisi propter latitudinem formæ, cuius est inherere subiecto.

15 Sed diceret aliquis quod ad magis & minus in relatione sufficit latitudo in altero extremo, sicut idem album est similius vni albo quã alteri, non propter latitudinem suæ albedinis, sed propter diuersitatem eorum, quibus dicitur simile. Et eodem modo in participatione formæ potest esse magis & minus absq; latitudine formæ propter latitudinem ex parte subiecti recipientis.

16 Illud autẽ nõ valet, primò quia subiectum vno & eodem modo dispositũ recipit, siue participat formã secundum magis & minus, sicut aer æqualiter dyaphanus intensus illuminatur à sole quã à luna, ergo in participatione luminis non est tunc magis & min⁹ ex parte recipientis, sed ex parte formæ receptæ.

17 Secundò, quia latitudo ex parte subiecti nõ potest attendi secundum naturam eius substantialem, quia illa non recipit magis & minus, nec secundum elongationem à cõtrario, quia magis & minus inueniuntur in participatione formæ non habentis contrarium, puta luminis: ergo oportet q attendatur secundum aliquam formam quæ est in subiecto, mediante qua subiectũ est susceptiuũ alterius formæ, sicut aer est susceptiuus luminis mediante dyaphaneitate, tunc queram de hac forma

per quam subiectum disponitur magis & minus, quare partici- patur ab eo secundum magis & minus. Vtrum propter latitudi- nem formae an propter latitudinem ex parte subiecti, si propter latitudinem formae, ergo talis forma habet latitudinem gra- duum in sua essentia quod est contra eos, si propter latitudinem ex parte subiecti, quare ut prius de forma secundum quam subiectum disponitur secundum magis & minus & erit procel- sus in infinitum vel dabitur aliqua forma quae participabitur à subiecto secundum magis & minus propter latitudinem exititii graduum in ipsamet formae essentia.

18 Ad rationem illius opinionis respondendum est. Cùm enim primò dicitur quod formae sunt sicut numeri. Respondetur tri- pliciter. Vno modo quod illud intelligitur de formis à materia separatis. Cuius signum est, quia pars illa introducitur propter opinionem platoniorum qui posuerunt ideas separatas esse re- rum substantias. Vnde & philosophus ibidem dicit quod quem- admodum numerus nō habet magis & minus, neque secundum speciem substantialem, sed quae est cum materia.

19 Alter dicitur quod illa similitudo inter formas & nume- ros debet intelligi de formis substantialibus quarum propria est distinctio vel specierum per eas constitutarum. Distinctio autem speciei comparatur numero, quia nihil ei potest addi vel minui sine variatione speciei.

20 Tertio modo potest dici quod omnes formae tam essentia- les quam accidentales sunt sicut numeri quantum ad hoc quod sunt indivisibiles, & sine latitudine graduum quantum ad diffe- rentias formales quae constituunt speciem, non autem quantum ad gradus possibiles inueniri in diuersis individuis eiusdem speciei.

21 Ad aliam quod non oportet quod omne illud quod manet virtute in aliquo differat ab eo secundum speciem, quia minus semper continetur in maiori, maius autem & minus aliquando inueniuntur in eadem specie, & non in diuersis.

22 Ad aliam rationem per quam nituntur probare quod for- ma potest suscipere magis & minus quantum ad esse, quamuis non recipiat quantum ad essentiam. Dicendum quod non est si- mile de agere respectu virtutis & actus, & de esse respectu for- mae, quia esse siue sit à forma differens siue non, est in eodem supposito cum forma & mediata forma. Et ideo nulla est ratio quare vnū varietur sine altero, sed agere non est in eodem sup-posito cū virtute à qua est actio, sed in alio, scilicet in passo, & secundum eius variationem & dispositionem maiorem vel mino- rem potest eadem virtus non variata vario modo agere, fortè autem competentiùs argueretur sic, sicut se habet agere for- mam productam in passo, sic se habet esse ad formam produ- ctam in subiecto, quia vtrouque sit comparatio eorū quae sit idem subiecto, vno mediante altero, sed agere non variatur se- cundum magis & minus, nec variari potest nisi forma recepta in passo vaiatur, ergo similiter esse non potest variari nisi va- riata forma quae est in subiecto.

23 Dicendum est ergo quod intensio & remissio formae atten- duntur secundum gradus essentiae quod potest probari sic, sicut se habet maius & minus extensiuè ad quantitatem, sic se habent magis & minus intensiuè ad qualitatem, sed magis & minus ex- tensiuè attenduntur secundum ipsammet essentiam quantitatis quae ad hoc habet latitudinem in essentia, ergo magis & minus intensiuè attenduntur secundum ipsammet essentiam qualita- tis quae quod ad hoc habet latitudinem graduum.

24 Secundo patet sic, sicut indivisibiles formae est ratio non suscipiendi magis & minus, sic indivisibiles formae secundum gradus est ratio suscipiendi magis & minus, sed indivisibiles formae attenditur quo ad eius essentiam, ergo & diuisibilitas.

25 Tertio sic, omnis vera alteratio terminatur ad formam quae est in tertia specie qualitatis, vt patet s. Phys. Sed vera alteratio est inter magis & minus in eadem specie, vt patet in vj. eiusdem, ergo alteratio quae est secundum magis & minus est ad veram formam de tertia specie qualitatis. Hoc autem non potest esse nisi gradus intensiois & remissionis attenderentur secundum ipsam essentiam formae vel qualitatis, ergo in eis est talis varia- tas graduum quo ad essentiam formae.

26 Quarto, quia in differentibus specie perfectius & minus perfectum attenditur secundum ipsammet essentiam formarum, ergo similiter perfectius & minus perfectum in eadem specie attenduntur secundum ipsammet essentiam formae.

26 Circa quod aduertendum est quod cum omnis perfectio, prout nunc loquimur sit aliqua forma, impossibile est quod magis & minus quae dicitur gradus perfectionis sint nisi gradus for- mae secundum illud secundum quod ipsa est perfectior, & haec est essentia sua & nihil aliud, vnde sicut aliquis est formaliter albus per essentiam albedinis sibi formaliter inherentem, sic est album perfectius vel minus perfectum per albedinem essentiali- ter perfectiorem vel minus perfectam, & hoc ipsum nomē so- nat cum dicitur magis albus vel minus albus quod magis & mi-

nus insunt secundum albedinem.

27 AD PRIMVM argumentum principale dicendum quod forma dicitur inuariabilis, quia non est subiectum varia- tionis, sed tantum secundum eam tanquam secundum termi- num attenditur variatio in subiecto, & hoc sufficit ad hoc vt possit augeri, modo quo nunc loquimur de augmento.

28 Ad secundum dicendum quod argumentum illud attendit- tur secundum gradus in essentia qui non variant speciem, nisi essentielles gradus in quos forma secundum se pluries est diuisa, sicut forma generis secundum se pluries est diuisa in formas spe- cificas habentes inter se gradus. Tales autem gradus non sunt illi secundum quos attenditur intensio & remissio formae speci- ficae, quia in eos forma specifica non est secundum se diuisa, sed tantum diuisibilis: vel fortè etiam illi gradus possunt in eadem forma reperiri: vt quidam putant, quod tamen alij negant, quid autem verius sit infra patebit.

QVAESTIO SEXTA.

Vtrum essentia formae sit causa suscipien- di magis & minus.

Thom. 2. q. 52. art. 1.

AD secundum sic proceditur. Et arguitur quod causa suscipiendi magis & minus sit latitudo formae secundum suam essentiam, quia illud quo postea ponitur magis & minus (etiam omnibus aliis circumscriptis) & quo remoto remouetur magis & minus (quibuscumque aliis positis) videtur esse praeci- sa causa suscipiendi magis & minus, sed postea latitudo for- mae secundum suam essentiam statim ponitur magis & minus (quibuscumque aliis circumscriptis) quia latitudo non est in vno gradu: & ea remota remouetur magis & minus (quibuscum- que aliis positis) quia in indivisibili non est gradus, ergo latitu- do formae est causa quod ipsa suscipiat magis.

2 IN CONTRARIUM arguitur quod diuersitas sub- iectorū, & separabilitas à subiecto sint causa suscipiendi ma- gis & minus, quia omnis variatio accidentis debet accipi in cō- paratione ad subiectum, (quia accidentis esse est in esse), sed va- riatio accidentis respectu subiecti non est nisi altero dictionum modorum, videlicet quia respicit diuersa subiecta, vel quia po- test inesse, & non inesse, ergo &c.

3 RESPONSI O. Circa questionem istam videnda sunt duo. Primum est quae sit causa suscipiendi magis minus. Secun- dum est quibus formis conueniat, & quibus non. Quantum ad primum sciendum est quod cum causa sit ad cuius esse sequitur aliud, causa & effectus semper differunt realiter tanquā diuer- se essentiae siue naturae, siue totaliter sicut causa extrinseca, scilicet finis & agens, vel partialiter sicut causa intrinseca, vide- licet materia & forma quae differunt partialiter à cōposito cuius sunt causa intrinseca, quia cōpositum includit aliud diuer- sum realiter à qualibet suarū partium diuisum accepta, includit enim vtramque partem quarū qualibet est realiter diuersa ab altera, quo supposito statim patet quod causa suscipiendi magis & minus non est latitudo formae, quia illa quae sunt penitus idē realiter accepta, tam secundum actum quam secundum poten- tiam vnum non est causa alterius, sed latitudo graduū in essen- tia & suscipere magis & minus sunt penitus idem realiter acce- pta tam secundum potentiam quam secundum actum, quia nihil aliud est essentialiter & formaliter albedinem vel quancunque qualitatem posse suscipere vel actu suscipere magis & minus quam posse habere vel actu habere latitudinem graduū, ergo vnum non est causa alterius.

4 Item si vnum esset causa alterius aut esset efficiens, aut fi- nalis, aut esset materialis, aut formalis. Non est efficiens, nec fi- nalis vt de se patet: nec materialis quia latitudo formae non est materia nec in qua nec ex qua, sint magis & minus in essentia formae quae non habet materiam ex qua sit, nec materiam in qua sit, nisi suum subiectum: nec est causa formalis, quia for- mae non est forma, ergo latitudo formae nullo modo est causa suscipiendi magis & minus, imo vt dictum fuit, vnum est idi- plum quod aliud realiter tam secundum potentiam quam se- cundum actum.

5 Quae est ergo causa quod aliqua forma suscipiat magis & minus, dicendum est quod cum magis & minus sint ipsam quod essentia formae in alio & alio gradu perfectionis essentialis, sicut ipse formae non est quare causam formalem, nec materia- lem ex qua sit, sed solum in qua sit, & cum hoc agens & finis, sic nec ipse magis & minus. De causa finali autem nihil ad pro- positum, quia nullus de eis intendit quareere hic.

Restat

6 Restat ergo solum inquirere de subiecto, & efficiente de quibus dicendum est quod agens formam producat & subiectum eam recipiens se habet diuersimode in agendo & recipiendo sunt causa recipiendi magis & minus, quod probatur sic. Sicut se habent agens & subiectum vniuersimodè se habentia ad causan- dum vniuersimodè in forma producta, ita se habent agens & subiectum diuersimodè se habentia ad causandum diuersimodè in agendo & patiēdo causatur vniuersimodè in forma producta, (idem enim manens idem & respectu eiusdem na- tum est facere idem, vt habetur 2. de generatione) ergo ex hoc quod agens & patiens se habent diuersimodè in agendo & patiēdo, causatur diuersimodè in forma producta, magis autē & minus dicunt diuersimodè in forma, ergo &c.

7 Diuersitas autem inter agens & subiectum actionis, & per consequens diuersitas secundum magis & minus potest contin- gere tripliciter, vno modo ex sola variatione subiecti, sicut aer intensus illuminatur à sole quam aqua. Secundo ex sola varia- tione agentis sicut idem aer, & eodem modo dispositus inten- sus illuminatur à sole quam à luna. Tertio modo ex variatione vtriusque, sicut aer intensus illuminatur à sole, quam aqua à lu- na: verumtamen quia nihil sit nisi quod possibile est fieri, quā- uis diuersa habitu agētis ad patiens sit causa latitudinis for- mae & suscipiendi magis & minus, necesse est tamen quod ex parte formae sit possibilis ad praedictā latitudinem, & diuersita- tem graduum secundum magis & minus, & sic patet primum.

8 Quantum ad secundum, scilicet quibus formis conueniunt gradus secundum magis & minus, dicendum est quod non conue- niunt formis substantialibus, sed tantum accidentalibus: non quantitatibus, sed qualitatibus, non omnibus, sed illis quae con- cernunt diuersam habitudinē subiectorum & agentium. Quod suscipere magis & minus nō conuenit formis substantialibus patet, quia ad omnem formam quae habet latitudinem graduum secundum magis & minus potest esse motus secundum se: sed ad formam substantialem non potest esse motus secundum se: ergo nulla forma substantialis habet latitudinem graduum se- cundum magis & minus. Maior patet, quia sicut motus succes- siuus dicitur à mutatione subita in hoc quod motus latitudinē partium importat, mutatio autem subita nequaquam, sic forma quae per motum acquiritur immediatè habet necessariō lati- tudinem graduum, forma autē ad quam non est per se & immē- diatè motus, sed subita mutatio, nullam talem latitudinem ha- bet sicut nec mutatio. Minor patet ex s. Phys. vbi dicitur quod ad substantiam non est motus. Et confirmatur, quia ipsamet for- ma quae per motum acquiritur si non intendatur secundum to- tum decursum motus, sed solum secundum gradum illum secun- dum quem sit actu mutari esse consistit in indivisibili, & mul- to fortius est hoc verum de forma substantiali, quae nullo mo- do est terminus intrinsecus motus vel alterationis, sed solum extrinsecus propter mutationem generationis concomitantem alterationem praecedentem.

9 De quantitatibus quod non suscipiant magis & minus patet sic, gradus secundum magis & minus dicunt perfectionem ma- iorem vel minorem in essentia formae, sicut prius patuit, sed to- ta perfectio quantitas est secundum maiorem vel minorem ex- tensionem cum quantitas sit essentialiter extensio, ergo magis & minus secundum intensioem nō conueniunt quantitati, sed solum maius & minus secundum extensionem. Idem patet de quibusdam qualitatibus potissimè quarum species, vt triangulus, quadrangulus & huiusmodi, quia illae formae quarum formalis & completa ratio consistit in indivisibili non suscipiunt ma- gis & minus, quia ista requirunt latitudinem graduum quae nō potest esse indivisibili, sed praedictae qualitates sunt huiusmo- di, determinantur enim modo numeri, cuius formalis ratio cō- pletur per indivisibile, & quocumque addito vel subtracto mu- tatur species: ergo tales qualitates non possunt suscipere ma- gis & minus. Ceterae autem qualitates quarum formalis ratio non completur per indivisibile, & quarum agentia & subiecta receptiua possunt se habere diuersimodè, suscipiunt magis & minus. Reliqua autem praedicaemta cum non sint nisi puri respectus, vel denominationes respectiuae non suscipiunt ma- gis & minus, nisi ratione alicuius absoluti.

10 AD RATIONES vtriusque partis respondendum est. Cum enim primo dicitur quod illud quo postea ponitur magis & minus, & quo remoto remouetur, est causa susci- piendi magis & minus, verum est si sit ab eo realiter differens, quia causam & effectum oportet differre realiter: latitudo au- tem formae & magis & minus non differunt realiter, imò sunt penitus idem tam secundum potentiam quam secundum actum, vt prius dictum fuit.

11 Ad rationem alterius partis dicendum est quod licet omnis variatio accidentis sit in subiecto, quia accidentis non habet esse

nisi in subiecto, tamen variatio eius secundum magis & minus attenditur secundum ipsammet essentiam formae. Causa au- tem huiusmodi est varia habitudo agentis ad subiectum, nec separabilitas formae, aut concernere diuersa subiecta est per se causa suscipiendi magis & minus, quia angulus rectus con- cernit diuersa subiecta & est accidentis separabilis, & tamen non recipit magis & minus, nec omnis variatio formae est penes in- herere diuersis subiectis, nec penes posse inherere vel non in- herere, sed penes hoc quod est posse inueniri in diuersis gra- dibus perfectionis.

QVAESTIO SEPTIMA.

Vtrum eadem forma numero possit esse intensa & remissa.

Thom. 1. 2. q. 52. artic. 1. & 2. q. 14. artic. 4. & 5.

AD secundum sic proceditur. Et arguitur quod eadem forma numero non possit esse intensa & remissa, quia sicut se habet vbi ad motum loca- lem, sic se habet forma ad motum alterationis vel intensiois: Sed in toto motu locali non est idem vbi sed semper aliud & aliud: ergo in motu intensiois non est eadem forma, sed semper alia & alia.

2 Item in motu intensiois forma quae prius erat remissa si maneret eadem in motu & in eius termino, aut maneret ead- em in propria forma, aut non. Si maneret eadem in propria forma, ergo maneret remissa sicut erat prius quod est contra sensum, & etiam contra rationem, quia nulla facta esset inten- sio per motum intensiois, vel si facta esset intensio, tunc ead- em forma maneret remissa & esset facta intensa quod est im- possibile, quia tunc simul esset intensa & remissa. Relinquitur ergo quod non manet in propria forma, sed forma quae non est in propria forma non manet eadem forma, quia sua entitas & identitas est sua propria formalitas, ergo &c.

3 Item de his quae pertinent per se ad transmutationem ex parte transmutati solum subiectum est illud quod manet idem in tota sua transmutatione, vt patet ex primo Physicorum, si ergo in motu intensiois & remissionis, manet eadem forma intensa & remissa, sequitur quod ipsa sit subiectum talis motus & non terminus à quo vel ad quem, quod non est verum.

4 Item agens intendens formam, aut imprimat aliquid diuer- sum à praecedente aut non: Si non, ergo nulla variatio est in intensioe quod est contra sensum. Si sic, ergo forma intensa quam imprimat diuersa à praecedente remissa: ergo non est eadem intensa & remissa.

5 Item motus impossibiles habent terminos impossi- biles: sed motus intensiois & remissionis sunt impossibili- biles, ergo forma remissa & forma intensa quae sunt termini praedictorum motuum sunt impossibiles, & per consequens non possunt esse eadem forma.

6 IN CONTRARIUM arguitur, quia si in- tensum & remissum sunt formae realiter differentes tot erunt formae realiter differentes in alteratione quot erunt differen- tiae ibi secundum magis & minus: sed ille sunt infinitae, ergo essent infinitae formae quod est impossibile. Maior patet, quia magis & minus se habent sicut intensum & remissum. Pro- batio minoris, quia tot sunt differentiae secundum magis & minus quot nunc possunt accipi in toto tempore alteratio- nis, quia non est dare duo nunc in quibus mobile sit inten- sum aequè, alioquin non moueretur, sed quiesceret consimili- ter se habens nunc vt prius, sed tempore quodlibet possunt accipi infinita nunc, ergo &c.

7 Item si per motum intensiois forma remissa abicitur, aut ergo abicitur in tempore aut nunc: Si in tempore, ergo in rem- pore illo praecedens forma remansit cum eo quod acquisitum est per alterationem, & per consequens cedit in essentiam eand- em, quia duae formae solo numero differentes non possunt si- mul esse in eodem subiecto. Sic dicitur quod in instanti, eadem ratione forma sequens erit acquisita in instanti, & sic nulla talis alteratio erit continua quod est inconueniens.

8 Item frigidum remittens calidum, aut nihil, aut aliquid imprimat. Si aliquid, aut calorem, aut frigus, non calorem, quia frigidum non est calefacere per se, nec immitte frigus, quia calor ibi remanet, sicut patet ad sensum: Calor au- tem & frigus cum sint contraria, non possunt simul esse: Re- linquitur ergo quod nihil immitrat, & sic nihil est ibi de no- uo, quod non esset prius, est ergo eadem forma penitus in- tensa prius, postea remissa.

9 RESPONSI O. Circa questionem istam videnda sunt tria. Primum est quod principaliter quaeritur, videlicet vtrum forma intensa & remissa sit vna forma secundum numerum an plures. Secundum est si sit vna, vtrum sit vna uitate indivisibi-

litas, an continuitatis. Tertium est si fit vna vnitate continuitatis & non indiuisibilitatis, (Cum omne continuum habeat partes) vtrum illa partes sint signabiles an non.

10 **Q V A N T V M** ad primum dicendum est quod supponendo alterationem per quam forma intenditur esse verum motum continuum necesse est formam intentam & remissam vnam esse numero, quod patet tripliciter. Primum sic vnus motus secundum numerum necesse est esse vnum terminum secundum numerum, sed alteratio continua per quam forma intenditur est vnus motus secundum numerum quia vera vnitas motus est eius continuitas, ergo forma quae est terminus eius est vna secundum numerum, minor de se patet, sed maior probatur, primum per Aristotelem quinto physicorum qui hoc dicit expressè. Secundò quia vnus motus secundum numerum est solum vnum actu mutatum esse secundum numerum, sed secundum plures formas numero totaliter differentes non potest vni esse numero mutatum esse in actu, sed sunt necessariò plura, ergo vnus motus secundum numerum non potest terminari ad plures formas secundum numerum, sed solum ad vnam. Tunc sic terminus motus non acquiritur totus simul, & subito, sed successiuè. Alioquin motus qui nihil aliud est quam termini acquisitio non esset continuus & successiuus quod vt manifestum est, est impossibile, sed in illa successione est intentum & remissum secundum illam formam quae acquiritur quae est vna numero vt probatum est, ergo eadem forma secundum numerum est intentam & remissam, quod autem in illa successione sit intentam & remissam patet: quia mobile quod se habet similiter nunc vt prius, non mouetur, sed potius quiescit, sed sit in tota successione motus per quem forma intenditur forma non variatur secundum intentum & remissum, sed est in eodem gradu tunc subiectum talis formae sic se habet secundum illam similiter nunc vt prius, ergo non mouetur sed quiescit, & sic habens motum non mouetur quod est impossibile, quare &c.

11 Secundò sic, equè necessariam habitudinem habet motus alterationis successiuè ad formam fluentem sicut ad mobile & ad tempus, sed vnitas numeralis motus requirit necessariò vnitate mobilis numeralis & vnitate numeralis temporis, ergo & formae fluentis, sed in forma fluente sunt necessariò gradus secundum intentum & remissum ergo &c.

12 Tertiò sic, quia si latitudo intentam & remissam non est in aliqua forma secundum numerum cum nulla latitudo sit in ea nisi forte secundum extensionem de qua nihil ad propositum. Tunc quilibet alteratio esset acceptio vnus formae indiuisibilis, sed talis acceptio est subita mutatio, & non motus successiuus, ergo supposito quod alteratio sit motus continuus, necesse est quod forma illa acquisita per motum illum, vna numero existens habeat latitudinem intentam & remissam, quod est primum & principale propositum.

13 **Q V A N T V M** ad secundum dicendum est quod talis forma non est vna indiuisibilitate, sed continuitate, quod patet primum quia terminus motus acquiritur successiuè vt probatum est. Sed indiuisibile non potest acquiri successiuè sed necessariò acquiritur totum simul cum non habeat partem & partem, ergo forma quae est terminus motus est vna vnitate continuitatis & non indiuisibilitatis.

14 Secundò sic, motus ad formam est fluxus formae, vel forma fluens: Et ideo idem iudicium videtur esse de vnitate motus, & de vnitate formae, sed motus est vnus vnitate continuitatis suarum partium, & non vnitate indiuisibilitatis, ergo forma quae acquiritur per motum non est vna vnitate indiuisibilitatis sed continuitatis.

15 Tertiò per idem per Aristotelem. 6. Physic. vbi dicit quod in motu omnia sunt indiuisibilia, mobile, tempus, & terminus. Qualiter autem qualitas quae secundum se non est quantitas, nec diuisibilis possit habere continuitatem & diuisibilitatem dicitur postea.

16 **Q V A N T V M** ad tertium videlicet vtrum partes secundum quas attenditur continuitas & diuisibilitas formae sint signabiles vel non, proceditur sic. Primum ponitur opinio aliorum, & postea illud quod videtur verius de questione. Quantum ad primum dicunt quidam quod forma intentam differat à remissa precedente, sicut habens ipsam & plus, non secundum partes signabiles, ita quod vna possit signatè distingui ab alia, sed sicut totum perfectionem coprehendens aliqua non distincta in eo secundum partes signabiles. Et de hoc ponuntur duo exempla.

17 Primum est de conuersione alimenti in nutrimentum, vbi materia adueniens non potest signatè distingui à precedente. Et similiter quando pellis efficitur maior per extensionem, maioritas adueniens non potest distingui à precedente, & idè si fiat per rarefactionem, quia corpus rarefactum fit maius & maioritas adueniens non potest distingui à quantitate precedente.

Simili modo dicunt quod forma efficitur intensior per hoc quod toto primo accepto remanente illo quod superuenit cadit in vnitatem cum eo, nec distinguitur aliquo modo sicut differat partes signabiles.

18 Hæc est opinio cum tota sua declaratione. In hac autem opinione implicatur multa inconuenientia. Primum est, quia contradicit illi opinioni sancti Thomae quam fingit se defendere. Hæc enim opinio dicit argumentum sine intentionem formae fieri per additionem alicuius de nouo adueniens, quemadmodum sit mutatio per additionem materiae alimenti ad materiam nutrimenti, vt clarè patet ex dictis eorum. Opinio autem doctoris quam tenentes prædictam opinionem dicunt se sequi est patenter contraria.

19 Secundum est, quia ille modus quem ponunt esse secundum se falsus. Quod patet sic, quia realis additio est realiter diuersiorum. Idem enim non additur sibi ipsi, nisi forte secundum rationem, sed qualitati præexistenti non potest aduenire noua qualitas realiter diuersa à prima qualitate: ergo non potest esse additio qualitatis ad qualitatem. Probatio minoris. Si præcedenti qualitati possit aduenire noua qualitas realiter à precedente diuersa, hanc diuersitatem haberet vel ante suam additionem, vel in sua additione, vel post suam additionem, non ante suam additionem, quia quod non est à nullo est diuersum, idem enim & diuersum sunt differentie entis, sed secunda qualitas ante suam additionem non est. Cum enim qualitas non sit nisi in subiecto, nec transeat de subiecto in subiectum, impossibile est qualitatem præexistere suae vnioni ad subiectum in quo habet aliquando esse, nec hanc diuersitatem potest habere in sua additione, vel post, quia tunc est in eodem subiecto cum qualitate tunc præcedente, diuersa autem accidentia eiusdem speciei non possunt simul esse in eodem subiecto, vt patet ex 7. meta. ergo &c.

20 Secundò sic, quia si qualitas adderet qualitati, aut hoc esset per modum informationis ita quod prima informaretur per aliam vel e conuerso quod non est intelligibile, cum vtraque sit forma vnus rationis cum alia. Et inter tales non habet locum informatio, aut per modum associationis, quod similiter esse non potest, quia tunc homo simul haberet plures qualitates, nec esset augmentum qualitatis, sed multiplicatio, aut per modum transitus quod non potest esse secundum naturam, quia nullus actus, nec in actu quantum ad actum suum transit naturaliter in alterum, nisi corruptione sui, vbi gratia. Dicimus quod aer trãsit in ignem per generationem, & alimētum in nutrimentum per nutritionem: Et vtrobique corrumpitur quicquid actualitatis est in eo quod dicitur transire. Cum ergo omnis forma sit aliqua actualitas, impossibile est quod transeat in quodcumque nisi per sui corruptionem, & sic non remanebit eadè numero quae prius erat. Et causa est, quia actus distinguitur & separat. Et ideo impossibile est quod actus adueniat actui si maneat quin sit res distincta & signabilis aliquo modo. Nō sic autè est de pura potentia qualis est materia, quia pura potentia de se non distinguitur nisi à nihilo & ab actu, quia cum sit ens qualecumque distinguitur à nihilo quod nullo modo est ens: & cum sit pura potentia distinguitur ab actu, sed materia de se non distinguitur à materia, cum vtraque sit pura potentia & neutrum sit actus nec nihil, imò cum tota actualis entitas materiae sit sua forma, tota actualis vnitas vel diuersitas materiae cum materia est à forma ab eodem enim est entitas, vnitas & diuersitas. In fundamentò enim materiae quod est materia nihil est distinctum quantum est de se secundum commentatorem, propter quod alimentum adueniens materiae nutriti sub eadem forma penitus efficitur vnum cum ea, quia nec de se prius distinguebatur, sed per formam vel formas quas prius habebant: forma autem quælibet de se distinguitur ab alia.

21 Et ideo nullo modo potest cedere in vnum penitus cū alioquin corrumpatur, vel si remaneat quin sit aliquo modo distincta & signabilis, propter quod nullum est simile quod isti adducunt de materia alimenti adueniente materiae nutriti & de forma.

22 Secundum etiam simile quod adducit de extensione pellis nihil penitus valet, quia quoad partes pellis extenditur quantitas quantitati non additur, quia vel præexistens adderetur, vel alia quae de nouo fieret, non præexistens, quia nulla apparet præexistere quae ab extendente accipiatur & præexistenti addatur, nec aliqua de nouo fit, quia omnis actio ad quemcumque formam veram, & naturalem, aut est alteratio vel habet alterationem præuiam. Hic autem non apparet aliqua talis alteratio præuia: ergo in extensione pellis maior quantitas apparet quam prius, non propter aliquam quantitatem additam ad præexistentem remanentem, sed propter alteram vel vtramque duarum causarum, vna est quod pellis extenditur per talem modum quo cera extenditur quod fit quado aliqua partes quae prius sibi iungebatur secundum latitudinem per compressionem cere iunguntur sibi secundum longum, & eodem modo partes pellis quae ante extensionem iunguntur sibi

sibi aliquo modo secundum grossiciem per extensionem iunguntur sibi secundum longitudinem. Cuius signum est, quia pellis si extendatur, efficitur subtilior & minus spissa. Alia causa est, & potior quod pellis est corpus prorsum & molle, & per extensionem pori dilatantur secundum illam dimensionem secundum quam pellis trahitur, & secundum aliam stringuntur. Verbi gratia, si pellis trahatur secundum longum, pori qui forte prius erant rotundi efficiuntur figuræ oblongæ, & partes pellis secundum latitudinem iunguntur sibi propinquius quam prius, & ob hoc pellis efficitur maior secundum longitudinem, & strictior secundum latitudinem, aliud autem exemplum de extensione per rarefactionem perit principium. Idè enim dubium est de identitate caloris intentam & remissam, & de modo identitatis, sicut de identitate maioris & minoris quantitatis sequentis ad motum rarefactionis quae est vera alteratio, vt habetur 4. Physic. Et ideo vtrumque est æquè dubium, nec est verum quod ab illis opponitur.

23 Dicendum est ergo ad articulum illum quod si partes signabiles vocentur solum partes continui, quae simul accipi possunt, sic forma intentam & remissa non sunt partes signabiles in aliqua vna forma, quia in eodem subiecto & secundum eandem partem non est possibile eandem formam secundum speciem simul esse intentam & remissam, sed hoc modo partes signabiles nimis strictè accipiuntur. Si verò partes signabiles vocentur omnes illae partes quae in suo toto habent realem differentiam, ratione cuius verè possit dici quod vna non est altera, & quomodo sint partes vnus numero, sic forma intentam & remissa sunt partes signabiles vnus formae quae in toto motu est vna continuitate, & si non simulatè alium partium.

24 Circa quod aduertendum quod qualitas quae secundum se nō est quantitas nec diuisibilis potest habere continuitatem & diuisibilitatem dupliciter. vno modo, quia extenditur quantitate & continuitate subiecti sui, sicut calor ignis extenditur secundum quantitatem ignis, & albedo vnus secundum quantitatem vnus, & quia quælibet pars ignis est calida, & quælibet pars vnus est alba, & in quilibet parte subiecti est alia, & alia pars quæ litatis, puta caloris vel albedinis quae constituant vnum calorem & vnam albedinem vnitate continuitatis, sicut partes subiecti constituant vnus subiectum continuum. Et illud solum habet locum in qualitatibus quae habent corpus quantum pro subiecto.

25 Alio modo potest aliqua qualitas habere continuitatem & diuisibilitatem nō à subiecto, nec secundum partes subiecti, sed secundum motum & partes motus, cuius est terminus, & per quod habet fieri in subiecto & acquiri, quia cum quilibet motus habeat partes, quarum quælibet est motus, necesse est quod sicut duorum motuum prædicte diuersorum sunt termini prædicte & simpliciter diuersi, sic omnium partium motus quarum quælibet est quidam motus distinctus partialiter ab alio, sicut diuersi termini partialiter distincti constituentes sua continent vnum totalem terminum secundum quem fit motus, & hæc continuitas differat à prima, quia partes primae continentur sunt simul permanentes sicut quantitas subiecti est permanens. Sed partes secundae continentur non sunt permanentes, nec sunt simul durationes, sicut nec partes motus, propter quod sicut vna parte motus superueniente alia definit esse, sic est etiam in partibus formae quae intenditur quod vna abiicit aliam ab eodem subiecto. Et quomodo rationes quae adductæ sunt in arguendo ad questionem satis efficaciter hoc probat, tamè possunt alia adhuc adduci ad probandum idem.

26 Prima talis est, in omni motu terminus à quo abiicitur & terminus ad quem acquiritur, sed in motu intentionis terminus à quo est forma remissa, terminus verò ad quem est forma intentam, ergo in tali motu forma remissa abiicitur, & forma intentam acquiritur, & sic est alia & alia forma.

27 Ad hoc respondēt quidam quod in motu intentionis terminus à quo non est forma quantum ad id, quod est, quia sic manet, sed quantum ad priuationem perfectionis quae est in forma intentam, & sic non manet.

28 Sed istud nō valet, quia sicut patet ex 1. Physic. ad transmutationem non pertinent per se & intrinsecè, nisi subiectum & terminus à quo & terminus ad quem, sed ad motum intentionis requiritur per se forma remissa quantum ad essentiam formae, quia motus intentionis non potest esse in non habente formam, ergo cum ipsa non sit subiectum, nec terminus ad quem relinquatur quod ipsa secundum id quod est essentialiter sit terminus à quo qui abiicitur.

29 Item priuatio quae dicitur esse terminus à quo aut habet pro immediato subiecto formam remissam aut subiectum formam. Non subiectum formae, quia tunc subiectum formae possit habere priuationem illam sine forma, & per consequens possit sine ea moueri motu intentionis quod est falsum, si forma est eius subiectum, sequitur quod ipsa sit subiectum perfectionis oppositæ, quia idem est subiectum priuationis & habitus, & sic illa perfectio non esset idem cum forma, quia idem non est

subiectum sui ipsius quod est falsum & contra eos: ergo & idem, ex quo sequitur, videlicet quod forma secundum id quod est non sit terminus à quo, sed priuatio perfectionis quae est in forma intentam.

30 Item idè est terminus ad quem remissionis qui est terminus à quo intentionis, quia isti motus se habet ex opposito sed terminus ad quem remissionis non est sola priuatio, sed forma positua. Minor probatur: quia actio illa est positua, & ad positionem terminum, quae est à principio positua agente ex necessitate naturæ, sed actio per quam frigus aquae remittitur per calorem ignis est à principio positua, scilicet à calore agente ex necessitate naturæ: ergo est positua, & ad terminum positionem, quod de se natum est agere, nec potest actionem suspendere, eo quod agit de necessitate naturæ si aliquid agit, agit posituum & non priuatum, nisi quatenus ad positionem sequeretur aliquid priuatum. Semper enim principium actionis per se & eius terminus sibi inuicem correspondent. Secus esset si in potestate sua esset subtrahere suam actionem. Si enim in potestate solis esset subtrahere suam influentiam, tunc huiusmodi non quidè actionis, sed subtractionis terminus esset priuatio (scilicet tenebra) sed nullius agentis ex necessitate naturæ potest esse terminus priuatus, nisi totaliter impediatur eius actio. Et tunc nec est ibi dare terminum nec actionem. In motu autem remissionis frigiditatis aquae per calorem ignis nō potest dici quod actio caloris totaliter impediatur. Alioquin non esset remissio frigiditatis aquae: quare, &c.

31 Secunda ratio est talis, agens incensens aut imprimi aliquid diuersum à præcedente, aut non: si nō, ergo nulla variatio est in intentione quae contra sensum. Si sic, ergo forma intentam quam imprimi est diuersa à precedente remissa, & ex hoc ulterius, sequitur & illa remissa corrumpitur, quia duræ formae eiusdem speciei non sunt simul in eodem subiecto.

32 Ad hoc dicunt illi quod imprimere aliquid diuersum à præcedente potest esse dupliciter, vno modo, quia facit formam omnino distinctam. Et hoc modo intendens non imprimi aliquid diuersum à præcedente. Alio modo, quia facit præcedens perfectius, & sic facit diuersum à præcedente modo quo idè magis perfectum distat à seipso minus perfectio. Si autem fiat vis in nomine impressionis possit dici quod non imprimi de nouo, sed impressum perficit: & sic agit.

33 Ista responsio in multis deficit, primum quia discordat à positione illorum ponunt enim quod sicut materia alimenti aduenit materiam nutriti, sic per actionem intendens aduenit aliquid priori formae, & conlat quod materia alimenti antequam adueniat nutritio: est totaliter alia à materia nutriti. Et similiter oportet in intentione formae si fiat per illum modum quem illi ponunt, scilicet per additionem alicuius de nouo adueniens, quia noua actio & totaliter alia habet nouum terminum totaliter alium, sed actio intendens formam est noua & totaliter alia ab actione producentis formam, & quandoque cadit inter ipsas multum tempus mediū: ergo forma quae est terminus intentionis est totaliter alia à forma priore, quae fuit terminus productionis. Si ergo intendens formam aliquid imprimi, illud est totaliter diuersum à præcedente. Vnde multo melius tenuissent positionem suam, si dixissent quod illud impressum est totaliter diuersum, sed sit additione cedebat in idem cum priore, quamuis hoc dictum sit falsum, & impossibile secundum cursum naturæ, vt prius probatum fuit, quod autem secundò dicitur quod intendens formam nihil imprimi, sed impressum perficit & sic agit, expressius contradicit positioni eorum quam primum, quia isti expressè dicunt quod per intentionem aliquid superuenit priori formae, & modo dicunt quod nihil, aliquid autem & nihil expressè contradicunt.

34 Item si nihil imprimi sed perficit & sic agit, ergo perficit per nihil, & agit nihil agendo, quae omnia sunt absurda & impossibilia.

35 Item perfectio formae est aliquid posituum, aut ergo est idem cum forma quantum ad essentiam formae, aut aliud. Non aliud tam secundum istos quam secundum veritatem: ergo idem est: ergo quod causat nouam perfectionem causat nouam formam quantum ad essentiam formae, primum fit per intentionem, ergo & secundum.

36 Tertia ratio talis est, essentia essentialiter variata non est eadem essentia, sed forma intentam & remissa dicunt essentiam formae essentialiter variatam: ergo forma intentam & remissa nō sunt eadem essentia. Maior patet, quia idè manens idem, vt sic non est variatum, propter quod essentia manens eadè essentia non variatur essentialiter: Et si variatur essentialiter, nō manet eadem essentia. Minor similiter probatur, quia cum perfectio formae sit ipsamet essentia formae variatio perfectionis formae est variatio essentiae formae & essentialis: quare, &c.

37 Ad hoc respondent qui prius & vt prius quod essentiam

forme variari etiam essentialiter potest esse dupliciter. Vno modo sic quod sunt plures forme totaliter diuersae, & hoc non facit quilibet essentialis variatio possibilis illa quae est secundum intentionem & remissionem. Alio modo quod sunt sic diuersae quod una continet aliquam perfectionem quam non continet alia remanente tamen utrobique eadem essentia, & sic est in proposito. 38 Illa autem euasio & omnes conformes friuolae sunt: & sicut in verbis sine re, quia quandoquaque aliqua sunt idem realiter adaequata & conuertibiliter a quocumque differunt vni & reliquis, sed in forma intensae, essentiae formae, & eius perfectio sunt idem realiter adaequata & conuertibiliter, quia non est aliud neque secundum totum neque secundum partem essentiae formae & eius perfectio, sed sunt penitus idem: ergo cum forma intensae differat secundum istos a remissa ratione maioris perfectionis, siue quantum ad perfectionem necesse est ut differat quantum ad essentiam. 39 TERTIUM est ergo quod forma intensae & remissa acquiratur per motum possunt esse partes vnius formae numero, & quae non est vna indiuisibilis, sed continuitate suarum partium quae non sunt similes, sed successiuae & vna superueniente alia definit esse & hoc modo signari possunt. 40 De charitate autem de qua principaliter quaesitio mota est dicendum est quod si deus augetur eam per verum motum continuu sicut etiam potest si vult, id dicendum est quod de qualitatibus corporalibus dictum est. Si vero deus augetur charitate per substantiam influentia sicut probabilis est dicere, necesse est charitatem remissam & intensam esse omnino distinctas secundum numerum, nec possunt esse numero quocumque modo vere vnitatis. Cuius ratio est quia sola continuitas motus est ratio vnitatis partium formae acquirere per motum. Cum ergo tollitur motus tollitur ratio vnitatis, & continuitatis partium formae quae secundum se non habet quantitatem, nec partialitatem. Hoc autem est in charitate quando per substantiam influentiam infunditur & augetur: quare &c. 41 Rationes principales quae adductae sunt ad probandum quod forma intensae & remissa non sunt eadem forma secundum numerum concedenda sunt pro quanto probant quod forma intensae & remissa mutuo se expellunt tanquam partes vnius continui successiuus sicut in corpore quodlibet exposuit, sed non probat quin tota forma cuius illae sunt partes sit vna numero continuitate. 42 Ad rationes in oppositum respondendum est: ad primam cum dicitur quod si intensum & remissum essent diuersae formae sequeretur quod in quolibet motu intentionis essent infinitae formae. Dicitur est quod sicut in quolibet motu sunt infinitae partes motus in potentia & vniuersaliter in quolibet continuo, sic in forma quae per motum successiuam & continuam acquiritur, sunt infinitae formae partiales quae in sua continuitate constitunt vnam totalem formam secundum quam tota successio motus acquiritur, tamen secundum nullam earum est actu mutuum esse, nisi secundum finale gradum ad quem terminatur motus, & hoc non est inconueniens imo necessarium quod in infinitae formae in potentia per modum partium continui sunt in qualibet forma quae per motum acquiritur. 43 Ad secundum dicendum est quod forma remissa quae ante motum erat in subiecto sub esse fixo abicitur in instanti, sequens tamen forma non introducit in instanti sed in tempore, sicut enim per motum localem contactus mobilis cum alio corpore secundum sui vltimum soluitur in instanti, quia erat secundum indiuisibilem, processum vero mobilis ad quemque locum est successiuus, quia omnis locus quantitatem habet, sic recessus subiecti ad formam remissam quae prius erat in subiecto sub esse fixo & indiuisibili in instanti, acquisitio vero formae sequentis per motum cum habeat latitudinem continuitatis, fit in tempore. 44 Ad tertium dicendum quod frigidum remittens calidum aliquid imprimit non per se solum, sed cum calido coagente, vel conferente calore pristino, sicut enim calidum & frigidum de nouo appropinquata eidem passiuo causant tepidum non alterum tantum, sed vtrumque, sic frigidum superueniens agenti & conferenti calorem circa idem subiectum agit vna cum ipso remittentem calorem, non quod seorsum vnum causet calorem & alium frigus, sed ambo tenentia locum vnius agentis agunt effectum vtrique proportionalem secundum modum suae virtutis.

QVAESTIO OCTAVA.

Vtrum charitas augetur per quemlibet actum meritorium.

Thom. 2. 2. q. 114. art. 3. ad 3. & 2. 2. q. 24. art. 6.

Quartum sic proceditur. Et arguitur quod charitas augetur per quemlibet actum, quia quod potest facere maius potest & minus, sed maius est mereri vitam aeternam quam augmentum charitatis. Cum ergo per quemlibet actum meritorium charitate homo mereatur vitam aeternam, videtur quod fortiori ratione mereatur augmentum charitatis.

Item aut primus actus aliquid operatur ad augmentum habitus aut non, si eadem ratione secundus & tertius, & quilibet alius, si non, eadem ratione nec secundus nec tertius, nec quilibet. igitur aut habitus nunquam augetur quod est manifeste falsum, aut augetur per quemlibet actum. 3 IN CONTRARIUM est, quia habitus habet augmentari & generari ex eisdem, patet ex secundo Ethicorum, sed charitas non generatur in nobis ex actibus nostris, sed est a solo deo eam influente, ergo per nullum actum nostrum potest augetur. 4 RESPONSIO. Videnda sunt tria, primum est qualiter se habent differenter actus nostri ad habitus infusos, & ad acquisitos in generatione & augmento eorum. secundum est quod quilibet actus conformis habitui acquisito generat ipsum vel generatur prius augmentat. Tertium est quomodo se habeat actus nostri ad augmentum charitatis. 5 QVANTVM ad primum sciendum est quod habitus acquisiti causantur ex actibus nostris. Infusi autem non, sed tantum a deo, propter quod actus nostri se habent ad habitus acquisitos aliquid esse dicitur, ad charitatem autem & ad habitus infusos non, sed tamen dicitur esse dicitur per modum meriti. Et hoc tam respectu infusionis, quam respectu augmenti dicitur esse eisdem sic acquisitio & eius augmentum. 6 QVANTVM ad secundum sciendum quod est alia difficultas de augmento habituum acquisitorum ex actibus quam de augmento aliarum qualitatum recipientium magis & minus. In omnibus enim est vno actu non quocumque, sed habent effectum postiuum, generatur habitus vel qualitas ex quolibet simili augmentatur, quod patet sic. Omne enim passiuum patitur ab agente recipit aliquam impressionem, quia non est intelligere passionem proprie dictam sine abiectione & receptione, nec in proprio dictam sine receptione, actus enim conformis habitui agit in potentiam quae nata est perfici per habitum vel obiectum mediante actu, vel illud quod est causa, actus ergo aliquid imprimit in potentiam. Nunc est ita quod quando impressio facta ab vno agente non absorbetur aut totaliter corrumpitur quousque appropinquat eidem passio conformis agens, illud secundum agens sua impressione augmetur prius impressum. Si vero impressio prioris agens absorbetur prius, tunc secundum agens de nouo facit suam impressionem per modum suae virtutis impressio ergo facta per primum actum aut manet vsque ad aduentum secundum, aut non. Si maneat illud augmetur per secundum, si non maneat, quare eodem modo de improfectione facta per secundum & sic de aliis, & sequitur si non maneat quod nunquam generabitur habitus. Si vero maneat iam generatus est habitus per talem actum & per quemlibet actum alium augmentatur. Cum enim habitus & quocumque qualitas sit forma simplex oportet quod vnicuique actu acquiratur quantum ad id quod est per essentiam: quod dico pro tanto quia quantum ad completam rationem habitus non est sic, habitus enim & dispositio licet sint vna res per essentiam differunt tamen in hoc, quia illud idem quod dicitur dispositio per modum imperfecti in instanti dicitur habitus per modum stabilis & perfecti, quia ergo vni solus actus non potest suam impressionem facere sub esse perfecto & stabili potissimum vbi praexistit contraria dispositio potentiae ideo quod generatur ex vnicuique actu potius dicitur dispositio quam habitus. 7 DE TERTIO sciendum quod non omnis actus ex charitate procedens meretur augmentum charitatis, sed solum illi qui sunt secundum proportionem charitatis informantis voluntatem, vel excellentiores, puta ex toto conatu voluntatis. Cuius ratio est, quia ille solus dignus est accipiendis qui bene vtitur iam acceptis, sed habens habitum iam intentum & remissum operans non vtitur debito modo suo habitu, quia actus non proportionatur intentioni habitus, ergo per tales actus non meretur augmentum charitatis sed solum per illos qui excellenter vel adaequantur ipsi habitui. 8 AD PRIMVM argumentum dicendum quod maius est mereri augmentum charitatis, quam vitam aeternam, quia per illum actum per quem meremur augmentum charitatis meremur vitam aeternam, & aliquid aliud scilicet charitatis augmentum & non econuerso. Non enim per omnem actum per quem meremur vitam aeternam meremur augmentum charitatis. 9 Ad secundum dicendum quod habitus acquisitus causatur ex vnicuique actu quantum ad essentiam habitus & per quemlibet actum sequentem augetur. De habitu autem infuso ut est charitas ad quem se habent actus nostri habitus meritorium non est sic, quia per illos actus solum meremur augmentum habitus qui sunt proportionati habitui vel excellentiores & causa dicta sunt. Argumentum in oppositum solum probat quod charitas non augetur ex actibus nostris esse dicitur quod conceditur.

QVAESTIO NONA.

QVAESTIO NONA.

Vtrum charitas possit augetur in infinitum.

Thom. 2. 2. q. 24. art. 7. de Alia. q. 1. 9. art. 3.



VINTO quaeritur, vtrum charitas possit augetur in infinitum. Et videtur quod sic, quia bonus saltem in via semper potest proficere, vt dicitur glosa. Philipp. 3. sed non est profectus sine augmento charitatis: ergo charitas saltem in via semper potest augetur. 2 Item si charitati repugnaret augetur etiam in infinitum, hoc esset ex parte agentis vel ex parte subiecti recipientis, vel ex limitatione ipsius charitatis, non ex parte agentis, quia deus qui charitatem infundit & auget est infinitae virtutis, & potest semper plus & plus infundere, nec ex parte capacitatis subiecti, quia in voluntate est duplex capacitas respectu charitatis, scilicet proxima & remota. Proxima est ex actibus nostris, quibus reddimus nos dignos augmento charitatis. Remota vero est nuda potentia voluntatis, ex parte prima capacitatis non est necessarium augmentum charitatis habere finem, quia quanto plus augetur charitas, tanto plus crescit talis capacitas. Actus enim qui sunt ex maiori charitate reddunt nos digniores augmento charitatis. Nec ex parte secundae, quia potentia passiva finita non repugnat perfici in infinitum successiuam, sic quod nunquam sit deuentum ad infinitum actum, neque respectu perfectionum diuersarum specierum, sicut quantitas est in potentia ad infinitas figuras successiuas, puta ad trigonum & tetragonum, & sic deinceps, neque respectu eiusdem formae dum modo forma non repugnet augetur in infinitum, quod autem non repugnet charitati talis infinitas patet, quia limitatio secundum speciem non repugnat infinitati graduum in eadem specie, quia limitatio secundum speciem ponit rem in gradu, a quo non potest se extendere ad perfectionem alterius speciei, sed non impedit quin infra speciem possit semper plus & plus intendi non ponendo terminum in eadem specie: ergo ex nulla parte repugnat charitati augetur in infinitum.

3 IN CONTRARIUM arguitur sic, charitas mereatur augetur, vt aucta mereatur perfici, sicut dicit Augustinus ad Bonifacium, sed illud quod potest in infinitum augetur non potest perfici, nisi fiat actu infinitum quod reputatur impossibile potissimum in quantitatibus: ergo charitas non potest in infinitum augetur. 4 RESPONSIO. Circa quaestionem istam est triplex modus dicendi. Primus est quod charitas & vniuersaliter omnis forma suscipiens magis & minus potest augetur in infinitum, sic tamen quod nunquam est deuenire ad infinitum actu. 5 Secundus modus est quod charitas specialiter (sed non omnis forma generaliter) potest habere tale augmentum. 6 Tertius est quod nec charitas nec aliqua qualitas potest augetur in infinitum, sed est deuenire ad supremum gradum perfectionis ultra quem nec charitas, nec alia forma reperiri potest. Ratio primi modi est, secunda ratio prius posita in arguendo ad quaestionem. Illa enim aequo probat de omni forma suscipiente magis & minus quod potest augetur in infinitum, saltem virtute diuina sicut de charitate, vt patet consideranti virtutem rationis. 7 Ratio secundi modi est, quia magis & minus sunt per accessum maiorem & minorem ad terminum, vbi ergo terminus distat in infinitum ab accedente, accessus poterit esse infinitus, & ratio accedendi infinita, sed terminus rationalis creaturae (scilicet deus) distat in infinitum a creatura, ergo accessus potest esse infinitus, & ratio accedendi infinita, charitas autem est ratio accedendi ad deum: quare &c. Confirmatur haec ratio per exemplum. Si enim locus sursum distaret in infinitum quocumque motu dato posset dari maior. Similiter est in proposito vt videtur. Item in numeris est processus in infinitum propter infinitum recessum ab vnitate, ergo in charitate est processus in infinitum propter accessum in infinitum ad deum. 8 Ratio tertij modi est multiplex, vna est, quia omnis natura quae est deducibilis de paruo ad magnum, si non habet terminum in maximo non habet terminum in minimo (vt patet in magnitudine molis, in qua sicut est possibile processus in infinitum augmentando quantum est ex parte quantitatis, nec est dare terminum in maximo, sic est possibilis processus in infinitum diminuendo, quantum est ex parte quantitatis, nec est dare terminum in minimo), sed in omni forma recipiente magis & minus est dare terminum in minimo ex ipsa natura formae, nec est ex illa parte possibilis processus in infinitum, ergo in omni tali forma est dare terminum in maximo, nec est possibilis processus in infinitum. Maior probata est, minor declaratur, quia si per motum diminutionis & remissionis non esset deuenire ad infinitum gradum, in quo forma posset saluari, sed semper esset

inuenire imperfectiorem gradum, tunc actio calidi remittentis frigidum posset procedere in infinitum, hoc autem esset inconueniens, quia calidum posset sic in infinitum agere, & nunquam introduceret calorem semper remanente frigiditate in subiecto. 9 Secundum, quia 8. Physic. vult Philosophus quod nullus motus alterationis potest esse infinitus, sed motus intentionis & remissionis est motus alterationis: ergo nullus talis motus potest tendere in infinitum. Tertio patet sic, idem inter terminos signatos & finitè distantes impossibile est motus procedere in infinitum, sed albedo & nigredo, vel calor & frigus accepta secundum aliquem gradum signatum sunt termini finitè distantes, ergo impossibile est quod inter illos terminos aliquis motus possit procedere in infinitum. Possit autem forma posset remitti in infinitum, ergo illud est impossibile, quare & ipsum augetur in infinitum est impossibile. 10 Item natura generis magis requirit pluralitatem graduum specificorum quam natura formae specificae requirit pluralitatem graduum intensiois & remissionis quod patet ex hoc, quia nulla natura generis est sine pluralitate specierum actu ente vel possibilium: tamen autem forma posset remitti in infinitum, ergo illud est impossibile, quare & ipsum augetur in infinitum est impossibile. 11 Item natura generis magis requirit pluralitatem graduum specificorum quam natura formae specificae requirit pluralitatem graduum intensiois & remissionis quod patet ex hoc, quia nulla natura generis est sine pluralitate specierum actu ente vel possibilium: tamen autem forma posset remitti in infinitum, ergo illud est impossibile, quare & ipsum augetur in infinitum est impossibile. 12 Ad primum argumentum dicendum quod bonus in via semper potest proficere secundum commune cursum qui inuenitur in bonis, quia secundum quosdam ex ordinatione diuina charitas nunquam habetur hic perfecta, sed est tanta charitas patriae in minimo beato vt nulla charitas vtius aequetur ei: & secundum hoc exponunt illud quod dominus dixit de Ioanne, Matthaei 11. Qui minor est in regno caelorum maior est illo: tamen considerando naturam charitatis secundum se, vtius si diu procederet viuendo & semper proficeret in charitate tantum posset viuere & tantum proficere quod charitas sua aequaretur charitate vtius cuiuscumque, & etiam comprehensioris: vel potest dici quod quilibet bonus in via semper potest proficere vel quo ad augmentum charitatis, vt imperfecte, vel quo ad numerum actuum charitatis perfecte, sed illa multiplicatio actuum non merebitur augmentum charitatis iam existentis in suo termino. 13 Ad rationem quae probat specialiter de charitate quod possit in infinitum augetur respondendum est. Cum enim dicitur quod vbi terminus distat in infinitum ab accidente potest accessus esse infinitus. Et ratio accedendi infinita. Dicendum quod verum est in accessu successiuo & respectu termini sic distantis quod non attingitur aliqua parte talis accessus, vt patet in exemplo adducto de motu sursum, si locus sursum distaret in infinitum: sed in proposito nostro accessus ad Deum per charitatem non est illo modo successiuus, imò quilibet actu charitatis quantumcumque indiuisibili deus attingitur vt obiectum, quia aliter non est attingibilis terminus a nobis. Cum ergo attingatur deus actu etiam indiuisibili non oportet propter accessum ad ipsum ponere infinitatem in accessu, & si esset successiuus accessus, & infinitus, tamen non sequeretur quod charitas quae est ratio accedendi posset esse infinita, sicut non oportet quod grauitas esset infinita dato quod locus deorsum distaret in infinitum & motus deorsum ad ipsum esset infinitus. Idem enim manens idem semper potest idem facere, & si maneret in infinitum posset facere idem in infinitum, propter quod grauitas finita sicut & charitas finita, quantum

dū maneret posset causare accessum ad terminum quantum-
cumque distantem. Si verò dicatur quod distantia termini scilicet
dei a creatura in infinitū est causā accessus possibilis ad ip-
sum in infinitum non sic quod nunquam attingatur quantum-
cumque creatura accedat, sed quia quantumcumque attingatur
tamen plus in infinitum est attingibilis: non enim potest deus
tantum diligere a creatura quin dato quocumque termino adhuc
sit plus diligibilis. Dicendum quod licet deus sit diligibilis in in-
finitum tanquam bonum infinitum, tamen creatura nō est di-
lectiva in infinitum cum sit virtutis finitæ, deus tamen diligitur
ad seipso infinitæ.

QVAESTIO DECIMA.
Verum charitas possit diminui.

Theo. 22. q. 24. art. 10. de Palude 10. 3. d. 23. q. 3.



OST QVAM quæsitum est de necessitate charitatis & de eius augmento, hic queritur de eius diminutione. Et arguitur quod possit diminui quia formæ naturales quæ possunt intendi possunt remitti, ergo similiter est in habitibus infusis: sed charitas quæ est habitus infusus potest intendi, ergo potest remitti.

2. Item illa quæ sunt eiusdem rationis in essendo sunt eiusdem efficacie in agendo licet proportionabiliter, ita quod illud quod natum est corrumpi a maiori saltē natum est diminui a minori, sed cupiditas maior & minor sunt eiusdem rationis cum ex eodem procedant, cum ergo maior cupiditas quæ in peccato mortali charitatem omnino corrumpat, videtur quod minor cupiditas quæ est in veniali eam diminuatur.

3. CONTRA si charitas possit diminui hoc esset per peccatum mortale vel veniale. Non per mortale quia illud non diminuit charitatē, sed omnino corrumpit. Nec per veniale quia tunc tantum possent multiplicari venialia quod totaliter tollerent quia omne finitum tandem consumitur ablato aliquoties ab eo aliquo finito, hoc autem est impossibile quia tunc per sola venialia homo posset damnari, quare &c.

4. RESPONSIO. circa essentiam habituum super naturalium quos infusus dicimus nihil omnino possunt actiones nostræ bonæ vel malæ nisi meritorie quo ad generationē vel corruptionem, augmentum vel diminutionem, sed omnia sunt effectivæ à deo. Et ideo quod actu diminuatur si contingat hoc erit ex actibus nostris meritorie, & a deo effectivæ, quod autē habitus talis sit diminuitur oportet quod sit ex natura habitus.

5. Quibus suppositis videnda sunt duo. Primum est an charitas possit diminui. Secundum est utrum aliquando diminuatur secundum actum, quod autem possit diminui quatum est de natura sua omnes cōcedunt, sicut quod possit augeri & rationabiliter, quia omnis forma quæ non consistit in indivisibili, sed habet latitudinem diversorum graduum in quibus natura eius potest salvari talis forma sicut potest per agens deduci de imperfecto gradu ad perfectum sic quatum est de se potest reduci de perfecto ad imperfectiōnem, sed charitas est huiusmodi ut dictum est prius, ergo sicut charitas educitur de imperfecto gradu ad perfectiōem per augmentam sic potest reduci de perfecto ad imperfectiōnem per diminutionem.

6. Utrum autem quandoque diminuatur actus, duplex est opinio: vna quorundam dicentium quod sic. Quorum ratio est ita quia deus nō est causa corruptionis charitatis, nisi per auersionē voluntatis à deo, quia sicut volūtas à deo omnino auertitur per peccatum mortale, sic aliquoties per peccatū veniale & si non omnino, dicente Aug. lib. confessionū. O magne minus te amat, qui tecū aliquid amat, quod non propter te amat. In peccato autem veniali creatura amat non propter deum, quia si propter deum nullum esset peccatum, ergo videtur quod sicut propter totale auersionē quæ à deo est in peccato mortali charitas corrumpitur, sic propter partialem quæ est in peccato veniali charitas diminuatur. Pro hac opinione videtur esse Aug. 83. quæst. dicens, quod veniū charitatis est cupiditas. Vbi autem magna cupiditas parva charitas, & vbi nulla cupiditas perfecta charitas. Ex quo patet quod secundum augmentum cupiditatis est diminutio charitatis. Cōstat autem quod sepe augmentatur cupiditas, ergo sepe minuitur charitas.

7. Item illud quod facit quod à principio minor charitas infundatur facit quod charitas habita minoretur. Sed peccatum veniale vel multitudo eorū si esset in homine antequam charitas infunderetur faceret quod minor charitas daretur, ergo habita charitate faciunt quod minoretur.

8. Item deus duos, qui sunt in æquali charitate, quorum vnus peccat venialiter, aliter non, non est probable quod vterque eorum sit æqualiter deo charus. Sed ille magis qui non peccat, & ille minus qui peccat. Sed minus est charus qui minus habet

charitatem: ergo &c.
9. Ad rationem in oppositum respondent illi quod venialia diminuunt charitatem, nunquā tamen per sola venialia corrumpuntur, sed venialia totiens iterari possunt quod causantur talem dispositionē quod si homo procedat ultra secundum illam dispositionem non poterit exire in actum quin incidat in talem contemptū & libidinem sic improbum quod erit peccatū mortale, per quod charitas corrumpitur & nunquam per aliquid veniale.
10. Quicquid sit de conclusione illud tantum quod dictū est in solutione argumenti non valet propter multa. Primum quia non oportet dare talem habitū vel dispositionē in nobis. Cuius ratio est, quia omnis dispositio & habitus causatur ex actibus qui sunt vnus rationis. Ex actibus enim diversarū rationum nullus habitus causatur. Si enim quis semel intemperatē concupiscat, demde timeat vbi non est timendum, & postea iniūctē agat. Ex huiusmodi actibus nunquam causabitur aliquis habitus, sed ex frequenter intemperatē concupiscere causatur habitus intemperantia, & consimiliter ex aliis actibus eiusdem rationis frequētis causatur habitus correspondēs, nunc est ita quod peccata venialia, quibus homo potest peccare nō sunt vnus rationis, sed diversarū: nec oportet quod peccans venialiter peccet iteratione similibus actuum. Sed potest peccare modo secundum vnā speciē peccati venialis, modo secundum aliam: ergo nō est necesse ex peccatis venialibus causari in nobis aliquam dispositionem vel habitum qualem illi ponunt.

11. Secundum, quia dato quod causetur in nobis talis dispositio nō esset necesse hominibus ab ea recedere, vel secundū eā procedere, quod patet facilliter ex iam dictis, quia illa dispositio esset causata est peccatis venialibus vnus speciē, sed secundū talem dispositionem non est necesse hominem procedere vt peccet, nec ab ea recedere, sed potest secundū alias species venialium peccare, quod faciendo nequā procedit secundū dispositionē talem, nec ab ea recedit. Tertiū, quia dato quod homo procederet secundum talem vel talem dispositionem non esset necesse quod peccaret mortaliter, quia habitus & dispositio inclinatur per se solum ad actus similes illis ex quibus generati sunt, sed talis dispositio generata est ex actibus peccatorum venialium vt tu dicis: ergo solum inclinatur per se ad peccatū venialiter & nō mortaliter.

12. Item in actum deliberatū qui plene est in potestate voluntatis, nec habet aliquā colligatam ad aliquid præ exitens non est necessarium volūtatē extirpare: sed actus peccati mortalis est actus deliberatus. Est etiā plene in potestate volūtatē, nec habet necessariā colligantiam ad dispositionem tantam ex peccatis venialibus, vel ad illam, quia de se nulla apparet: ergo non est necessarium voluntatem extirpare in talem actum quantumque à precedente dispositione non recedat.

13. Quartū, quia concessis omnibus que illi ponunt, adhuc tamen in nullo soluta est ratio. Arguā enim faciendo talem consequentiam: peccata venialia diminuunt charitatem: ergo si semper multiplicentur finaliter tollent eam: consequens est falsum, scilicet charitatem posse tolli per venialia: consequentia autem de se patet, quia omne finitum per ablationem alicuius finiti tandem consumitur.

14. Sed adhuc posset dici aliter quā prius, videlicet quod si charitas possit in infinitū augeri ipsa posset similiter in infinitū minui sicut cōtinuū quod crescit in infinitū per appositionē potest minui in infinitum per diminutionē, & tunc si peccatū veniale minueret charitatem ipsa tamen nunquā tolleretur: quantumcumque venialia multiplicarentur in infinitū, sed diminueret in infinitum, vnde cū illi qui ponit charitatē possit in infinitū augeri debeat ponere charitatē in infinitum posse minui, nō possunt dicere cōuenienter quod si charitas per peccatū veniale minuatur quod ipsa tollatur propter multiplicationē venialium.

15. Veniū ergo dicitur quod charitas non potest in infinitum augeri nec minui. Dicendum ergo aliter quod charitas nunquam minuitur quantum ad essentiam habitus, quamuis quandoque minuatur quantum ad seruorē actus quod tripliciter patet. Primum quia ex actibus nostris charitas nō potest diminui nisi meritorie, nec deus effectivē minuit eam nisi propter culpā nostrā, sed nulla culpa nostra meretur diminutionē charitatis: ergo charitas nunquā diminuatur secundū actū, probatio minoris. Culpam enim mortalem nō meretur diminutionem eius, quia non stat cū gratia. Sed magis meretur eius corruptionē. Similiter culpa venialis nō meretur corruptionē cum sit cū gratia, nec diminutionem, quia omne quod natū est aliquid diminueret, ipsum vel perfectum in illa specie, vel aliquoties multiplicatum natum est corrumpere, sicut omne quod natū est aliquid augere illud idē vel perfectum in illa specie vel aliquoties multiplicatum natum est simile generare, vt patet in omnibus formis naturalibus. In habitibus etiam acquisitis videmus idem, quia ex eislibet actibus generantur & augmentantur, & ex similibus corrumpuntur & minuantur, vt patet secundo Ethicorū: & sicut est in

aug

augmentantibus & minuentibus effectivē sic (vt videtur) debet esse in augmentantibus & minuentibus meritorie, sicut sunt actus nostri respectu charitatis, sed nulli veniale, nec omnia simul meretur corruptionē charitatis, ergo nec diminutionē.
16. Secunda ratio talis est, ponatur quod aliquis creetur in minimo gradu charitatis, talis vt videtur potest peccare venialiter, ergo illud peccatum veniale aut minuet aliquid de charitate aut nihil. Si nihil nisi ratione nec quocumque alio. Si aliquid corrumpere eam cum non sit dare minorem gradum, hoc autem est impossibile, ergo &c.

17. Respondetur ad hoc quod si talis crearetur in statu innocentie non posset peccare venialiter primo peccato sicut nec Adam potuit. Si autē in statu originalis peccati, idem sequeretur: quia habens originale solum, veniens ad etatem qua potest actualiter peccare non potest peccare primo peccato venialiter sed mortaliter. Istorum autem alterum est absurdum, scilicet quod aliquis creetur in statu originalis peccati & in minimo gradu charitatis, quia charitas non potest stare cum originali, alterum verò, scilicet quod crearetur in statu innocentie non est necessarium: sed posset creari in puris naturalibus sine iustitia originali tamen cum minimo gradu charitatis. Quod autem talis non possit peccare venialiter primo peccato nulla ratio est. Adam enim hoc non potuit propter certitudinē quæ erat in eo ratione iustitiæ originalis, vt patebit. Tertia ratio talis est, si peccatum veniale minueret charitatem, minueret etiam præmium essentiale quod responderet charitati. Decedens, ergo in tali statu puniretur pœna æterna & perpetua diminutione præmij essentialis sibi prius debiti quod est inconueniens, quare &c. & sic patet primum, scilicet quod charitas nunquam minuitur quantum ad essentiam habitus.

18. Secundum patet scilicet quod minuatur quandoque quantum ad seruorem actus, quia actiones nostræ procedentes ex habitibus infusis, sua frequentia causant in nobis quosdam habitus secundum quas promptē & facilliter inclinamur ad tales actus: vnde experimur quod corrupta charitate in aliquo prius assueto operibus charitatis adhuc in ipso remanet promptitudo quædam ad opera similia. Et iste habitus non est infusus nec superinfusus, sed ex actibus acquisitus. Ex hoc arguitur quando aliqua duo concurrunt ad vni effectum, impedimentum potest contingere in effectu ex parte vtriusque illorum, sed ad seruorem actus charitatis duo concurrunt, scilicet intensio habitus charitatis & intensio habitus acquisiti ex frequentia actuum nostrorum: ergo actus potest impediri à solum seruore ex impedimento alterius habitus. Venialia autem minuitur habitatem causatam ex actibus nostris & eam totaliter possunt tollere, etiam remanente charitate propter quod charitate non remissa per venialia seruorē actus remittitur ex diminutione prædictæ habitatis & tepelicit continuet intantum, vt quandoque videatur homo carere charitate ac per hoc fiat promptus ad peccandum mortaliter.

19. SED CONTRA hoc aliquid obicitur dupliciter. Primum, quia seruorē vt dicunt, est in viribus sensitiuis ex redundantia charitatis quæ est in voluntate, ergo non potest seruorē diminui, nisi causa seruoris diminuatur, scilicet charitas.
20. Secundū quia actus procedentes ex virtute morali acquisite non generant alium habitum, sed præcedentem confirmant, ergo similiter actus procedentes à virtute infusa, scilicet charitate non generant in nobis alium habitum sicut præcedens ratio assuit. Sed tantum præcedentem charitatem confirmant. Et dicendum ad primum istorum quod seruorē de quo loquimur est intentio actus voluntatis, sed non actus virium sensitiuarum, vel dato quod vtrumque sit nihilominus duplicem causam habet, scilicet charitatem & illum habitum acquisitum ex frequentia actuum quo solo seruorē diminuitur ex diminutione suæ cause, sine diminutione charitatis.

21. Ad secundum dicendum quod non est simile de actibus procedentibus à virtute morali acquisita, & de actibus procedentibus à virtute infusa cuiusmodi est charitas, quia actus procedens à potentia meretur per charitatē & est moralis de se & nihilominus supernaturalis ratione charitatis. Supernaturale enim & meritorium non excludunt naturale, sed potius includunt. Ex actibus ergo talibus vt sunt meritorij vel supernaturales nullus alius habitus acquiritur, sed præcedēs confirmatur, sed ex eis quatenus sunt morales potest aliquis habitus inferior generari & generatur. Et quia actus procedentes à virtute morali acquisita non habent nisi alterum, scilicet quod sint morales tantum, ideo nullum alium habitum generant, nec supernaturalem, quia illæ ad illum attingere non possunt, cum sit altioris gradus.

22. AD RATIONES principales. Ad primam dicendum quod non plus probat nisi quod charitas quantum est de natura sua potest diminui sicut augeri quod concessum est, sed

non probat quod aliquando secundum actum minuatur sicut secundum actum augetur.

23. Ad secundum dicendum quod minor est falsū, quia cupiditas quæ est in peccato mortali & veniali nō est vnus rationis in genere moris, quia cupiditas quæ est in peccato mortali est contra præceptum & diuertit à fine propter quod tollit charitatem quæ est finis præcepti, sed cupiditas quæ est in veniali nō est contra præceptum, nec diuertit à fine propter quod nō est proportionabilis earum actio ita vt sicut mortalis tanquā cupiditas maior meretur corruptionem charitatis, ita venialis tanquam minor meretur diminutionem eius.

24. Ad rationes alterius opinionis dicendum est. Ad primā quod non est auerſio eiusdem rationis in peccato mortali & veniali, cū veniale non sit contra præceptū nec diuertat à fine, sed potius sit quies & status in via circa finē eo quod talis actus nō refertur in finē, propter quod interruptur actualis motus in finē, sed nō est cōuersio aliquo modo oppositū finis, quare nec auerſio à fine, veruntamen ex consuetudine talis interruptionis & disſuetudine cōuersionis ad Deū minuatur habitus quæ erat in nobis causata ex frequentē cōuersione ad Deū, sed nō habitus propter causam prædictā. In hoc sensu loquitur Augustin⁹ qui dicit minus te amat qui tecū aliquid amat quod nō propter te amat. In eodem sensu accipiendū est quod ibidē dicit Aug. quod veniū charitatis est cupiditas. Cōstat enim quod nō loquitur de mortali cupiditate, sed loquitur de veniali quæ sicut est maior & minor, sic plus & minus minuit charitatē quo ad seruorē actus, sed non quo ad essentiam habitus, quamuis aliqui dicant quod talis cupiditas contrariatur charitati, & eam minuit, quod falsū est mirabile: quia contraria nunquam possunt simul stare. Isti autem ponunt talem cupiditatem manere cum charitate.

25. Ad aliud cum dicitur quod id quod à principio &c. dicendum est quod veniale peccatum vnū vel multa non facit quod à principio minor charitas detur, nisi quia facit quod conatus voluntatis sit minus intensus, & secundū eius proportionem datur charitas de congruo vt dictum fuit supra. Similiter cū in peccatis venialibus nō sit æquē intensus conatus, seruorē & intensio actus charitatis minuitur per peccata venialia, sed non minuitur charitas, quia charitas nunquam minuitur nisi per demeritum nostrum de condigno, licet detur à principio propter solum meritū de congruo, quia congruum est quod conatu existente intensiore intensior charitas detur, ideo quia per peccatum veniale talis intensio remittitur, congruum est vt minor charitas detur, sed diminutio seruoris actus charitatis non meretur de condigno diminutionem eius, alioquin per multa peccata venialia mereremur de condigno eius corruptionem quod est impossibile, propter quod per talem diminutionem seruoris actus non minuitur charitas quo ad essentiam habitus.

26. Ad aliud dicendum quod aliquis potest dici charus Deo tripliciter. Vno modo denominatione intrinseca ab habitu inhærente, & sic qui sunt in æquali charitate sunt æquē chari Deo quantumcumque vnus peccet venialiter, & alter non. Alio modo dicitur aliquis charus Deo denominatione extrinseca, scilicet à Deo diligente, & sic omnes dilecti à Deo sunt æquē ei chari, siue habitus charitatis sit in eis æqualis siue non, quia dilectio Dei non recipit magis & minus. Tertiū modo dicitur aliquis charus Deo denominatione extrinseca ab effectu proprio, Deus enim dicitur illos diligere quibus aliquod donum propriat & illos odire quibus propriat pœnam, & sic duo existentes in æquali charitate quorum alter peccat venialiter alter non, sunt æqualiter à Deo dilecti quantum ad præmium essentiale quod responderet charitati, sed inæqualiter quantum ad præmium accidentale seu quantum ad dilationem præmij essentialis, quia decedens in charitate sine aliquo peccato veniali ita cum præmiabitur, sed discedens cum veniali non statim præmiabitur, sed punietur pro illo veniali ratione cuius punitionis potest sibi aliquo modo dici Deus iratus.

DISTINCTIO XVIII.

Diuisio literæ magistri in generali & speciali.



RAET ER EA diligenter considerandum. Superius magister determinauit de processione spiritus sancti, hic verò inquit nomen quod competit ei secundum modum suæ processio-
nis, vnde specialiter in ista distrahatur quomodo nomen doni conueniat spiritui sancto. Et diuiditur in tres partes. Primum inquit, vtrū spiritus sanctus eadem ratione dicatur donum & datum, & obicit ad vtramque partem. Secundū soluit. Tertio mouet quæstionem incidentem. Secunda ibi ad quod dicimus. Tertia ibi post hoc queritur. Secunda istarum diuiditur in tres partes. Primum ostendit differentiam inter

donum & datum ex parte proprietatis importat per nomē. Secundum ex parte originis. Tercio ex parte dati. Secunda ibi, & notandum. Tercia ibi, & secundum hoc q̄ sempiternū. Cuiuslibet istarum partium adigit vnam quæstionem & soluit. Et in hoc terminatur sententia & diuisio magistri in generali.

2 In speciali sic procedit: Et querit primo, vtrum spiritus sanctus eadem ratione dicatur donum & datum. Et arguitur primo quod sic per Augustinum, quia à datione dicitur donum & datum. Deinde opponit in contrarium, quia donum dicitur ab æterno: Datum verò ex tempore. Postea respondet magister assignans vtramq; differentiam inter donum & datum: & dicit quod spiritus sanctus alia ratione dicitur donum, & alia ratione datum, quia ex proprietate relationis quam habuit ab æterno dicitur donum, non autem datum: quia ab æterno fuit donabilis, & ab æterno per modum doni processit à patre & filio: sic enim spiritus sanctus esse donum Dei, est procedere à patre & filio sicut natum esse est filii esse à patre. Et hoc confirmat auctoritate Augustini, ab illa enim proprietate donum dicitur, à qua proprietate sumitur nomen doni. Nomen autem dari sumitur ex actuali donatione: vnde ab æterno dicitur donum, quia donabilis, à tempore verò dicitur datum, quia datur. Erat autē donabilis ab æterno nobis, qui futuri eramus in tempore, & non quia donatus à patre & filio, vel e conuerso. Querit etiam cum filius fuerit nobis donabilis ex tempore, quare non dicitur donum. Et respondet, quod licet donabilis fuerit, non tamen ex modo suæ processionis quæ est generatio, habuit istam donabilitatem. Postea assignat aliam differentiam inter donum & datum, quia spiritus sanctus à processione æterna habet q̄ sit donum, non q̄ sit datum: vnde spiritui sancto esse donum, est à patre & filio procedere: vnde dicit q̄, sicut spiritus sanctus ex processione sua æterna accipit vt sit ita etiam vt donum sit, sed ex eo quod datur non habet vt sit, nec etiam vt donum sit, quia ab eodem habet esse & esse donum: & filius quomodo nascendo habet vt filius ita habet vt sit. Sed tunc querit illud, quia, vt dicit Augustinus, pater non est ex eo deus quod pater: nec filius eo est filius quod deus. Et respondet q̄ non eodem formaliter est filius & est, sed originaliter: & spiritus sanctus est eodem originaliter donum & deus, quia per suam processionem habet quicquid habet essentiam scilicet & relationem. Et concludit quod nomen doni respondet æternæ processionis, nomen dari temporali. Postea querit aliam differentiam inter donum & datum: quia spiritus sanctus secundum quod donum refertur ad patrem & filium, à quibus procedit secundum quod datur, refertur ad dantem & ad eos quibus datur. Postea ponit differentiam inter spiritum hominis & spiritum sanctum: dicens, Spiritus enim hominis dicitur noster, quia per illum sumus, sed spiritus sanctus dicitur noster, quia nobis datur. Subdit etiam quod nomina quæ important respectum alia principaliter recipiunt additionem pronominum, meum, nostrum. Alia verò quæ imponuntur à proprietate æternæ non recipiunt horum additionem vnde non dicitur filius noster, sed spiritus noster. Vltimò querit cum datum refertur ad dantem & spiritus sanctus datur à se, vtrum possit dici referri ad se: cuius questionis solutionem differt vsq; ad tractatum in quo agitur de his que relatione deo conueniunt. Et in hoc habetur sententia in speciali.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum in diuinis donum sit aliquid essentialē, an notionale.

Thom. 1. q. 38. ar. 1.



IRCA distinctionem istam queruntur tria. Primum est, vtrum donum in diuinis sit aliquid essentialē, an notionale, videtur quod sit essentialē: quia nullum notionale conuenit essentialē, sed esse donum conuenit essentialē secundum Hilarium 7. de Trinitate, qui dicit quod essentia est donum quod datur filio à patre.

2 Item quicquid intelligitur in diuinis exclusa distinctione personarum est essentialē: sed donum intelligitur esse in diuinis exclusa distinctione personarum: quia si non esset nisi vna persona in diuinis adhuc illa posset dare seipsam, sicut prius dictum fuit de patre, ergo &c.

3 Item omne nomen dicens respectum ad creaturam est commune tribus, & essentialē: sed donum dicit respectum ad creaturam cui datur, &c.

4 IN CONTRARIUM est quod dicit Augustinus 7. de Trinitate, quod verbum non dicitur nisi filius: nec donum nisi spiritus sanctus: sed illud quod competit vni personæ est notionale, & non essentialē, ergo &c.

5 RESPONSIO. ad sciendum veritatem omnium talium quæstionum que fiunt, notandum q̄ significatum dictio- nis & ratio significandi non mutatur ad hoc q̄ res significata per nomen inueniatur in alio & alio genere entium: siue enim illud q̄ donatur sit bos vel asinus, sit naturale vel supernaturalē, creatum vel increatum, nomen tamen doni idem significat, scilicet id quod per diffusionem importatur. Diffinitio enim est ratio, quam significat nomen: vt habetur 4. Metaphysicæ. Diffinitio autem doni est q̄ doni est datio irredibilis. Quod autem illud sit absolutum vel relatum essentialē vel notionale totum accidit & est extra significatum & rationem significandi doni. Et ideo querenti quid significet donum in diuinis vtrum significet essentialē an notionale, responderi debet q̄ nullum eorum significat: licet de aliquo eorum dicatur sicut precium non significat denarium, vel nummum, vel solidi, vel obolum, licet de quolibet eorum dicatur: sex eius significatum & ratio significandi abstrahit ab omnibus his. Si verò queratur, sicut credo quod communiter intendunt mouentes hanc quæstionem (licet verba quæstionis aliud præsentant) non de significato vel ratione significandi: sed de supposito vel de his de quibus prædicatur, vt sit sensus quid est illud in diuinis de quo do num prædicatur, si est essentialē, an notionale, videndum est quid sit de ratione doni, quo visio apparebit quod queritur.

6 Videtur autem, quod donum importat tria, scilicet respectum ad dantem, & ad illum cui datur & modum liberalitatis quo datur, donum enim est dantis, & sit accipiētis per liberalem communicationem. Hoc supposito dicenda sunt duo. Primum est, q̄ in diuinis respectu diuorum nihil est cui competit ratio doni neque notionale neque essentialē. Secundum est q̄ ratio doni inuenitur in diuinis respectu creaturarum & competit æquē proprie essentialibus sicut personarum vel essentialibus sicut personis licet appropriatè soli personæ spiritus sancti.

7 Primum patet sic illud quod non comunicatur liberè alteri non habet rationē doni, sed in diuinis nihil est quod comunicetur liberè: sed quicquid comunicatur in diuinis comunicatur ex necessitate naturæ & non liberè vt dictum fuit cum quereretur dist. 6. vtrum pater genuit filium naturæ, ergo in diuinis respectu diuorum nihil habet rationem doni.

8 Secundum patet: quia donum est aliquid alteri liberaliter comunicatum seu exhibitum: sed istud æquē conuenit essentig vel essentialibus, sicut personæ vel personarum respectu creaturarum: ergo, &c. maior patet ex ratione doni, minor probatur: quia nihil diuinū datur creaturæ, vt habeatur ab ipsa subiectiue, sed tantum obiectiue vt cognitum & imatum sine per modum specialis rectoris & directoris: vt dictum fuit 8. dist. in. & 14. cum ageretur de processione rectorali: & hoc modo æquē datur creaturæ essentia diuina sicut persona, scilicet sub ratione obiecti cognitæ & amari, & per modum specialis rectoris & directoris tā in donis gratiæ quam gloriæ, ergo &c. Nihilominus tamen per modum cuiusdam appropriationis esse donum maximè competit spiritui sancto: quia omnis specialis comunicatio quæ ad donum exigitur, procedit ex radice amoris qui est actus voluntatis: Et ideo illi personæ conuenit appropriatè esse donum quæ procedit vt amor, vel per modum voluntatis: sed talis est sola persona spiritus sancti, ergo, &c.

9 AD ARGUMENTA patet solutio. Cum enim primò arguitur de Hilario qui dicit quod essentia est donum quod à patre datur filio: & ita donū videtur esse in diuinis respectu diuorum quod est contra dicta: dicendum quod doni ibi accipitur largè pro eo quod comunicatur alteri etiam ex necessitate naturæ per quam modum dicitur quod omne generis datur formam. Nos autem non loquimur nisi de dono ita largè, sed strictè, scilicet prout dicit aliquid alteri comunicatum liberaliter quod non conuenit alicui in diuinis respectu diuorum.

10 Secundum argumentū probat, quod esse donū cōpetit cui liber personæ respectu creaturæ quod concessum est. Idem probat tertium argumentū quamuis defectuosè, quia non omne quod importat respectum ad creaturā est commune tribus personis: vt patet in hoc q̄ est incarnatus, quod competit soli filio: & tamen dicit respectum ad creaturā vel creaturæ ad deum: quia ille respectus est in ratione termini qui potest conuenire vni personæ, & nō alteri: sed respectus principij effectiui necessariò communis est omnibus personis: quia fundatur super potentiam quæ est omnibus communis.

12 Ad argumentum alterius partis dicendum quod solus filius dicitur verbum: & solus spiritus sanctus donum, non per exclusionem aliorum, sed per appropriationem vt dictum fuit.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum Spiritus sanctus eo sit donum quod deus.

SECVN



ECUNDO queritur, vtrum spiritus sanctus eo sit donum quod deus. Et videtur quod non: quia reduplicatio dicit causam inharerentis prædicati ad subiectum: sed spiritus sancti esse Deum non est causa quare sit donum: quia multa sunt dona que non sunt deus: ergo spiritus sanctus non est eo donum quod deus.

2 CONTRA. Sicut quicquid habet filium, habet sua generatione: sic quicquid spiritus sanctus habet, habet sua processione: sed spiritus sanctus habet q̄ sit donū, & q̄ sit deus sua processione, ergo vtriq; habet per idem, scilicet per suā processionē.

3 RESPONSIO. Dicendum quod sicut hoc huius dicitur multipliciter secundum Philosophum 2. elenchorum, ita esse aliquo dicitur multipliciter: & ad præsens dupliciter, scilicet formaliter & originaliter, si queratur vtrum spiritus sanctus eo sit modo formaliter sit donum & deus dicendum quod non, sed deitate est deus, & donabilitate donum & hoc formaliter, differunt enim sicut superius & inferius, quia in plus donū quam deus, vel donabilitas quam deitas, vel sicut res & ratio, quia deitas dicit rem super quam donabilitas addit rationem. Si verò queratur vtrum spiritus sanctus eodem modo originaliter sit donum & deus: dicendum quod sic, quia quicquid habet spiritus sanctus, habet vnica origine, qua procedit à patre & filio, siue illud sit esse Deum, siue esse donum: & quodcumq; aliud. Argumenta procedunt visis suis. Primum quod non eodem formaliter spiritus sanctus est donum & deus. Secundum quod eodem originaliter quod concessum est.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum conuenienter dicatur spiritus sanctus noster.



ERTIO queritur, vtrum conuenienter dicatur spiritus sanctus noster. Et videtur quod nō, quia noster, est pronomen possessiuum: sed spiritus sanctus non possidetur à nobis, sed e conuerso: ergo non potest dici noster.

2 Item non bene dicitur filius noster: ergo à simili non bene dicitur spiritus sanctus noster.

3 IN CONTRARIUM est quod dicitur 4. Regum 2. quia dicit Helisus Helix: Oro vt spiritus tuus duplex fiat in me, sed filius dicitur tuus, ita potest dici noster: ergo &c.

4 RESPONSIO. Illud quod potest dici nostrū habet aliquam habitudinem ad nos: nec semper requiritur habitudo possessionis, licet illa sit principalis. Alie enim sufficiunt sicut aliquis dicitur pater noster, vel rex noster. Nominum ergo diuorum quæcumq; non important aliquam habitudinem ad nos, illis non potest addi proprie nostrum, meum, vel tuum, sicut est possessiue de nominibus abstractis. Non enim bene dicitur deitas nostra, vel æternitas nostra: & sic de similibus, vt essentia, substantia, & huiusmodi: illis autem nominibus diuinis quæ important aliquam habitudinem ad nos possunt prædicæ pronomina addi. Et quia principalis habitudo Dei ad nos est secundum rationem principij actiui, ideo talibus nominibus proprie sit talis additio: vt cum dicitur, deus est creator noster saluator noster, redemptor, & huiusmodi quæcumque effectiue ad actionem nostram spectant.

5 Deinde sit cōsimilis additio nominibus importatibus qualescunque habitudines ad nos sue per modum finis: sicut bene dicitur, deus est finis noster: siue per quemcumque alium modum. Nominibus autem quæ non important talem habitudinem non possunt prædicæ pronomina addi, sicut sunt nomina personarum, pater, & filius, & spiritus sanctus. Hæc enim important habitudinem inter se qua referuntur adinucem: sed non ad nos: vnde sicut non bene dicitur filius noster: quia per hoc habitudinem habet ad patrem cuius est filius, & non ad nos: sic non bene dicitur pater noster sumendo patrem personaliter: sic enim est solum pater filij per generationē diuinam. Sumēdo autem patrem essentialiter, scilicet per creationem: sic conuenienter dicitur pater noster, propter habitudinem principij effectiui ad nos: eodem modo non bene dicitur spiritus sanctus noster, cum non dicat habitudinem ad nos: nisi forte quis dicat quod imò quatenus nobis inspiratur. Non enim solum spiratur à patre & filio, sed ab eisdem nobis inspiratur: & vtrumque habitudinem dicit nomen spiritus.

6 Sed hoc nō credo verum esse, quia spiritus de nomine suo, vel sonat in subtilitatem naturæ, vt dictū fuit supra, distinctio. 10. vel trahit hoc nomen à modo suæ originis: vt ibidem dictum fuit. Ex neutro autem horum importat habitudinem, vt alteri inspiratur: quia spiratio à qua dicitur spiritus, & inspiratio per quam alij inspirantur, sunt alterius rationis: ergo non bene di-

citur spiritus noster accipiendo spiritum personaliter, nec etiam essentialiter. Et idem dicendum est de nominibus importantibus alias personas.

7 De nominibus autem essentialibus concretis idem dicendum est: quia prædicæ nomina si sint absoluta non recipiunt additionem casuum pronominum nisi expressa aliqua determinatione respectiua, vel saltem subintellecta, vt cum dicitur deus noster, subintelligitur creator vel aliquid tale, quo etiam modo dicitur spiritus Helix, & dictum est ei ab Helisus spiritus tuus &c. tuus inquam ductor vel doctor vel huiusmodi. Per hoc patet responsio ad argumenta vtriusque partis.

DISTINCTIO XIX.

Sententia huius literæ in generali & speciali.



VNE postquam æternitatem &c. Superius determinauit magister de personis diuinis quantum ad earum distinctionem per relationem. Hic verò determinat de ipsis quantum ad earū æqualitatem. Ista diuiditur in duas. Primò enim ostendit æqualitatem personarum. Secundò mouet quandam quæstionem incidentem ex prædictis. Secunda ibi, in principio 2. dist. Hic oritur. Prima diuiditur in duas. Primò proponit intentum. Secundò exequitur. Secunda ibi, quod autem æternitatem. Et hæc secunda diuiditur in tres. Primò ex prædictis supponit æqualitatem personarum quantum ad æternitatem. Secundò probat earum æqualitatem quantum ad magnitudinem. Tertio probat earum æqualitatem quantum ad propositum. Secunda ibi, nunc superest. Tertia ibi, in principio 2. dist. ibi, nunc verò ostendere restat. Secunda istarum diuiditur in tres. Primò probat æqualitatem in magnitudine per naturæ vnitatem. Secundò excludendo omnem inæqualitatem. Tertio per diuinam simplicitatem. Secunda ibi, sed iam nunc ad propositum. Tertia ibi, sciendum est ergo. Prima istarum solum est præsentis lectionis. Sunt ergo in lectione ista tres principales partes, in quarum prima proponit æqualitatem personarum. Secundò ostendit ex præcedentibus æqualitatem in æternitate. Tertio probat æqualitatem in magnitudine per naturæ vnitatem. Prima istarum diuiditur in duas partes. Primò proponit æqualitatem quo ad tria que inueniuntur in personis. Secundò ostendit quomodo ista tria se habent ad diuinam naturam. Secunda ibi, cumque tria enumerantur. Tertia verò pars principalis in qua ostendit æqualitatem in magnitudine per naturæ vnitatem diuiditur in tres. Primò enim proponit intentum. Secundò manifestat propositum in generali. Tertio ostendit æqualitatis signū quod est, quia vna dicitur esse in alia siue continetur, vnde pater est in filio, & filius in patre &c. Et hoc est propter naturæ vnitatem. Et ostendit per diuersas auctoritates sanctorum quæ patent in litera.

IN SPECIALI verò sic procedit. Et primò proponit q̄ personæ diuinæ sunt coæternæ, & coæuales ita q̄ vna aliam non præcedit æternitate nec superat potestate, sed sunt coæternæ. Et hoc ostendit per hoc q̄ generatio filij ac processio spir. san. coæternæ sunt propter vnitatem naturæ quæ est in eis. Deinde ostendit quomodo ista tria secundum quæ attenditur æqualitas diuinarum personarum se habeat ad diuinam essentiam. Et dicit q̄ æternitas, magnitudo, & potentia idem sunt in diuinis, licet diuina essentia nominibus distinguatur. Postea probat æqualitatem in æternitate ex supradictis. Deinde proponit q̄ diuinæ personæ sunt æquales secundum magnitudinem, quod probat per hoc q̄ naturæ magnitudo siue perfectio est eadem in vna sicut in omnibus vel pluribus personis. Vltimò ponit æqualitatis signū quod est, quia vna dicitur esse in alia siue continetur, vnde pater est in filio, & filius in patre &c. Et hoc est propter naturæ vnitatem. Et ostendit per diuersas auctoritates sanctorum quæ patent in litera.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum inter personas diuinas sit æqualitas.

Thom. 1. q. 41. ar. 1.



IRCA distinctionem istam queritur de tribus principaliter, scilicet de æqualitate diuinarum personarum, & de earum æternitate, & de earum vnitatem. Circa primum queruntur duo. Primum est, vtrum inter personas diuinas sit æqualitas. Secundum est de hoc quod magister dicit in litera quod signum æqualitatis personarum est quod vna persona est in alia. Ad primum sic proceditur, & arguitur quod in diuinis non sit æqualitas, quia vbi est æqualitas ibi est duorum

comensuratio in quantitate. sed in diuinis non est comensuratio quantitate: tum quia non est ibi quantitas (Est enim deus sine quantitate magnus secundum Augustinum.) tum quia si ibi quantitas tunc in finita est, & ei repugnat mensura: quare, &c. 2. Item si in diuinis est aequalitas aut ipsa attenditur secundum essentiam vel secundum relationes, non secundum essentiam vel essentialia: tum quia substantia vel essentia magis est fundamentum identitatis, quam aequalitatis, ut patet 5. Metaphys. tum quia ubi est aequalitas, ibi est distinctio: nulla autem est distinctio in diuinis quoad essentiam: ergo &c. Nec attenditur aequalitas secundum relationem: ut dicit Augustinus in fine sequentis distinctionis: ergo in diuinis nullo modo est aequalitas. 3. IN CONTRARIUM est quod dicit Athanasius in simbolo tres personae coeternae sibi sunt, & coaequales. 4. RESPONSIO. Dicenda sunt tria. Primum est quod in diuinis est aequalitas. Secundum est quod ibi est aequalitas conuersua. Tertium est quod ibi non est adaequatio conuersua. Quantum ad primum praerelligendum est quod cum aequalitas sit relatio fundata super quantitatem (Dicuntur enim aequalia illa quae participant eandem quantitatem non secundum magis & minus) idcirco opus est hic distinguere de quantitate. Vno enim modo accipitur pro quantitate motus corporalis quae cum sit distincta, facit vnum praedicamentum distinctum contra qualitatem & substantiam: & hoc modo non est quantitas in diuinis, nec aequalitas super ipsam fundata. 5. Alio modo accipitur pro quantitate perfectionis: & sic inuenitur in diuinis & in omnibus in quibus vel inter quae contingit inuenire diuersos gradus perfectionis. Et quia perfectionum quaedam sunt substantiales, & quaedam accidentales quae pertinent ad genus quantitatis vel qualitatis, ideo quantitas sic accepta non distinguitur contra substantiam & qualitatem, sed est transcendens & communis ad ista, & per consequens aequalitas super eam fundata non distinguitur contra identitatem & similitudinem, nisi secundum rationem superioris & inferioris: Nam sicut in creaturis eadem res (puta humanitas) est substantia, & habet determinatum gradum perfectionis: Sic secundum eam ut est substantia duo homines dicuntur idem in humanitate: illo modo quo dicit Porphyrius quod participatione speciei plures homines sunt vnus homo. De hac enim identitate loquimur nunc: & non de illa qua vnum suppositum dicitur idem sibi ipsi: ut autem humanitas habet eundem gradum perfectionis dicuntur aequales: similiter duo homines participantes albedinem secundum eam ut est quaedam qualitas dicuntur similes: ut autem participant eam secundum eundem gradum vel diuersum dicuntur aequaliter vel inaequaliter albi. 6. De aequalitate ergo fundata super quantitatem sic acceptam, quod sit in diuinis probatur sic: vbi quae sunt plura extrema distincta realiter habent eandem quantitatem, non secundum magis & minus ibi est aequalitas: sed in diuinis est sic: ergo est aequalitas, maior patet, quia in hoc differunt similitudo & aequalitas ab illa identitate qua vnum suppositum dicitur idem sibi ipsi quod extrema illius identitatis non sunt distincta realiter, sed solum secundum rationem: extrema vero similitudinis & aequalitatis oportet esse distincta realiter: nihil enim est sibi ipsi simile vel aequale. Oportet etiam extrema ipsius aequalitatis habere eandem quantitatem non secundum magis & minus dicente Philosopho 4. Metaphysicae: quod aequale dicitur per priuationem maioris & minoris: ergo vbi quae sunt duo praedicta, ibi est aequalitas: & haec fuit maior, minor similiter patet: In diuinis enim sunt plures personae realiter distinctae habentes eandem quantitatem non secundum magis & minus: quantitas enim perfectionis est in diuinis: nec est in eis secundum maius & minus, cum sit vna numero in omnibus & semper inuariabilis. Est autem hic aduertendum, quod in creaturis similitudo & aequalitas non solum habent extrema realiter distincta, sed etiam fundamenta: quia quantitas secundum quam aliqua dicitur aequalia non est vna numero in eis. Et idem est de qualitate secundum quam aliqua dicuntur similia: & in vtroque istorum differunt similitudo & aequalitas ab identitate qua aliquid vnum numero dicitur idem sibi. Et si contingeret vel per naturam ut in monstris, vel per artem ut in picturis & sculpturis quod aliqua duo conuenirent in aliquo vno secundum numerum sicut duae imagines duorum animalium pinguntur in vno capite, vel duo monstra quae sic nascuntur, talia non dicuntur proprie similia, nec dicuntur simpliciter idem, sed medio modo: quia quoad fundamentum conuenientiae plus esset ibi quam similitudo: scilicet vera identitas numeralis in capite quae non dicitur proprie similitudo: quia est aliquid potius similitudine, sed quoad extrema esset minus quam in identitate eiusdem suppositi ad seipsum, videlicet aliqua realis distinctio extremorum: & sic est in diuinis, quia enim personae diuinae realiter distinguuntur inter se, & nihilominus conueniunt in vna per-

fectione secundum numerum non habita secundum plus & minus: ideo propter primum, scilicet propter realem distinctionem non est omnino idem, sed propter secundum, scilicet propter conuenientiam in vna perfectione secundum numerum est ibi plusquam aequalitas vel similitudo quae est in sua ratione saltem prout vniuntur in creaturis includunt distinctionem fundamentorum: & sic patet primum. 7. QUANTVM ad secundum sciendum quod licet aequalitas quae attenditur secundum quantitatem motus non requiratur similitudinem nec conuersio, possunt enim aequales quantitate esse dissimiles qualitate, & similes qualitate esse inaequales quantitate: tamen vbi quae aequalitas attenditur secundum quantitatem perfectionis vel virtutis ibi necessario aequalitas supponit similitudinem & non conuersio, quae sunt sicut aequaliter alba necessario sunt alba, & non conuerso, propter quod in diuinis, vbi non est magnitudo motus, sed virtutis & perfectionis aequalitas supponit similitudinem: & addit super eam paritatem gradus: vel magis priuationem excessus & defectus: vnde ista se habent per ordinem similitudine, aequalitas, & adaequatio. Aequalitas enim super similitudinem addit priuationem inter sonis & remissionis, sicut aequaliter sunt alba quae participant albedinem non secundum magis & minus. Adaequatio autem addit super aequalitatem imitationem. Quod enim adaequatur alteri fit ad eius imitationem. Vnde Augustinus dicit quod imago si perfecte impletur illud cuius est imago coaequatur ei: & non conuerso. 8. His visis patet facillime secundum propositum sic: Omnis enim relatio aequiparantiae est mutua & conuersua: sed aequalitas est relatio aequiparantiae: ergo vbi quae est ipsa est mutua & conuersua. 9. TERTIVM patet sic ex eodem: omnis adaequatio est aliquid habetis se ad aliud per modum imaginis ad exemplar: sicut imago Herculis fit ad imitationem Herculis, & non conuerso. Cum ergo nihil vnum & idem respectu eiusdem possit esse res & imago: patet quod adaequatio nunquam recipit conuersionem: vnde in diuinis filius aequatur patri, & non pater filio: & spiritus sanctus vtrique: & non conuerso. 10. AD PRIMVM argumentum dicendum quod de ratione aequalitatis non est comensuratio, sed priuatio maioris & minoris: ut patet ex 4. metaphysicae: licet tamen talis priuatio non possit esse sine comensuratione in quantis finitis: in diuinis ergo est aequalitas non ponendo communem terminum, sed priuando excessum. 11. Ad secundum dicendum, quod aequalitas attenditur secundum essentiam & essentialia: ut habent rationem quantitatis vel virtualis vel perfectionalis: nec oportet fundamentum esse distinctum nisi in aequalitate & similitudine proprie dicta, id est, quae nihil plus habet identitatis, quam requirit proprias aequalitas vel similitudo, quod non est in diuinis.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum esse aeternum conueniat deo.

Thom. 1. q. 10. art. 2. 4. & 5.



IRCA secundum principale, scilicet de trinitate quaeritur, vtrum esse aeternum conueniat deo. Et videtur quod non: quia aeternitas est nomen mensurae, sed deo non competit habere mensuram vel esse mensuratum: ergo nec esse aeternum. 2. Item nihil creatum competit deo, nisi secundum naturam assumptam: sed aeternitas est aliquid creatum, dicente Augustino, libro 74. quaestio non deus est causa aeternitatis: ergo non potest euenire deo nisi secundum naturam assumptam: sed secundum illam non conuenit ei esse aeternum, sed ex tempore: ergo nullo modo. 3. IN CONTRARIUM est quod dicitur Esaias 57. Haec dicit dominus excelsus & sublimis habitans aeternitatem: & in psalmo, Tu autem in aeternum permanes, &c. Et in simbolo, aeternus pater, aeternus filius, aeternus spiritus sanctus. 4. RESPONSIO. Dicenda sunt tria. Primum est quid sit aeternitas. Secundum est quomodo differat ab aliis mensuris. Tertio apparebit ex his propositum. Quantum ad primum sciendum est, quod aeternitas videtur importare durationem interminabilem, aeternum enim dicitur quasi extra terminos eius vel exitens. Illud autem potest esse tripliciter. Vno modo quod sit interminabilitas secundum totum, licet non sit secundum partes. Et hoc modo potest interminabilitas conuenire temporari a parte post & a parte ante secundum illos qui ponunt quod motus potuit esse ab aeterno: tunc enim tempus secundum sui totalitatem non haberet terminos: quolibet tamen pars temporis significata terminaretur.

Secundo

Secundo modo, quod non sit terminatio quoad totum nec quoad partes: & hoc modo potest competere angelo: potuit enim creari ab aeterno, & permanere in aeterno. Et haec permanentia aequae respicit totum esse angelis, & non alter totum & alter partem, quia non est ibi pars & pars. Tertio modo ut sit interminabilitas non solum possibilitas carenti terminis, sed impossibilitas habendi terminos quoquo modo, & hoc modo nec motui nec angelo potest conuenire interminabilitas, nec alicui creaturae: quia omnis creatura potuit de nouo recipere esse, & de nouo desinere esse saltem per subtractionem influentiae diuinae, & talis interminabilitas quae est impossibilitas habendi terminos durationis, & est de ratione aeternitatis proprie dictae, quam diffinit Boetius dicens, quod aeternitas est interminabilitas vitae tota simul & perfecta possessio, in qua excludit ab aeternitate principium etiam durationis & finem quum dicit interminabilitas vitae, & omnem successione in partibus quum dicit tota simul possibilitatem habendi terminum vel successione quum dicit perfecta possessio. Non enim perfecte possidetur, quod non possidetur totum simul, aut quod possessum amitti potest, hoc de primo. 6. SECUNDOVM patet facillime, scilicet qualiter aeternitas differat ab aliis mensuris, scilicet a quo & tempore. Differat enim in hoc quod tempus dicit mensuram rei semper difformiter se habentis in se per successione partium secundum prius & posterius. Est enim mensura motus, per quam res semper se habet aliter & aliter. Aeternum vero est mensura rei se habentis uniformiter in se, quae tamen comparatur variabilitatem & transmutationem adiunctam, vel secundum locum ut in corporibus coelestibus, quorum esse, licet sit inuariabile in se, tamen habet variationem adiunctam secundum locum, vel secundum formam, ut in luna quoad lumen, & in angelis quoad electionem & cognitionem, ut quidam ponunt: talis etiam res variabilis est de esse ad non esse per subtractionem influentiae superioris causa. Aeternitas vero dicit mensuram vel potius durationem rei nec comparatur seum aliquam variabilitatem, neque secundum aliquid adiunctum, neque de esse ad non esse, in quo differat ab aeterno, & sic patet secundum. 7. EX HIS apparet propositum, scilicet quod esse aeternum proprie conuenit Deo & soli Deo, quod patet sic: illud solum proprie est aeternum quod non potest desinere ab esse quoquo modo, nec secundum se, nec secundum aliquid sui est mutabile, nec comparatur seum aliquam mutabilitatem, sed solus Deus est huiusmodi, non enim potest desinere ab esse aliquo modo, cum sit necesse esse a nullo alio dependens, nec est mutabilis secundum se, nec secundum aliquid sibi adiunctum, secundum illud Malachi 3. Ego Deus, & non mutor: & Iaco. 1. apud quem non est transmutatio, omnia autem alia sunt defectibilia ad esse, cum dependant ab alio. Quaedam etiam eorum in quadam variatione consistunt. Quaedam vero variationem habent adiunctam, ergo solus Deus est proprie aeternus. 8. AD PRIMVM argumentum dicendum, quod aeternitas non est nomen mensurae, sed durationis diuinae. Sicut enim primum in vnoquoque genere non mensuratur aliquo sui generis, sed est mensura aliorum (sicut omnis motus mensuratur per primum motum, ipse autem non mensuratur per aliquem alium motum) sic primum simpliciter in tota vniuersalitate entium non habet omnino aliquam mensuram, sed est omnium mensura licet heterogenea: nec mensuratur seipso: quia omnis mensura realis differat realiter a mensurato: propter quod aeternitas non dicit mensuram esse diuinis, sed eius durationem a nullo mensuram. 9. Ad secundum dicendum, quod minor est falsa: aeternitas enim proprie dicta non est aliquid creatum: Augustinus autem dicens quod Deus est causa aeternitatis, non accipit proprie aeternitatem, quae est duratio esse diuini, sed improprie pro aeterno quod est aeternitas participata, cuius Deus est causa de qua procedit obiectio.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum in diuinis sit circuminfectio.

Thom. 1. q. 4. 2. art. 5.



INDE quaeritur, vtrum in diuinis sit circuminfectio. Voco autem circuminfectionem quod vna persona sit in alia. Et videtur quod non: quia si pater esset in filio & filius in patre sequeretur quod pater sit in seipso, consequens est falsum, ergo & antecedens, probatio consequentiae, quia si fortes est

similis platoni & plato est similis martino, sequitur quod fortes est similis martino, & eodem modo est in proposito ut videtur, falsitas consequentiae apparet: quia nihil potest esse in seipso ut habetur 4. Physicorum. 2. Item Arist. 4. Physicorum assignat modos essendi in, sed secundum nullum eorum vna persona potest esse in alia, ut patet discutendo per singulos, ergo &c. 3. IN CONTRARIUM est, quod dicitur Io. 14. Ego in patre & pater in me est. 4. RESPONSIO. Dicendum est quod in diuinis est circuminfectio, quia pater est in filio & filius in patre, & quolibet persona in alia: qualiter autem hoc sit, sciendum est quod vna persona non potest esse in alia ratione totius essentiae ex essentia & relatione ita quod quilibet sit continens & contenta ratione totius, potest tamen ratione alterius partis, nec fiat vis in nomine totius & partis, quia sic oportet loqui, licet in diuinis non sit proprie totum & pars. Primum patet sic, esse in alio & in quo aliud, opponuntur secundum proprias rationes, sicut esse ab alio & a quo aliud, sed nihil vnum & idem secundum idem & respectu eiusdem est ab alio, & a quo aliud, ergo nihil vnum & idem respectu eiusdem & secundum idem est quod in alio & in quo aliud, sed istud sequeretur si pater esset in filio & conuerso quilibet ratione totius constituti, quare &c. 5. Secundum patet scilicet quod vna persona potest esse in alia ratione partis nisi quod praerelligendum est quod secundum nostrum modum intelligendi diuina persona est constituta quasi ex duabus partibus, scilicet ex essentia & relatione, vna autem persona non proprie dicitur esse in alia ratione relationis, licet per eam sit de intellectu alterius, quia ut ad quem & ut in quo sunt diuersae habitudines, sed habitudo personae ad personam secundum relationem est habitudo ut ad quem tantum, ergo ratione relationis vna persona non est in alia. 6. Item illud per quod vna persona distinguitur ab alia non est ratio quare vna sit in alia, quia illud per quod vna est in alia est commune vtrique: & est in vtraque, alioquin non esset ratio quare vna persona esset in alia, sed relationes quibus personae distinguuntur non sunt communes personis, ergo secundum eas vna non dicitur esse in alia. 7. Restat ergo quod vna persona sit in alia ratione essentiae quae vna est numero in omnibus personis. Sed persona non est ut in qua est alia ratione solius essentiae, quia tunc per idem conueniret personae esse in alio & in quo aliud, quod reprobatur est, sed conuenit personae ut in ipsa sit alia, ratione totius constituti, sicut filio conuenit ratione essentiae quod sit in patre, sed patri conuenit ut sit in quo filius ratione totius constituti, & similiter in aliis. Et hoc videtur rationale, illud enim in quo est aliud debet excedere vel esse in plus, quia illud quod est in ipso, sed pater ratione totius constituti se habet aliquo modo in plus, quod filius ratione solius essentiae, & similiter conuerso: quare &c. 8. AD PRIMVM argumentum cum dicitur si pater est in filio & filius in patre &c. Dicendum quod consequentia non tenet quia in esse est proprietates distinctae, eiusdem autem ad seipsum non est distinctio. Et ideo procedendo in reum bene tenet consequentia non reflectendo sicut in exemplo quod adducitur, si fortes est similis platoni, & plato martino, bene sequitur quod fortes sit similis martino, reflectendo autem non tenet consequentia, quia reflexio tollit distinctionem, vnde non sequitur, fortes est similis platoni, & plato similis forti, ergo fortes est similis sibi ipsi. Eodem modo sequitur in proposito, spiritus sanctus est in filio & filius est in patre, ergo spiritus sanctus est in patre, non tamen sequitur reflectendo, pater est in filio & filius in patre: ergo pater est in seipso. Vel dicendum quod forte sequeretur si quilibet persona esset in alia ratione totius constituti & esset in qua alia ratione eiusdem, sed non est ita, ut visum est. 9. Ad secundum dicendum quod non omnes modi essendi in aliquo continentur in illis quos ponit Aristoteles quarto Physicorum nisi forte per quadam remotam reductionem, sicut esse in tempore reducitur ad illum modum quo aliquid in loco est, quia vterque est sicut mensuratum in mensura. & eodem modo potest hic inueniri aliqua reductio, pater enim est in filio ratione essentiae, essentia autem est in filio modo quo natura communis est in supposito, reducitur ad modum quo genus est in specie, vel species in individuo, licet essentia non habeat proprie rationem generis vel speciei respectu personarum ut postea patebit.

Secunda pars distinctionis XIX.

Sententia huius litterae in generali & specialis: & in generali primo.

Secundo



Ed iam nunc ad propositum, &c. Superius magister probavit aequalitatem in magnitudine per naturam unitatem. Hic probat eam remouendo, sive excludendo omnem inaequalitatem: & cum hoc sequitur alia pars in qua probat aequalitatem in magnitudine per diuinam simplicitatem & unitatem: & sic sunt duae partes. Prima autem istarum diuiditur in tres. Primo ostendit intentum. Secundo opponit in contrarium. Tertio soluit obiectionem. Secunda ibi, His autem videntur aduersarij. Tertia ibi, Haec autem quae hic dicuntur. Prima istarum diuiditur in quatuor partes secundum quatuor quae persequitur ad ostendendum suum intentum. Primo enim probat quod in diuinis non est conuenientia tanquam in toto integrali. Secundo non est conuenientia tanquam in toto vniuersali. Tertio quod non est conuenientia tanquam in materiali aliquo. Quarto quod non est in proprietate formali aliqua. Secunda ibi, Hic autem adiciendum est. Tertia ibi, No tandum etiam. Quarta ibi, His quoque adiciendum est. Haec diuisio & sententia lectionis in generali.

2 In speciali vero sic procedit magister. Et ostendit primo quod non est inaequalitas in diuinis per hoc quod sit aliquid totum integrale in personis, quod ex hoc probat: ubi est summa naturae unitas, ibi non potest esse totus integralis vel partium diuersitas, sed haec est in diuinis personis, ergo &c. Quomodo autem pluralitas personarum non ponat compositionem in diuinis: ostendit per simile ex hoc quod in vna eadem persona pluralitas attributorum compositionem non ponit. Deinde ponit & probat quod in diuinis non est natura angelus vniuersalis: non enim dicimus essentiam totum vniuersale esse respectu personarum quod ostendit duabus rationibus. Prima dicitur impossibile: & est talis, multiplicatis illis quorum est genus, multiplicatur & ipsum genus: ergo si diuina essentia esset genus respectu personarum multiplicaretur diuina essentia multiplicatis diuinis personis: constat autem quod diuina essentia non multiplicatur multiplicatis diuinis personis: ergo diuina essentia non est genus, nec personae sunt species, nec indiuidua. Ratio autem ista est beati Augustini dicentis, quod diuina essentia non est genus nec personae species: nec essentia est species, nec persona indiuidua ratione praedicta: quia iam multiplicaretur diuina essentia: ergo diuina essentia non est species nec genus: nec personae sunt, ut indiuidua manifestum ergo est quod diuina essentia non est vniuersale ad personas. Alia ratio est ostensiva: & est talis: vna essentia in quantum vna non habet species, sed diuina essentia est simpliciter vna: ergo non habet species. Et quod non habet species non est genus: ergo diuina essentia non est genus. Item non est species: quia non multiplicatur ad multiplicationem personarum ergo non est ibi aliquid totum vniuersale. Postea dicit quod tres personae non conueniunt in essentia sicut in parte materiali, ita quod diuina essentia sit in materia personarum, sicut lutum vel aes multorum vasorum, quia sicut dicit in omnibus quae cohaerentur ex vna materia, plus est de materia in pluribus quam in vna: sed non est plus de essentia diuina in pluribus personis quam in vna: ergo essentia non se habet ad personas ut materia. Deinde ostendit quod diuinae personae non conueniunt in essentia, sicut in proprietate formali: sicut conueniunt homines in vna complexione, quae etiam propter hoc dicitur esse vnus naturae, quod ex hoc ostenditur, quia in his maius aliquid sunt duo quam vnus quod non est in diuinis personis. Postea obiicit per auctoritatem Damasceni, qui dicit quod diuina essentia est communis & vniuersalis: tres vero personae sunt tria particularia. Deinde respondet ad hoc, & dicit quod verba ista Damasceni non proprie, sed similitudinariae sunt accipienda: sunt ibi tamen aliqua quae similitudine tenent respectu communis, & aliqua respectu particularis. Differentia autem materialis dicitur in diuinis esse, non quod aliquid sit in vna quo nullo modo sit in alia, sed quia propter distinctionem relationum possunt sibi inuicem conueniri. Vltimo probat aequalitatem magnitudinis personarum ex ratione unitatis: vel ex diuina simplicitate sic: vbiunque idem est unitas & magnitudo non est maior magnitudo vbi non est maior unitas, sed in Deo est idem magnitudo & unitas secundum rem: ideo si in Deo non est maior unitas, ibi non est maior magnitudo: sed non est maior unitas in tribus personis quam in vna: ergo non est maior magnitudo trium quam vnus tantum: & ita sunt in magnitudine aequales. Concludit etiam ex dictis quod quamuis Deus dicatur trinus, non tamen est dicendus triplex: quia triplicitas inaequalitatem ponere. In illis enim rebus inuenitur triplicitas vbi tria excedit vni in magnitudine, quod tamen non est in diuinis personis: ergo non est ibi triplicitas, &c.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum in diuinis sit dare totum & partem.



IRCA lectionem istam queritur de duobus. Primum est, vtrum in diuinis sit dare totum & partem. Secundum est de veritate, quod est tertium principale in tota ista distinctione. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quod in diuinis non sit dare totum & partem: quia vbiunque est dare totum & partem, ibi est dare maius & minus, quia omne totum est maius sua parte: sed in diuinis non est dare maius & minus cum ibi sit sicut aequalitas: ergo &c.

2 Item omne quod habet rationem partis, habet rationem imperfecti: sed in Deo nihil potest esse imperfectum, ergo nec pars quare nec totum, cum totum & pars correlatiue dicatur.

3 IN CONTRARIUM est, quia totum & partem sunt idem: ut dicitur tertio Physicorum, sed in Deo maxime reperitur ratio perfecti: ergo & ratio totius: & per consequens ratio partis, propter rationem prius tactam.

4 RESPONSTIO. Videndum est primo de ratione totius in generali qualiter conueniat diuinis: & secundo videbitur de specialibus rationibus totius huius & illius, puta totius vniuersalis & totius integralis, an similiter competant diuinis. Quantum ad primum, sciendum quod sicut dicitur primo caeli & mundi, omne totum, & perfectum non differit secundum speciem, sed secundum materiam in qua reperitur. Complexio enim quae importatur absolute per nomen perfecti contrahitur per omne & totum: quia vtrique importat complementum contentiuum plurium: de eo enim quod est vnum tantum actu & potentia, nec includit nisi vnum: non potest dici totum, neque omne perfectum totum potest dici: vt haec natura huius angeli potest dici naturaliter perfecta, sed non potest dici proprie tota vel omnis.

5 Rursum omne in natura cui conuenit requiritur quod continetur plura de quibus nomen importans illam naturam dicitur. Et ideo solum additur termino communi quod distribuitur pro illis solum de quibus dicitur: totum vero reperitur in illis quae continentur plura, de quibus dicitur non potest dici totum, sicut dicitur tota domus quae habet omnes partes domus, de quibus tamen non praedicatur. Cum ergo conuenit quod est perfectum potest dici conueniat diuinis, dubium est de toto & omni, quorum vtrique importat perfectionem contentiuam plurium: tamen si haec contentia sit plurium secundum rationem adhuc videtur quod possit reperiri in diuinis. Constat enim quod in diuinis sunt plura ratione differentia. Pelagus enim perfectionis diuinae includit multas perfectiones attribuitales aliquo modo, sicut totum partes. Si vero talis contentia sit plurium differentium secundum rem, tunc maius dubium est an sit in diuinis. De hoc tamen statim in 2. articulo apparebit.

6 Quantum ad secundum, sciendum est quod totum includens realiter multa actu vel potentia videtur ad praesens esse in quadruplici differentia, scilicet essentiali, integrale, vniuersale, & numerale. Totum essentiali est quod continet plura realiter constituenta vnam essentiam per modum actus & potentiae, sicut est compositum ex materia & forma. Totum vero integrale est quod continet plura realiter constituenta ipsum non per modum actus & potentiae, sed per modum continuationis, vt in toto continuo, vel per modum colligationis, vt in domo, archa, vel lecto. Totum vero vniuersale continet actu vel aptitudine plura non constituenta aliquid vnum realiter, sed differetia inter se, de quorum quolibet praedicatur, in quo differat a toto essentiali & integrali, quorum neutrum praedicatur de suis partibus. Totum vero numerale non est aliud quam numerus comprehendens pluralitatem aliquorum, sicut duodenarius numerus dicit numerum apostolorum. Et vt videtur mihi haec non est ratio totius nisi nimis abusu, quia totum comprehendit plura vt aliquo modo sunt vnum vel sedem unita: sed numerus dicitur solum plura non vt vnum, sed verificatur numerus quicunque de illis quae in nullo sunt vnum nec unita, nec compositione, vt in toto essentiali, nec continuatione vel colligatione, vt in toto integrali, nec in coeptione intellectus, vt in toto vniuersali, quare non videtur quod sit totum nisi nimis improprie, & ideo ad praesens dimitatur, quia inferius requiritur vtrum sit numerus in diuinis.

7 De toto ergo essentiali vtrum sit in diuinis, dicendum quod non. Primo quia omne totum essentiali continet plures essentias imperfectas constituentes vnam essentiam perfectam, ex hoc enim dicitur totum essentiali, quia continet plures essentias reales, sed in diuinis nullo modo sunt plures essentiae, ergo nec totum essentiali.

8 Secundo, quia in diuinis si esset totum essentiali, hoc esset persona respectu essentiae & relationis ex quibus constituitur, nihil enim in diuinis est quod ex pluribus constituitur nisi persona, sed persona non potest esse totum essentiali: ergo &c. Probatio minoris, illa ex quibus constituitur totum essentiali reale sunt realiter vnum actu, & reliquum potentia, sed essentia & relatio: ex quibus persona constituitur non sunt actu & pot

& potentia, sed sunt actus absolutus & relatus: ergo essentia & relatio non constituit aliquid quod sit essentiali totum, & nihil aliud est in diuinis quod possit habere rationem totius essentialis vt dictum est: ergo in diuinis nullo modo est totum essentiali.

9 Item nec totum integrale, quia totum integrale consistit proprie in partibus quantis quantitate molis, quae possunt colligari: sed in diuinis nihil est quantum quantitate molis: ergo &c. Maior probatur, quia omne totum integrale habet partem extra partem quod competit solum quantis, minor de se patet. Item si esse aliquid totum integrale in diuinis, illud esset persona, quia sicut prius dictum est, nihil est in diuinis ex pluribus constitutum, nisi persona, sed persona non est totum integrale: ergo &c. Probatio minoris, totum integrale est perfectius qualiter sua parte: sicut enim totum habet rationem integri, sic quilibet pars habet rationem dimini, sed persona non est aliquid perfectius quam sola essentia. Tota enim perfectio in diuinis est ab essentia & non relatione, alioquin aliquid perfectionis esset in vna persona quod non esset in alia, sicut & aliquid relationis: ergo persona non est aliquid perfectius quam sola essentia, nec per consequens est totum integrale ad ipsam & ad relationem.

10 De toto autem vniuersali dicendum, quod ea quae sunt in diuinis possunt considerari secundum esse quod habent secundum se in re extra, vel secundum esse quod habent in anima. Si primo modo, sic in diuinis nihil est vniuersale, quod patet. Primo quia eadem & secundum idem impossibile est quod conueniat ratio vniuersalitati & singularitati, sed omni rei sive in creaturis sive in diuinis conuenit ratio singularitatis secundum esse quod habet in re extra. Sic enim verum est verbum Boetij, quod omne quod est, ideo est, quia numero est: ergo nulli rei neque in diuinis, neque in creaturis conuenit ratio vniuersalitati secundum esse quod habet in re extra. Secundo, quia si aliquid quod sit in diuinis haberet rationem vniuersalitati, hoc esset potissimum essentia: quae reperitur in pluribus personis, & de pluribus praedicatur: quae videtur esse ratio, vniuersalis, sed essentia non habet rationem vniuersalitati ad personas secundum esse quod habet in re extra: ergo &c. Minor probatur, tum quia unitas vniuersalis in singularibus non est unitas res, sed tantum rationis, sicut & entitas, unitas autem essentia in personis est unitas rei, non rationis, tamen quia vniuersale dicitur in communi quicquid pertinet ad rationem suppositi essentia autem non, quia non dicit relationem quae est suppositi constitutiva: ergo essentia non habet rationem vniuersalitati ad personas. Cum enim ratio vniuersalitati consistat in esse communicabili pluribus & in esse pluralitabilibus est propter quod unitas est a solo intellectu, & non a natura rei. Et primum quidem pertinet ad perfectionem. Secundum autem ad imperfectionem, natura diuina primum habet, secundum non habet, propter quod deficit a ratione vniuersalitati. Si vero ea quae sunt in diuinis considerentur secundum esse quod habent in anima, sic in eis potest inueniri totum vniuersale: Sic enim persona in communi est aliquid vniuersale ad patrem & filium & spiritum sanctum, & relatio diuina in communi est vniuersale ad paternitatem, filiationem, & spirationem tamen actiuam quae passiuam: quod patet per propriam rationem vniuersalitati. Vniuersale enim est quod dicitur de multis & per se & realiter pluralitatur in eis: diciturque in communi totam naturam singularium, sed hoc modo se habet persona in communi accepta ad patrem & filium & spiritum sanctum. Et relatio in communi accepta ad paternitatem, filiationem & spirationem ac processionem, vt de se patet: ergo &c. Non sic autem potest dici de essentia qualitercunque accepta, aut de relatione respectu personarum, quia nullum istorum dicitur quicquid est de constitutione personae.

11 AD PRIMUM argumentum dicendum quod vbiunque est dare totum & partem integrale, ibi est dare maius & minus quantitatiue quod non ponitur in diuinis, vbi autem est dare totum & partem vniuersalem, ibi est dare maius & minus secundum ambitum continentiae & praedicabilis, quia plura continent & de pluribus praedicatur totum vniuersale quam pars eius subiectiua. Et illud maius & minus licet non sit in diuinis secundum realem actum essendi, est tamen in eis secundum rationem considerandi vt dictum est.

12 Ad secundum per idem patet. Illud enim quod habet rationem partis essentialis vel integralis habet rationem imperfecti, & totum rationem perfecti. In his enim pars est aliquid totius & non totum secundum rem, sed illud quod habet rationem partis subiectiuae respectu totius vniuersalis non oportet quod habeat rationem imperfectiorem cum recipiat essentiali praedicationem totius, & sic realiter ipsum totum nisi secundum modum intelligendi. Sic enim est aliquid totum minus perfectum quod non repugnat diuinis, quia secundum nostrum modum intelligendi est aliquid in diuinis quod est maioris ambitus in praedicatione quam aliud, & aliquid quod dicit minus perfectum quam aliud, sicut sapietia

dicit minus perfectum secundum nostrum modum intelligendi quam pelagus perfectionis diuinae, vt supra dictum est.

13 Ad argumentum alterius partis dicendum quod totum & perfectum licet sint idem in formali significato, quia vtrique importat complementum, differunt tamen in hoc quod perfectum est in plus, eo quod omne & totum dicit complementum contentiuum plurium ratione, cuius perfectum dici potest de aliquo, de quo non dicitur, nec omne totum, vt deductum est.

QVAESTIO QVINTA.

Vtrum veritas sit ens reale an rationis.

Thom. 1. q. 19.



IRCA veritatem quarritur duo. Primum est vtrum veritas sit ens reale an ens rationis solum. Secundum est in quo sit veritas, vtrum sit in rebus an in anima. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quod veritas sit ens reale, quia bonum vniuersaliusque rei est ens reale, sed veritas est bonum intellectus, ergo veritas est aliquid reale.

2 Item illud quod non est aliquid reale est nihil simpliciter & absolute, sed veritas non est nihil, alioquin laborantes ad sciendum veritatem laborarent ad sciendum nihil quod est inconueniens: ergo &c. Minor patet, probatio maioris, quia aliquid & res conuertuntur. Et id eo quod non est res non est aliquid & per consequens nihil, & quipollent enim non aliquid & nihil.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia illud quod distinguitur contra ens reale, generaliter dicitur ens rationis solum, sed ens verum distinguitur. Metaphisice contra ens realiter dicitur, ergo &c.

4 RESPONSTIO. Circa quaestiones istam videndum est primo quod importatur per ens rationis, & secundo inquireretur de principali quaestione. Quantum ad primum sunt duae opiniones de ente rationis. Prima est quod ens rationis vocatur illud quod est subiectiue in anima sive in intellectu vel in ratione. Et motum huius opinionis forte est quia ens rationis confuevit appellari ens in anima. Sed vt videtur sic opinacibus nihil est in anima nisi sit in ea subiectiue & non obiectiue solum, vnde 3. de anima dicitur quod lapis non est in anima sed species lapidis quia quamuis lapis se habeat ad animam obiectiue, non tamen subiectiue, sed solum eius species, ergo vt videtur ens rationis non dicitur in anima esse nisi quia est in ea subiectiue.

5 Illud autem non potest esse verum, quia quod est ens reale non est ens rationis, quia distinguuntur ex opposito, sed omne quod est subiectiue in anima sive sit species actus sive habitus, est ens reale, ergo non est ens rationis, minor probatur, quia aequae vera res est quae est in anima, & perfectior & nobilior quam res corporea. Et ideo si illud quod est subiectiue in re corporea, vt calor vel quantitas, est ens reale, fortiori ratione illud quod est subiectiue in anima sive sit species sive actus, sive habitus est ens reale & non rationis.

6 Ad rationem illorum dicendum est quod essentia rationis dicitur esse in anima non subiectiue sed obiectiue, sicut postea declarabitur. Quod autem dicit Philosophus 3. de Anima quod lapis non est in anima, sed species lapidis non fuit intentio Aristotelis quod lapis & omne cognitum non possit dici aliquo modo esse in cognoscente, sed voluit excludere illum modum quem ponebat Empedocles, qui dicebat quod oportebat animam esse compositam ex omnibus ad hoc vt omnia cognosceret. Dicebat enim quod terra terram cognoscerimus, & sic de aliis, contra quod dicit Aristoteles quod lapis non est sit in anima quamuis sit in ea sicut cognitum in cognoscente.

7 Alia est opinio quam credo verior quod ens rationis non est aliud quam denominatio obiecti ab actu rationis, secundum ea quae attribuntur rei solum vt cognita est, verbi gratia esse vniuersale, esse genus, vel speciem dicuntur esse entia rationis quia talia dicuntur de re tantum vt est obiectiue cognita ita quod ens rationis non est penitus nihil, nec dicitur ens rationis, quia sit in anima subiectiue, sed quia est denominatio rei ab actu rationis secundum ea quae conueniunt ei solum vt est cognita. Et quamuis idem re sit hominem intelligere lapidem in vniuersali, & per indifferentiam ad singulares lapides & lapidem sic intelligi. Non enim lapis est sit intellectus nisi quia homo intelligit eum sic, tamen intelligere in homine est vera res & denominatio qua homo esse dicitur intelligens est realis in homine, intelligi autem non est vera res in lapide, nec denominatio qua lapis dicitur sic intellectus est realis in lapide, sed dicitur ens rationis, quia nullo modo competit nisi per actum rationis tendentis vt in ipsum in obiectum, & sic patet primum.

8 QVANTUM ad secundum dicendum est quod sit veri-

Cap. 4. Sed potius de Anima cap. 5.

Supra d. 2. q. 1. n. 10.

tas, & ex hoc apparebit an sit ens rationis, an non. Quantum ad primum sciendum est quod sicut comunitur dicitur veritas est conformitas vel adaequatio intellectus ad rem. Qualiter autem hoc sit intelligendum aduertendum est, quod non est intelligendum de quatione vel conformatione intellectus & rei secundum illud quod est essentialiter, quia intellectus secundum illud quod est essentialiter non habet aliquam conformitatem, vel adaequationem cum re extra, ino magnam difformitatem, cum res extra sit quandoque corpus, intellectus autem non, sed spiritus, aut si aliqua sit conformitas non consistit in illa veritate, quia cum illa attendatur secundum naturam rerum aqua liter potest esse inter intellectum & res quas nunquam intelligit vel intellexit, sicut inter intellectum & res quas intelligit, veritas autem non est sine cognitione, quare &c.

9 Restat ergo quod talis conformitas attendatur secundum aliquid quod est in intellectu subiectiuè vel obiectiuè. Et primum quidem dicunt aliqui, scilicet, quod conformitas intellectus ad rem attenditur secundum id quod est subiectiuè in intellectu quod est species rei quae est similitudo eius, vel secundum negantes species ipse est actus intelligendi, qui est etiam similitudo rei.

10 Sed istud non videtur verum, quia talis conformitas vel esset in essendo vel in representando, non in essendo, quia omne quod est subiectiuè in intellectu est accidens, res autem exterior est quandoque substantia materialis, vel si sit accidens est accidens corporei. Inter haec non potest esse similitudo vel conformitas in essendo cum sint diuersorum generum, quare &c.

11 Nec potest attendi conformitas in qua consistit veritas in representando, quia representatio rei per speciem apud intellectum praedicat saltem ordine naturae actum intelligendi, prius enim est ordine naturae obiectum praefecti potentiae per speciem si qua sit quam sequatur cognitio, veritas autem aut simul est secundum naturam cum actu intelligendi aut posterior, ergo veritas non consistit in adaequatione vel conformitate quae est inter speciem & rem secundum representationem.

12 Item dato quod res representetur secundum actum intelligendi solum, & non per aliquid prius, & quod representatio sit ipsamet cognitio, adhuc conformitas in representando vel in agnoscendo non attenditur secundum aliquid quod sit subiectiuè in intellectu, sed potius obiectiuè, quia conformitas in representando vel cognoscendo praesens consistit in hoc quod representans vel cognoscens representat vel cognoscit rem sic esse sicut ipsa est, sed talis conformitas attenditur solum secundum id quod est subiectiuè ad intellectum: ergo &c. maior de se patet, probatio minoris, quia cum dicitur quod intellectus intelligit rem sic esse sicut ipsa est. Sic & sicut nota sunt conformitatis praedicat in qua formaliter consistit veritas, sed sic & sicut sunt ibi condiciones obiecti & non ipsius actus intelligendi, non enim est sensus quod actus intelligendi sic se habeat ad intellectum in quo est subiectiuè sicut se habet res intellecta ad sui esse reale, quia hoc esset falsum, sed est sensus, quod res intelligitur sic esse sicut ipsa est ita quod conformitas est inter esse apprehensum & esse in re, quia quale esse habet res tale apprehensum & non aliud. Et licet res non sit apprehensa nisi per actum qui est in intellectu subiectiuè, tamen esse apprehensum dicitur conditionem denominantem obiectum & non intellectum, nec actum intelligendi, quia intellectus ut sic non est apprehensus, sed apprehendens, nec intelligere est apprehensum, sed apprehensio. Et ita conformitas in qua consistit veritas attenditur secundum id quod habet se ad intellectum obiectiuè & non subiectiuè.

13 EST ENIM veritas conformitas eiusdem ad seipsum secundum aliud & aliud esse, scilicet, esse intellectum & esse reale, quod etiam patet ex alio, illud est verum formaliter quod significatur per propositionem veram, sed obiectum intellectus enunciativè sumptum significatur per propositionem veram, ergo veritas est formaliter conditio obiecti intellectus, & non alicuius existentis subiectiuè in intellectu, maior patet, quia signum non dicitur tale, nisi quia significat illud quod est tale formaliter, sicut vana non dicitur sana, nisi quia significat sanitatem animalis quae est formaliter sanitas. Et idem dicitur de propositione quae non dicitur vera, nisi quia significat illud quod est formaliter verum, minor de se patet: quia propositio vera non significat nisi illud quod est enunciativè apprehensum, per intellectum tanquam eius obiectum, & sic patet quod veritas est conformitas intellectus ad rem intellectam, in quantum id quod de re enunciativè apprehenditur est conforme vel potius idem cum entitate rei, & sic est relatio eiusdem ad seipsum secundum esse intellectum & esse reale.

14 Iuxta quod est intelligendum quod cum veritas dicatur de re (sicut dicimus illud esse de veritate rei, quod est de eius entitate & quidditate) dicatur etiam de propositione & de intellectu dicitur enim propositio veram & intellectum verum & vltimus dicitur de obiecto enunciativo tam affirmatio quam nega-

tivo (dicimus enim hominem esse animal est verum, & hominem non esse animam est verum) Veritas primo modo dicta non est veritas formaliter, sed quasi materialiter vel fundamentaliter, quod patet, quia vox significans eam sicut sunt voces significantes simpliciter non dicuntur significare verum nec falsum. Sed hoc esset si entitas rei esset formaliter veritas. Veritas autem propositionis non est nisi veritas signi. Veritas autem intellectus vel actus intelligendi, ut est quaedam res in intellectu subiectiuè existens non est nisi sua entitas, quia veritate omnis actus intelligendi est verus. Sed in conparatione obiectum dicitur intellectus verus, quia apprehendit rem sic esse sicut ipsa est: ergo rem esse apprehensam sic esse sicut ipsa est, est verum, ad quod tam veritas rei quam vocis & intellectus habent attributionem. Est ergo primum verum, & cui primum competit veritas, sed rem esse apprehensam, sic esse sicut ipsa est, est conditio obiecti conformiter se habentis secundum esse intellectus ad suum esse reale, ergo talis conformitas est veritas, hoc autem non est aliud quam relatio eiusdem ad seipsum secundum esse apprehensum & secundum esse reale. Ex quo concluditur quod veritas est ens rationis, quia illud quod attribuitur rei solum secundum esse intellectum, est ens rationis, sed veritas est huiusmodi, ergo &c. utraque praemissarum patet ex praecedentibus. Ad cuius maiorem evidentiam sciendum est, quod sicut est duplex actus intelligendi simplex, scilicet, & componens, siue diuidens, sic sunt duo genera entium rationis, vnum quod sequitur actum intelligendi simplicem sicut vniuersale genus, species, & huiusmodi. Aliud quod sequitur actum intelligendi componentem vel diuidentem, & illud est verum vel falsum, vnde verum & falsum non sunt aliud quam rem intelligi sicut est & sic est veritas, vel intelligi esse vel non esse aliter quam sit, & tunc est falsitas.

15 AD PRIMVM argumentum in oppositum dicendum, quod verum dicitur esse perfectio intellectus, quia actus quo intellectus intelligit rem sic esse sicut ipsa est, est actus summè conueniens intellectui cuius natura est cognitiua rerum, sed ipsum verum formaliter acceptum non est perfectio intellectus, sed est denominatio obiecti conformiter se habentis secundum esse intellectum, & secundum esse reale.

16 Ad secundum dicendum quod illud quod non est ens reale est nihil realiter, est tamen ens rationis. Nam ens diuiditur in ens rationis & ens reale. Quod autem vltimus dicitur quod homines nituntur ad sciendum veritatem contra arguetes, quia si veritas sit aliquid reale non est aliud quam relatio conformitatis intellectus ad rem intellectam. Constat autem quod non omnes nituntur ad sciendum istam relationem, ergo nec ad sciendum veritatem si acceptam. Qualiter ergo intelligendum est quod homines nituntur ad sciendum veritatem sic vtrique non quod veritas quantum ad id quod dicit formaliter sit obiectum & principaliter cognitum, sed quia homines nituntur scire naturas rerum, & habitudines earum quae cum cognoscuntur sic esse & sic se habere, prout est in naturis earum, tunc est veritas quae est conformitas rerum, ut intellecta sunt ad seipsas ut existunt.

QVAESTIO SEXTA.

Vtrum veritas sit in rebus an in intellectu.

Thom. Sibi supra.



ECVNDUO quaeritur in quo sit veritas, vtrum sit in rebus an in intellectu. Et arguitur quod sit in intellectu, primo per dictum Aristotelis 6. metaphysicae qui dicit quod bonum & malum sunt in rebus, verum & falsum in anima.

2 Secundo per rationem, quia relatio est maximè in illo extremo quod dependet, sed veritas est relatio conformitatis intellectus ad rem intellectam, intellectus autem est dependens ad rem intellectam & non econuerſo, ergo veritas est in eo.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia omnis respectus est in suo fundamento, sed fundamentum veritatis est entitas rerum, ergo in entitate rerum est veritas.

4 RESPONSIU. illi qui dicit veritatem esse respectum reale conformitatis intellectus ad rem intellectam, dicunt quod veritas est in intellectu sicut in subiecto vel potius sicut realis respectus in suo fundamento. Et ad hoc adducunt duas rationes. Prima talis est, quandoqueque aliquid dicitur tale ex ordine ad aliud in quo fitur & dicitur tale, primum dicitur tale casualiter, & secundum formaliter, sed res dicitur vera illo modo ex ordine ad intellectum, ergo &c. maior declaratur per exemplum, nam quia medicina dicitur sana ex ordine ad animal sanum in quo fitur medicina dicitur sana casualiter & animal formaliter, minor probatur, quia vbi est processus a mouente ad motum fitur in re mota, sed in processu a re ad intellectum est processus a mouente ad motum, ergo &c.

Secundo

5 Secundo sic, quia veritas est rectitudo passiva, scilicet rectitudo eius quod rectificatur, quia est imago & excoptatum, sed intellectus se habet ad rem intellectam sicut passum ad mouens, ergo adaequatio intellectus est veritas formaliter & in re est solum casualiter, & ut sic est casualiter vera.

6 Sed contra hoc arguitur primo, quia inter intellectum diuinum & suum principale obiectum, puta quum intelligit seipsum esse summè perfectum ex nulla parte est adaequatio passiva, & tamen est ibi veritas, ergo veritas non recipit adaequationem passiuam.

7 Secundo, quia contingit intelligere verè illud quod nullam entitatem realem habet, sicut quod chimera est chimera, sed talia non entia nihil possunt adaequare sibi realiter, ergo &c.

8 Tertio, quia intellectus potest moueri ad verè intelligendum ab alio quam a re intellecta (sicut deus potest mouere intellectum meum ad intelligendum antichristum futurum) sed talis veritas non consistet in habituine intellectus ad deum mouentem, sed in habituine intellectus ad rem intellectam a qua non esset motus, ergo veritas non requirit adaequationem passiuam ex parte intellectus, vel illius in quo est per eadem rationes, vel per aliquas earum, patet quod veritas non est relatio actus intelligendi ad rem intellectam, tanquam mensurati ad mensuram, quia in cognitione Dei respectu sui est veritas, sed ibi non est relatio mensurati ad mensuram, nisi fortè secundum rationem, ergo solum non est relatio mensurati ad mensuram, vel est relatio solum secundum rationem, & non secundum rem, cuius oppositum alij dicunt.

9 Dicendum est ergo aliter, quod veritas formaliter dicta non est in rebus, sed in intellectu, non quidem subiectiuè, sed obiectiuè tantum. Quod non fit in rebus patet, quia quicquid est in rebus est in eis circumscripto omni actu intelligendi, sed veritas formaliter sumpta non est sine actu intelligendi, ergo veritas formaliter sumpta non est in rebus. Dico autem formaliter, quia veritas sumpta materialiter vel fundamentaliter bene est in rebus, sicut dictum fuit in praecedente quaestione.

10 Per idem patet quod veritas non est in intellectu subiectiuè, quia quicquid est in intellectu subiectiuè est res vera, & non ratio tantum, veritas autem est ens rationis, ut probatum fuit in praecedente quaestione, ergo ipsa non est in intellectu subiectiuè.

11 Relinquitur ergo tertium, quod veritas sit in intellectu obiectiuè, non quidem sicut obiectum cognitum principaliter, sed ut quidam modus conueniens rei solum ut est cognita. Iuxta quod est intelligendum quod sicut distinguimus triplicem actum intelligendi, videlicet simplicem componentem, & discursiuum, sic sunt entia rationis in triplici differentia, quia quaedam conueniunt rei, prout est cognita per intellectum simplicem, sicut vniuersale genus & species. Quaedam conueniunt rei, vel est intellecta per intellectum enunciativum componentem vel est videntem, sicut affirmatio & negatio, & per consequens veritas & falsitas. Alia verò consequuntur res, prout sunt obiectiuè in intellectu discursiuo, sicut antecedens & consequens, syllogismus, enchimema & similia, de quibus omnibus tanquam de entibus rationis considerat logicus.

12 Ad rationes in oppositum respondendum est primo ad dictum Aristotelis quod verum & falsum sunt in anima, non quidem subiectiuè, sed obiectiuè.

13 Ad secundam dicendum, quod relatio realis est potissimè in extremo quod dependet, sed relatio rationis non est in aliquo subiectiuè, sed solum in intellectu obiectiuè modo quo prius fuit expositum.

14 Per idem patet ad argumentum alterius partis, quia respectus realis est in fundamento, sed respectus rationis qualis est veritas quae non est aliud quam respectus conformitatis rei, ut intellecta est ad seipsam, ut existit non est nisi in intellectu obiectiuè, tanquam quidam modus conueniens rei solum ut est cognita.

DISTINCTIO XX.

Sententia huius literae in generali & specialis.



UNC ostendere restat. Superius probauit magister aequalitatem personarum in magnitudine & aeternitate. Hic probat aequalitatem earum in potestate earum. Et diuiditur in duas partes. Primo proponit intentum. Secundo probat intentum. Secunda ibi, Nihil inquit patre minus. Secunda diuiditur in duas. Primo probat intentum per auctoritatem. Secundo per rationes. Secunda ibi, Item alio modo. Prima istarum diuiditur in duas. Primo proponit probationem Augustini. Secundo excludit duas rationes erroneas. Secunda ibi, Sed inquit pater a nemine. Illa pars in qua probat intentum per

rationes diuiditur in tres partes. Primo ponit rationem. Secundo confirmat per simile. Tertio excludit quandam haereticam responsionem. Secunda ibi, Haec autem per similitudinem. Tertia ibi, Sed forte dices. Haec est sententia lectionis in generali.

8 In speciali verò sic procedit magister, & primo proponit personas esse aequales in potentia extensiuè, quia quaecunque potest vna persona possunt & aliae, & a qua virtute potest vna persona possunt & aliae, eadem virtute. Postea probat hoc per auctoritatem, & est probatio talis. Si filius habet in potestate minus quam pater, filius non habet omnia quae habet pater, sed quaecunque habet pater habet filius, ergo non habet minus in potestate quam pater. Postea excludit vnam responsionem haereticam ad rationem inductam quae talis est, verum est quod quicquid habet pater habet filius, sicut bonitatem & potentiam, sed non tantum habet ex vnoquoque quantum habet pater. Hoc autem non videtur verum ex auctoritate inducitur Ioan. 17. omnia quae habet pater & filius. Hoc autem refellit Augustinus hoc modo. Omnia habet filius quae habet pater, sed omnipotentiam habet pater, ergo tantumdem de potestate habet filius. Postea excludit aliam responsionem quae talis est. Et si filius omnia habet quae pater habet: tamen pater est potentior filio, quia hoc ipse filio dedit, & ipse a nullo, sed a seipso habet: Sed hoc refellit Augustinus hoc modo, verum est quod pater dedit filio potentiam sibi aequalem vel non. Si aequalem, si pater est omnipotens, & filius est omnipotens. Si non aequalem, tunc non omnia quae habet pater habet filius. Deinde probat aequalitatem personarum in potestate per rationem quae talis est, Si pater genuit filium in potestate per potestatem, aut potuit signere sibi aequalem & noluit, aut voluit & non potuit, omnipotens non fuit, quorum vtrumque est falsum, ergo impossibile est filium non esse aequalem patri in potestate. Ibidem probat hoc idem per simile, quia in generatione humana pater quanto perfectior potest generare filium generat, ergo multo fortius in diuinis. Excludit vltimò responsionem haereticam, potest enim dicere ex hoc ipso quod filius est a patre est inaequalis ipsi, quam refellit Augustinus sic, aequalitas & inaequalitas attenduntur secundum quantitatem & non secundum relationem, sed in hoc quod dicimus filium a patre esse non designamus nisi relationem originis, ergo in hoc non designatur inaequalitas patris ad filium. Recapitulat etiam ea quae dicta sunt, & concludit intentum iam triplicem. Et in hoc terminatur sententia in speciali.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum filius sit omnipotens sicut pater.

Thom. 1. q. 25. artic. 3. & q. 42. artic. 6.



TRCA distinctionem istam primo quaeritur, vtrum filius sit omnipotens sicut pater. Et videtur quod non, quia illud quod est omnipotens, potest in omnem actum, potentia enim dicitur respectu actus, sed filius non potest in omnem actum sicut pater, quia non potest generare, ergo non est omnipotens. Si dicatur quod potest generare non est posse aliquid, sed ad aliquid. Et ita dato quod filius non possit generare, potest tamen quicquid est possibile. Contra, qui omne dicit, nihil excipit, sed omnia includit. Et quae dicunt quid & quae dicunt ad aliquid, sed omnipotentia dicit potentiam ad omnia, ergo ad ea quae dicunt quid vel ad aliquid.

2 Item secundum Augustinum libro contra maximum, & habetur in litera, si pater non potuit generare filium sibi aequalem non fuit omnipotens, ergo secundum ipsum omnipotentia se extendit ad generationem filij, sed hanc non habet filius, ergo &c.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit Athanasius in symbolo. Omnipotens pater, omnipotens filius, &c.

4 RESPONSIU. Cum omnipotentia dicatur per conparationem ad actum, ut assumptum est in argumento, actum autem diuinorum quidam sunt essentialia, & transeunt in creaturam, ut generare & spirare. De potètia quae est respectu primorum actuum nulla est dubitatio, quin secundum illam aequè sit potens vna persona sicut alia, & ad hanc solam fortè respicientes sancti dixerunt quod aequè omnipotens est filius sicut pater, & spiritus sanctus, sicut pater & filius.

5 De potentia verò quae est respectu actuum notionalium est tota dubitatio, vtrum secundum eam filius possit dici omnipotens aequè sicut pater cum non possit in actum in quem possit pater. Et sunt hic plures modi dicendi. Vnus est satis superficialis, scilicet quod omnipotentia dicitur solum respectu possibilium, quae autem implicat contradictionem omnino non sunt possibilis, propter quod si aliquis non potest ea quae implicat

contradictione, non propter hoc sequitur quod non sit omnipotens...

tem quando non est ex impedimento, sed ex natura talis essentiae...

q. 11. d. 2. Th. 1. q. 8. 1. art. 5.

q. 2. m. 22.

Cap. 12.

sup. d. 7.

frequentur assumit concessa ab aliis, vel ea quae apparent in creaturis...

QVAESTIO SECUNDA. Vtrum in diuinis sit ordo naturae.

Thom. 1. q. 4. art. 3.

SECUNDO queritur vtrum in diuinis sit ordo naturae...

IN CONTRARIUM est quod dicit Augustinus contra Maximum...

RESPONSIO. Dicenda sunt duo. Primum est, quod in diuinis est ordo...

SECUNDO patet sic, vbi dicitur quod in diuinis est pluralitas sine ordine...

SECUNDO patet, scilicet quod in diuinis est ordo naturae...

SECUNDO patet, scilicet quod in diuinis est ordo naturae...

SECUNDO patet, scilicet quod in diuinis est ordo naturae...

SECUNDO patet, scilicet quod in diuinis est ordo naturae...

SECUNDO patet, scilicet quod in diuinis est ordo naturae...

SECUNDO patet, scilicet quod in diuinis est ordo naturae...

SECUNDO patet, scilicet quod in diuinis est ordo naturae...

SECUNDO patet, scilicet quod in diuinis est ordo naturae...

SECUNDO patet, scilicet quod in diuinis est ordo naturae...

SECUNDO patet, scilicet quod in diuinis est ordo naturae...

SECUNDO patet, scilicet quod in diuinis est ordo naturae...

DISTINCTIO XXI.

Sententia huius distinctionis in generali & speciali.



ORitur quaestio. Superius ostendit magister aequalitatem diuinarum personarum...

In speciali vero sic procedit. Et querit primo cum fuerit dictum quod tantum est solus pater...

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum dictio exclusiua addita vni correlatiuorum excludat reliquum.

Thom. 1. q. 31. art. 3.



IRCA distinctionem istam queritur primo, vtrum dictio exclusiua addita vni correlatiuorum excludat reliquum...

IN CONTRARIUM est quod dicitur primo Physicorum, quod dictio exclusiua addita principio excludit principium...

RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est, quid significet dictio exclusiua...

Quantum ad primum sciendum, quod secundum Philosophum lib. Elenchorum solus idem est quod non cum alio...

Circa secundum notandum quod cum solus dicat negationem associationis cuiuslibet diuersi ab inclusio...

exclusiva addita diffinitio non excludit diffinitionem, nec addita inferiori excludit superius, nec addita toti integrali excludit partem, imò potius hæc omnia includuntur & inferuntur, sequitur enim solus homo currit, ergo animal currit ergo rationale currit. Et similiter sequitur sola domus est, ergo paries est. Et ratio est, quia quum superiora prædicentur essentialiter de inferioribus, quicquid realiter continet inferiori, continet etiam cuilibet eius superiori; similiter quum pars integralis sit realiter de constitutione totius, ad esse totius requiritur esse partis. Et ideo respectu huius prædicati quòd esse totius sumptum cum dictione exclusiva infer pariem, non autem respectu alterius prædicati. Non enim sequitur, sola domus est alba, ergo paries est albus, quia tale prædicatum convenire potest toti non partem, nunquam tamen respectu cuiuscunque prædicati dicitio exclusiva addita inferiori excludit superius, nec addita toti integrali excludit partem nisi prædicatum pertinet ad eorum differentiam. Tunc enim heret exclusio, sicut dicendo solus homo est specialissima species, sequitur non ergo animal aut substantia. Similiter sola domus est totum constitutum ex pariete, recto, & fundamento, sequitur non ergo paries, quia respectu talium non sunt idem, sed diversa. Simili modo dicitio exclusiva addita superiori non excludit inferius nisi respectu prædicati quod pertinet ad eorum differentiam, non sequitur enim, solus homo currit, ergo sortes non currit, nec tamen inferit ergo sortes currit. Et ratio est, quia dicitio exclusiva addita termino communi vel singulari non mutat eius naturam. Et ideo sicut sub termino communi indefinito, sumptum non fit descensus, sed est, fallacia consequentis, sic sub ipso sumptum indefinito cum dictione exclusiva, non licet descendere nec affirmare nec negare. Quæ autem faciunt unum subiecto cum inclusio non excluduntur: sicut patet in accidentibus concretis. Exclusio enim addita tali accidit non excludit subiectum, nec econverso. Non enim sequitur solus edificator edificat, ergo sortes non edificat, nec econverso, solus fortes edificat, ergo edificator non edificat, vel ergo albus non edificat, unde primo physicorum dicitur quòd si accipiuntur sola alba alio significante unum, multa sunt, quia aderit albo esse & susceptivum. Dico autem hoc quando subiectum & accidens significantur in concreto, quia sic significantur ut unum in subiecto, scilicet si utrumque significetur in abstracto, tunc enim fit exclusio, ut si dicatur tantum albedo est, sequitur ergo substantia non est. Et causa est, quia abstracta significant essentialia rerum ut distinctas, & non ut aliquo modo sunt unum, unde primo physicorum dicitur quòd si illud quod ponitur tantum unum sit accidens, sequitur quòd accidens sit separabile a subiecto; ergo dicitio exclusiva addita accidenti excludit subiectum, quod intelligitur de accidenti in abstracto. Ex his patet quòd dicitio exclusiva addita vni correlatiuorum excludit aliud, quia illud quod non facit cum inclusio unum per essentialia vel per inhaerentiam cadit sub exclusione, sed unum correlatiuorum non facit cum alio unum per essentialia, nec unum per inhaerentiam, sed sunt distincta supposita maxime in divinis de quibus nunc agitur, ergo &c. Vtraque præmissarum patet ex præcedentibus. Hoc etiam patet ex primo physicorum, ubi dicit Aristoteles contra Permenidem & Melissum, quòd si sit tantum unum, & illud sit principium, principiatum non erit, principium tamen & principiatum dicuntur relativiè, verum quia relativa sunt simul natura si principiatum non est, principium non erit, excluditur ergo relativum, quia aliud, & tamen ponitur, quia est de intellectu alterius, & ideo omnis talis propositio includit contradictoria tantum patet est & huiusmodi, quia idem includitur & excluditur propter aliam & aliam rationem.

QVAESTIO SECUNDA.

Utrum dicitio exclusiva possit addi termino essentiali in ordine ad terminum personalem.

Thom. 1. q. 31. art. 3. & 4.

SECUNDO queritur utrum dicitio exclusiva possit verè addi termino essentiali respectu prædicati personalis, ut dicendo solus deus est pater. Et videtur quòd non, quia si ista esset vera solus deus est pater, ergo à simplici conuersa ista esset vera solus pater est deus, consequens est falsum, quia sequeretur quòd filius non esset deus, eo quòd dicitio exclusiva addita vni correlatiuorum excludit alteri, ut prius dictum est. Probatio consequentiæ hæc solus deus est pater valet has duas, deus est pater & nullus alius à deo est pater, sed vtraque habet conuerti simplicitè, ergo & prima, 2. Item quod reperitur in alio non potest soli deo convenire, sed esse patrem conuenit creaturis, ergo non conuenit soli deo, ergo hæc est falsa solus deus est pater. 3. IN CONTRARIUM arguitur, quia de quocunque sumptum cum præcisione prædicatum commune de eodem prædicatur & proprium. Sequitur enim solum corpus est coloratum, ergo solum corpus est album, sed in diuinis prædicata essentialia se habent ad personalia sicut communia ad propria, ergo cum verificentur propositiones quibus additur dicitio exclusiva termino essentiali respectu prædicati essentialis, ut dicendo solus deus est deus, necesse est & alias verificari in quibus exclusio additur subiecto respectu prædicati notionalis, ut dicendo solus deus est pater. 4. RESPONSIO. Conuenit sic dici quòd hæc dicitio solus potest teneri cathogorematicè, & tunc importat solitudinem in illo cui additur, & sic omnes propositiones ubi in diuinis ponitur solus sunt falsæ, vel potest teneri syncathogorematicè, & tunc dicenda sunt duo. Primum est de veritate propositionum in quibus dicitio exclusiva ponitur ex parte subiecti. Et secundò videbitur de veritate illarum in quibus ponitur ex parte prædicati. 5. Quantum ad primum sciendum est quòd vel loquimur de veritate talium propositionum quòd est ex virtute sermonis, vel quantum est de benigna interpretatione dictionum scripturæ & sanctorum. Si primo modo, sic est regula generalis quòd cum propositio in qua ponitur dicitio exclusiva ex parte subiecti habeat duas exponentes ipsam, scilicet vnà affirmatiuam & aliam negatiuam vel prius dictum est, si exponentes sunt veræ & ipsa vera est. Si exponentes sunt falsæ, vel altera earum & ipsa est falsa, quod potest videri inducendo in omnibus, potest enim dicitio exclusiva addi termino essentiali respectu prædicati essentialis vel personalis, ut dicendo solus deus est deus. Vel solus deus est pater. Et de qualibet earum statim patet an sit vera per regulam supradictam. Prima enim habet duas exponentes, deus est deus, & nullus alius à deo est deus, quarum qualibet est vera, quare & illa solus deus est deus. Secunda verò habet duas exponentes has, deus est pater & nullus alius à deo est pater, quarum prima est vera & secunda similiter dummodo pater sit pro persona diuina, & sic procedit argumentum pro parte ista. Si autem stet pro forma paternitatis quæ communicabilis est etiam creaturis. Tunc est falsa, & sic procedit secundum argumentum prius adductum. Et similiter patet idem quando dicitio exclusiva additur termino personali respectu prædicati essentialis vel personalis, ut dicendo solus pater est deus, vel solus pater est pater. Prima enim habet duas exponentes, pater est deus & nullus alius à pater est deus, quarum secunda est falsa quia tunc filius qui est alius à patre non esset deus, ergo & ipsa esset falsa. Secunda verò habet duas exponentes pater est pater & nullus alius à patre est pater, quarum vtraque est vera, ergo & illa, & simili modo potest iudicari de omnibus consimilibus propositionibus an sint veræ vel falsæ de virtute sermonis. Quantum autem est de benigna expositione dictionum scripturæ & sanctorum aliud est dicendum, quia ad verificandum dicta scripturæ & sanctorum oportet quòd exclusio quoadque non fiat respectu principalis prædicati, sed respectu formæ subiecti ratione subintellectæ implicationis quod est, vel qui est, & sic ista posset verificari solus pater est deus, vel solus pater est tantus, quanta sunt tres personæ simul sub hoc sensu solus pater ille, id est, qui pater, & præter quem nullus alius in diuinis est pater est deus vel tantus &c. Et sic loquitur Augustinus in principio distinctionis, & per hunc modum dicitio exclusiva non excludit correlatiuam à participatione principalis prædicati, sed à participatione formæ subiecti ratione subintellectæ implicationis, & multa alia similia occurrunt in dictis scripturæ & sanctorum in quibus semper videtur esse aliqua improprietas: & sic patet, quomodo verificentur propositiones quando dicitio exclusiva ponitur ex parte subiecti.

In oppositum. Ante oppositum.

Si autem sumatur ex parte prædicati & sumatur cathogorematicè sic est falsa omnis propositio in diuinis, quia secundum Hilarium non est confitendum in diuinis aliquid esse solitarium. Si autem sumatur syncathogorematicè, sic potest addi termino substantiali vel personali in prædicato posito dupliciter, scilicet per se vel cum alio termino numerali, vel partitio vel

Præced. q. 4. n. 4.

vel expressiuo, sicut cum hoc termino vnus vel vnus. Si addatur termino substantiali per se posito in prædicato, ut dicendo pater vel trinitas est solus deus: sic talis propositio est omnino impropria, & indiget expositione, imò frequenter magna extortione in qua variè varia dicuntur omnes tamè improprie dicunt, sicut apparet inuicibus dicta corum. Et causa est, quia hæc dicitio solus syncathogorematicè accepta semper facit exclusionem aliorum ab eo cui additur respectu alicuius tertij accepti in ratione prædicati explicitè vel implicitè, ut prius dictum est. Quando autem solus ponitur à parte prædicati cum vnico termino, tunc non directè & explicitè facit exclusionem aliorum à subiecto respectu prædicati principalis, sed additur prædicato, nec propriè potest subintelligi aliqua implicatio circa vnicum terminum in prædicato possum: propter quod omnis talis propositio impropria est. Quando verò additur termino substantiali posito in prædicato cum termino numerali vel expressiuo dicendo trinitas est vnus solus vnus deus, sic adhuc est impropria, quia non fertur exclusio ad principalem compositionem prædicati cum subiecto, tamen minus quam prius, quia implicatio cum minori extortione fit circa plures terminos, quam circa vnicum ex quacunque parte fiat, siue à parte prædicati, siue à parte subiecti, & tunc in prædicta propositione trinitas est vnus solus vnus deus, fit exclusio aliorum à deo ab vnitate & veritate diuinitatis sub hoc sensu trinitas est deus, qui deus est vnus & vnus, & nullus alius ab eo est vnus & vnus deus, & hoc modo videtur ea scriptura, & Augustinus contra Maximum. Sic enim habet veritatem, licet cum quadam improprietas, sicut apparet consideranti. 7. AD ARGUMENTA patet solutio ex iam dictis, præterquam ad primum, ad quod dicendum quòd hæc, solus pater est deus est falsa de virtute sermonis, nec est conuersa huius, solus deus est pater, quia ista solus deus est pater habet intellectum affirmatiuum, scilicet deus est pater. Et hæc conuertitur simpliciter, pater est deus: habet etiam intellectum negatiuum, scilicet quòd nullus alius à deo est pater, sed hæc non conuertitur in hanc simpliciter nullus alius à patre est deus, quia tunc bene inferretur solus pater est deus, sed conuertitur in hanc nihil quod est pater est aliud à deo. Ex qua propositio cum prima quæ dicit pater est deus, nunquam inferretur ista, solus pater est deus.

DISTINCTIO XXII.

Sententia literæ magistri in generali & speciali.

PR

OSTR prædicta differendum nobis videtur. Superius determinauit magister de his quæ pertinent ad essentialia vnitatem & trinitatem personarum. Hæc autè determinat de nominibus quibus & essentialia vnitas & personarum pluralitas designatur. Et diuiditur in duas partes. Primum, determinat incrementum. Secundò, inquit quid nomina numeralia ponant in diuinis. Secunda incipit in principio 24. distinctionis ibi: Hæc diligenter inquiri oportet. Prima in duas, Primò ponit diuisionem diuinorum nominum, & assignat quasdam regulas circa ipsa. Secundò determinat de quadam in speciali, scilicet de nomine personæ quod à prædictis relatiuis excipitur. Secunda in principio 23. distinctionis ibi, prædictis, &c. Prima pars est præsentis lectionis, & diuiditur in duas, quia primò ponit quasdam diuisiones diuinorum nominum. Secundò ponit quasdam regulas ex quibus apparet quòd secundum diuersa nomina diuersus modus in diuinis inuenitur. Secunda incipit ibi, Sciendum est ergo. Prima illarum diuiditur in duas. Primò proponit principalem diuisionem nominum secundum Ambrosium & Augustinum. Secundò subiungit quosdam modos ibi, addendum his. Hæc est diuisio lectionis in generali. 2. IN SPECIALI verò sic procedit: quia primò determinat de diuinis nominibus quæ deo conueniunt, quorum ponit sex differentia: quia quedam distincta pertinent ad singulas personas, alia signant vnitatem essentiali, alia dicuntur translatiuè, ut splendor, character: alia sunt quæ relatiuè dicuntur ad creaturas, ut creator, dominus & huiusmodi. Quædam verò relatiuè non dicuntur ut incarnatus, humanatus. Eorum autem quæ ad creaturas relatiuè dicuntur, horum quedam omnibus personis conueniunt, ut hæc omnia creator & dominus: quedam verò non omnibus, ut hoc nomen donatus vel missus. Est & aliud quod non secundum substantiam dicitur & in diuinis, sed pluralitatem personarum includit, ut hoc nomen trinitas, & tunc excludit differentiam diuinorum nominum. Postea ponit duas regulas. Quarum prima talis est.

quòd nomina quæ propriè pertinent ad singulas personas relatiuè dicuntur. Et ponit exemplum, sicut pater & filius, & verusque donum spiritus sanctus: nomina verò quæ significant vnitatem essentiali dicuntur ad se, id est, absolute, & significant substantiam. Secunda regula talis est, quòd nomina quæ dicunt ad se dicuntur substantialiter & de omnibus personis, & de qualibet persona diuisim & sigillatim in singulari numero: & non in plurali de omnibus in summa sicut illa deus, potens, magnus. Non enim dicimus dii vel boni in plurali: persona autem accipitur singulariter & pluraliter, illa verò quæ relatiuè dicuntur ad se inuicem substantialiter non dicuntur. Declarat autem quòd dictum est, scilicet quòd magnitudo in diuinis dicitur substantialiter vel essentialiter per hoc quòd deus, si per participationem diceretur magnus, sequeretur quòd maior esset illa magnitudo quam magnus, hoc autem est falsum: ergo &c. In fine autem recte determinata. Hæc est sententia in speciali, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Utrum aliquod nomen conueniat propriè Deo.

Thom. 1. q. 13. art. 1. & 3.

TR

CA distinctionem istam queritur primò, utrum aliquod nomen conueniat propriè deo. Et videtur quòd non, quia secundum Dionysium quæcumque dicuntur de deo, verius negantur, quam affirmantur, sed talia non dicuntur propriè, sed potius ut videtur translatiuè, ergo &c. 2. Item secundum eundem non est nisi duplex theologia, scilicet, mystica & symbolica, sed secundum vtramque deus translatiuè nominatur, quia secundum mysticam à nominibus creaturarum spiritualium, secundum verò symbolicam à nominibus creaturarum corporalium: ergo omnis Dei nominatio est translatiua. 3. IN CONTRARIUM est, quia quæ prius sunt in aliquo transferuntur ab illo in alia, & non econuerso, sed sapientia, bonitas, & huiusmodi, per prius sunt in deo quam in creaturis, ergo hæc nomina transferuntur ab ipso ad creaturas, & non econuerso, quod etiam videtur dicere Apost. Ephes. 4. à quo omnis paternitas in celo & in terra nominatur. 4. RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est quòd deus potest ex creaturis multipliciter nominari: Secundum est quòd illorum nominum quedam conueniunt Deo propriè. Primum patet sic, nominamus unumquodque sicut intelligimus, intellectus enim est, qui imponit nomina rebus quas intelligit, & sicut intelligit, sed Deum intelligimus ex creaturis multis modis, & quantum ad multas conditiones: ergo possumus ipsum nominare multis nominibus: minor patet, cognoscimus enim Deum ex creaturis tripliciter: secundum Dionysium, scilicet per causalitatem, remotionem & eminentiam, & quolibet istorum modorum potest Deus nominari pluribus nominibus. Si enim nominetur per causalitatem multa sunt nomina, quia multi sunt eius actus, & effectus scilicet creare, & gubernare, iustificare, glorificare, & sic de aliis, ex quibus omnibus nominatur. Si verò nominetur per remotionem multa sunt nomina, quia multa remouentur à Deo, omnes scilicet imperfectiones, & secundum hoc sic nominatur Deus nominibus pluribus, ut increatus, infinitus, immensus, incommutabilis, & sic de cæteris. Si autem nominatur per eminentiam multa sunt nomina, quia multa sunt perfectiones in creaturis, quæ eminentius sunt in Deo: sicut sunt illæ quas simpliciter melius est habere, quam non habere: ut esse bonum, cognoscere, potentem, à quibus omnibus & consimilibus nominatur, & sic pater primum. 5. Quantum ad secundum sciendum est quòd proprium diuiditur contra commune & contra metaphoricum, & translatiuum, ut dictum fuit supra, distinct. octaua: nomen autem non conuenit rei nisi sicut signum signato. Et ideo nomen aliquod conuenire Deo propriè potest intelligi dupliciter. Vno modo, quia significat diuinam essentialiam, secundum propriam & perfectam eius naturam, quasi distinctiue sicut animal rationale significat hominem, & sic dicendum est quòd nullum nomen Deo propriè conuenit: cuius ratio est, quia Deum nominamus sicut eum intelligimus, sed pro statu via non intelligimus Deum secundum eius propriam (ut ita dicam) specificam rationem: ergo nullum nomen Deo à nobis impositum, significat ipsam eius propriam & omnino determinatam rationem: ad hunc sensum loquitur beatus Dionysius, capite primo, de diuinis nominibus dicens sic, omnibus autem incomprehensibilis est, & neque sensus vnus eius est, neque fantasia, neque

Supra dist. 3. q. 1.

q. 1.

opinio, neque nomen, neque sermo, neque tactus, neque scientia quo modo scribemus & de diuinis nominibus aggrediemur, sexta propositione de causis dicitur quod causa prima superior est omni narratione quia nullum nomen est quod perfecte diuinam naturam exprimat.

6 Alio modo potest dici nomen proprie deo conuenire quia non conuenit ei metaphoricè vel trāsumptiue & sic queritur nunc. Circa quod notandum est quid est significare proprie, & quid significare metaphoricè, vel trāsumptiue. Et ex hoc apparebit illud quod principaliter queritur. Sciendum est ergo quod nomen proprie dicitur alicui conuenire quando in eo est res ad quam significanda nomen est proprie & directè impositum, sicut ridere est proprie & directè impositum ad significandum determinatum actum oris qui in solo homine inuenitur, nomen autem dicitur metaphoricè vel trāsumptiue alicui conuenire quando non est res in illo ad quam significanda est directè & primò impositum, sed solum aliqua similitudo eius vel proportio sicut in prato non est actus ad quem significandum est ridere primò & directè impositum sed est in eo tantum quaedam similitudo vel proportio, quia floritio prati præterit quasi quandam iocunditatem sicut risus in homine signum est iocunditatis. Ex quo patet quod nomen non dicitur conuenire alicui rei metaphoricè vel trāsumptiue ex hoc quod res signata per nomen prius nota est nobis in alio quam in illo, quia hoc non facit nisi ad ordinem cognitionis & impositionis nominis ad significandum, sed ex hoc quod statim dicitur est.

7 Ex hoc ad propositum sciendum quod nomina possunt considerari quantum ad rem significatam, vel quantum ad modum significandi. Si quantum ad significatum, sic ad præsens sunt quatuor genera nominum. Primum est eorum quæ solum imperfectionem importat in suo formali significato sicut esse creatum esse finitum, esse corruptibile, & similia & hæc nullo modo conueniunt deo, nec proprie, nec metaphoricè. Secundum genus nominum est, quia significant exclusionem imperfectionum creaturarum, sicut inhiuitus excludit limitationem potentie immutabilis dependentiam naturæ, vel quæ importat perfectionem in tali gradu quæ nullo modo conuenit creaturæ sicut omnipotens & æternus & hæc solum deo conueniunt proprie, & non metaphoricè vel trāsumptiue, quod patet dupliciter, primò quia quod conuenit alicui metaphoricè vel trāsumptiue conuenit alij proprie à quo transfinitur, sed nomina nulli alij nisi deo conueniunt, ergo non conueniunt deo metaphoricè vel trāsumptiue sed proprie.

8 Secundò quia illud nomen conuenit deo proprie quod est impositum ad significandum illud quod est in deo, sed talia nomina directè & primò sunt imposita ad significandum illud quod est in deo sive sit remotio imperfectionis siue conseruatio perfectionis, ergo &c.

9 Tertium genus nominum est eorum quæ imponuntur ad significandum perfectionem absolute & non secundum aliquè determinatum modum qui est in deo tantum, vel in creatura tantum sicut esse vel cognoscere & talia proprie deo conueniunt ut patet per rationem iam factam quia res significatæ per talia nomina inueniuntur in deo. Oportet enim ponere in deo omne, illud quod dicitur perfectionem absolute quam melius est habere quam non habere, sed talia sunt huiusmodi nomina simpliciter enim melius est esse quam non esse, & esse cognoscere quam non esse cognoscere, quare talia nomina proprie deo conueniunt.

10 Est præterea quartum genus nominum eorum scilicet quæ important aliquam perfectionem tamen secundum modum creaturæ conuenientem, ut sentire, leo & agnus &c. talia non conueniunt deo proprie sed trāsumptiue, quia res proprie significatæ per alia nomina non sunt in deo, sed aliqua eorum similitudo, scilicet agnatio singularium, fortitudo, mansuetudo, propter quæ huiusmodi nomina transferuntur in deo à creaturis. Si verò nomina quæ conueniunt deo proprie quantum ad rem significatam considerentur quantum ad modum significandi non ita proprie attribuantur deo, quia talia nomina sunt abstracta vel concreta, abstracta autem significant ut quo aliquid est vel simpliciter vel aliquid tale sicut humanitas, iustitia, bonitas, & non ut quod est. Concretum autem significat ut quod est habes sicut homo habens humanitatem, iustus habens iustitiam, & hæc semper differunt secundum modum intelligendi, quandoque autem secundum rem. In deo autem non differunt quod habet, & quod habetur realiter, ideo talia nomina quo ad modum significandi non ita proprie deo conueniunt, improprietate tam non falsificat propositionem, quia veritas non consistit in hoc quod res sit conformis ipsi modo significandi sed ei quod de ipsa dicitur vel significatur.

11 AD PRIMVM argumentum dicendum quod nomina dicta de deo verius negantur quam affirmantur, si consideretur

modus significandi, quia quam plurima signa significantur per modum accidentis abstracti, vel alteri inherenti quæ non cõpetunt deo, res tamè significante proprie inueniuntur in deo. Ad secundum dicendum, quod mystica theologia, quantum nominet deum per creaturas spirituales, tamen hoc non facit solum propter rerum similitudinem, sicut fit in metaphoricis locutionibus, sed quia ex creaturis spiritualibus deuenit in cognitionem eorum quæ deo proprie conueniunt, quibus etiam nomen imponit quod proprie deo conuenit, sicut res per nomen significata.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum nomina de deo dicta dicantur de eo secundum substantiam.

Thom. 1. q. 13. art. 2.



ECUNDO queritur, Vtrum nomina de deo dicta dicantur de eo secundum substantiam. Videtur quod non. Dicit enim Damas. oportet singulum eorum quæ de deo dicantur, non quid est secundum substantiam significare, sed quid non est ostendere, aut habitudinem quandam, aut aliquod eorum quæ assequuntur naturam vel operationem.

2 Item Augustinus dicit quinto de trinitate quod quæ dicuntur ad aliquid non dicuntur substantiater de deo, sed secundum relationem, sed multa sunt talia in diuinis, vt nomina personarum & proprietatum, ergo non omnia dicuntur de deo secundum substantiam.

3 IN CONTRARIVM est, quod nomina dicta de deo, aut sunt absoluta, aut relatiua, sed tam absoluta quam relatiua dicuntur de deo secundum substantiam, ergo omnia. Probatio minoris. Primum, quantum ad nomina absoluta. Dicit enim Augustinus quinto de trinitate illud præcipue tenemus quicquid ad se dicitur præstantissima illa & diuina substantia substantiater dicitur. De relatiuis etiam patet idem sic quicquid conuenienter respondetur ad questionem factam per quid, dicitur secundum substantiam, sed nomina talia conuenienter respondentur ad interrogationem factam per quid. Dicit enim Augustinus de doctrina Christi, Si queratur quid est deus, conuenienter respondetur, pater & filius & spiritus sanctus, quare &c.

4 RESPONSIO. Nominum quædam dicuntur de deo pure negatiue, vt increatus, immutabilis & huiusmodi. Quædam verò positiue. De pure negatiuis clarè est quod non dicuntur de deo secundum substantiam, sed important remotionem alicuius imperfectionis ab ipso. Quod enim secundum substantiam dicitur, positiue dicitur. Eorum autem quæ positiue dicuntur quædam conueniunt deo solum in habitu ad creaturas, vt dominus, creator, quædam verò absque habitu ad creaturas. Nomina dicta de deo in habitu ad creaturas non dicunt substantiam, sed solum habitu ad rationem. Quod patet, quia semper importatur idem per abstractum & concretum, licet sub alio modo significandi, sed abstracta talium nominum & negatiuorum, de quibus statim dictum est, important solum habitudinem relatiuam, vel solum negationem, quare & concreta.

5 Illorum autem quæ dicuntur de deo absque habitu ad creaturas, quædam dicuntur ad se & absolute, vt bonus, sapiens. Quædam verò ad aliud & relatiue. De absolutis dicunt quidam quod licet affirmatiue dicantur de deo quantum ad vocem, magis tamen inuenta sunt ad remouendum aliquid à deo, quam ad ponendum. Vnde dicitur quod quum dicimus deum esse viuentem, significamus quod deus non hoc modo est sicut res inanimata, & hoc modo in alijs. Hoc autem non est verum, primò, quia omnis propositio negatiua vera, habet aliquam affirmatiuam priorem se: Et ideo non potest negatiua probari nisi assumpta aliqua affirmatiua. Ex puris enim negatiuis nihil sequitur, ergo si verificatur de deo aliquid negatiue & proprie, necesse est quod verificetur aliquid de eo affirmatiue & proprie. Secundò, quia si affirmatiua prædicata dicuntur de deo solum per negationem oppositorum, quum omnis res includat in se oppositionem ad aliquid quod deo non conuenit, puta lapis includit non hominem, & leo non asinum, quæ verè negantur de deo, sequitur quod verè poterimus dicere de deo quod sit lapis vel leo, sicut dicimus eum esse sapientem vel bonum, quod est absurdum.

6 Alij dixerunt quod huiusmodi nomina inuenta sunt ad denotandum habitudinem dei ad creaturas, vt deus dicitur bonus vel sapiens, quia est causa bonitatis vel sapientie in creaturis. Quod non potest esse verum, primò quia hoc modo possemus dicere deum esse corpus, quia est causa corporum, & deum esse quodlibet

In. 2. d. 34. q. 1.

quodlibet ens, quia est cuiuslibet entis. Secundo quia iste sensus est contra intentionem communiter loquentium. Aliud enim intendunt quum dicunt deum esse viuentem, quam quod sit causa vitæ nostræ, & similiter de alijs.

7 Propter quod aliter dicendum quod quæstio potest intelligi dupliciter. Vno modo verum talia nomina dicta de deo prædicent eius substantiam, & dicendum quod sic, omnes enim perfectiones quæ sunt in creaturis sunt etiam in Deo, sed eminentius, quia quæ sunt in creaturis diuini & particulariter, & per modum compositionis accidentis cum subiecto sunt in Deo summam, & vniuersaliter, & per modum summe vnitatis, ita quod non est res alia Deus & diuina perfectio, sed sunt vna substantia, propter quod talia nomina, licet in creaturis dicant aliquid additū essentia, tamen in diuinis dicit ipsam essentiam vel substantiam. Alio modo potest intelligi quod dato quod talia nomina dicant diuinam essentiam vel substantiam, vtrum dicant eam substantiater, vt sit quæstio non de res, sed de modo. Et hic dicendum quod quædam sic, quædam non, quia licet in diuinis omnia prædicata essentialia sint vnum & idem realiter, differunt tamen ratione.

8 Et hæc ratio varatur secundum omnia genera prædicamentorum, nam quædam significant & prædicant per modum substantiæ, vt Deus, quædam per modum quantitatis vt magnus, quædam verò per modum qualitatis, vt bonus, & hoc est quia illa summa & simplicissima essentia comprehendit in se perfectiones omnium generum: quodlibet ergo talium nominum significat diuinam substantiam, sed non quodlibet significat eam per modum substantiæ.

9 Eorum verò quæ dicuntur de Deo relatiue absque habitu ad creaturas quædam dicunt solum relationem vt paternitas, & quælibet alia relatio: quædam verò cum relatione dicunt essentiam, vt patet quod est nomen personæ, quæ in sua ratione includit substantiam cum relatione, quæ de vi vocis idem importatur per nomen patris & paternitatis, cum se habeant sicut concretum & abstractum, tamen vt nomen patris accommodatur diuinis plus importat patrem, quam paternitas, scilicet essentiam cum relatione. Illa ergo quæ dicunt solum relationem non prædicant substantiam, nec per modum substantiæ, relatio enim in diuinis non transit in substantiam sicut prædicata cætera, quæ tamen enim Deus sit sine quantitate magnus, & sine qualitate bonus: non tamen est sine relatione pater. Relatio autem licet non faciat compositionem cum essentia, differt tamè aliquo modo realiter ab ea vel ex natura rei, vt infra patebit. Illa verò quæ includunt substantiam cum relatione, vt pater & filius prædicant vtrique, sed per modum relationis quæ est formalis in significato talium.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum quod nomina negatiua non dicunt quid est Deus: sed quid non est, relatiua verò dicunt eius habitudinem ad creaturas, absoluta verò dicuntur non significare quid est, quia nullum eorum exprimit rotam perfectionem diuinam.

11 AD SECUNDVM patet solutio ex iam dictis.

12 ARGUMENTVM in oppositum concedatur pro quanto dicit, quod nomina absoluta in diuinis dicunt diuinam substantiam, licet non omnia dicant eam per modum substantiæ. Quod autem subditur de relatiuis quod conuenienter respondentur ad interrogationem factam per quid, potest dici quod verum est de illis quæ non solum includunt relationem, sed etiam essentiam, vt sunt nomina personarum, licet sit ibi quædam improprietate quæ non significat substantiam solum, nec per modum substantiæ. De alijs autem non est verum.

DISTINCTIO XXII.

Sententia literæ magistri in generali & speciali.



RAEDICTIS adiciendum, &c. Superius posuit magister diuisionem diuinorum nominum, & assignauit quasdam regulas circa ipsa: In ista parte determinat de quodam speciali, scilicet de nomine personæ quæ prædictis regulis excipitur, & diuiditur in tres. Primum enim excipit hoc nomen persona ab alijs nominibus quæ substantiam dicunt: Et quia nihil potest excipi ab aliquibus, nisi in illis continetur: Ideo secundo ostendit hoc nomen persona substantiam significare. Tertio inquit huius exceptionis rationem. Secunda ibi, quod autem persona. Tertia ibi. Ideo oritur quæstio. Et hæc vltima diuiditur in tres. Primum enim causam exceptionis dubitando inquit. Secundo dubitationem soluit siue rationem reddit, tam secundum Latinam quam secundum Græcam lo-

utionem. Tertio mouet alias quæstiones incidentes. Secunda ibi: quia notamus. Tertia ibi: sed queritur. Hæc vltima diuiditur in duas, secundum duas dubitationes, quas mouet & soluit. Secunda ibi: verum est hoc, &c. Et hæc in duas. Primo mouet quæstionem. Secundo declarat quoddam quod in ratione posuerat, scilicet quod in Deo non est diuersitas, propter quod essentia pluraliter non prædicatur. Secunda ibi: Nam sufficienter vt puto. Hæc est sententia lectionis in generali.

2 In speciali verò sic procedit & proponit primo, cum alia nomina substantia in singulari prædicentur de pluribus personis, hoc tamen nomen quod est persona a prædicta regula nominum quæ secundum substantiam dicuntur de Deo excipiendum est, quia secundum substantiam dicuntur de Deo excipiendum est, quia secundum substantiam dicuntur, & tamen non in singulari, sed in plurali de pluribus personis prædicatur. Deinde ostendit per Augustinum quod persona substantiater dicitur, qui dicit quod persona in diuinis dicit substantiam, & absolute dicitur, & non est aliud Deum esse quam personam. Postea inquit causam quare persona quæ substantiater dicitur in plurali prædicatur. Deinde respondet dicens quod hoc fecit penuria vocabulorum, res enim sunt tres in diuinis, & quando queritur quid est, non possumus respondere per nomina essentialia in quibus non est distinctio, nec per relatiua, quia non conueniunt pluribus. Et ideo ex necessitate dicti tantum dicimus quod sola relatio in diuinis habet personas distinguere.

3 Vnde dicit quod verborum penuria apparet tam in Græco sermone, quam in Latino, tamen Græci tres substantias in diuinis dicunt, nos autem vnam, quia substantia apud nos idem significat quod essentia. Deinde querit, si propter communiter nomen persone dicimus tres personas, quare non dicimus tres deos, quum nomen diuinitatis sit commune? Et respondet quod hoc ideo est, quia scriptura contradicit, sed non contradicit trinitati personarum. Postea querit, quare non dicimus tres essentias cum scriptura non contrarium dicat: Et dicit quod hoc ideo est, ne intelligatur diuersitas in diuinis. Concludit etiam quod sola penuria vocabulorum facit distinctionem in tribus personis, vnde etiam subdit quod loco huius nominis persona Græci videntur hoc nomine substantia licet possint dicere tres hypostases, sicut nos dicimus tres personas. Vltimò declarat quod in diuinis nulla est diuersitas, & nulla multiplicitas, propter essentia vnitatem. Et ideo licet dicatur Deus trinus, non tamen est multiplex, & nulla est ibi simplicitas siue solitudo propter personarum pluralitatem. Et in hoc terminatur sententia lectionis speciali.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum persona significet substantiam an relationem.

Thom. 1. q. 29. artic. 4.



IRCA distinctionem istam duo queruntur. Primum est de hoc nomine persona, scilicet vtrum significet substantiam an relationem. Secundum erit de comparatione ad alia nomina. Ad primum arguitur sic, & videtur quod significet relationem: Primum per Boetium libro de trinitate, qui dicit quod omne nomen pertinet ad personas significat relationem, sed nullum nomen magis pertinet ad personas, quam hoc nomen persona, quare &c.

2 Præterea quicquid significatur in diuinis pertinet ad relationes, quia secundum Boetium essentia continet vnitatem relationis, quæ multiplicat trinitatem, sed persona pluralitatem in diuinis, dicimus enim tres esse personas, ergo &c.

3 SED CONTRA Augusti. 7. de Trinitate, quum dicimus persona patris, non aliud dicimus quam substantiam patris, ad se quippe dicitur persona non ad filium siue spiritum sanctum sicut ad se dicitur Deus, igitur persona significat essentiam.

4 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est, an persona sit nomen rei, an intentionis. Secundum est, quid significet in diuinis, substantiam, an relationem. Quantum ad primum est duplex modus dicendi. Primum est, quod nomen persone significat intentionem, quod probatur dupliciter. Primum sic, Illud quod dicitur indiuiduum in omni genere, & suppositum in genere substantiæ dicit personam in genere intellectus in natura: sed indiuiduum & suppositum sunt nomina intentionis, & non rerum, ergo & persona.

5 Secundo sic, Omnia nomina significantia res aliquas, sunt in predicamento sub aliqua intentione, sicut substantia sub intentione generis, homo sub intentione speciei, fortes sub intentione indiuidui, vel suppositi, sed persona non est res sub inten-

tionem generis, vel speciei, quia de ratione rei conuenit esse genus, vel speciem, est quod sit pluribus communicabilis, ut patet in distinctionibus generis & speciei, quae sunt esse praedicabile de pluribus differentibus specie & numero, sed de ratione personae est quod sit incommunicabilis, ut patet in distinctione eius quam ponit Boetius, ergo persona non est nomen rei cui conuenit esse genus, vel speciem, nec dicit rem sub intentione suppositi, quia illa vni soli conuenit ut fortes, persona autem pluribus, quare persona non est nomen rei sub aliqua intentione, sed est nomen intentionis eius cuius est suppositum, non tamen in omni natura, sed in intellectuali tantum: Est enim persona rationalis naturae indiuidua substantia secundum Boetium. Accipitur autem hic intentio non pro ratione quam format intellectus circa rem, ut sunt genus, species, & huiusmodi, quia indiuiduo vel singularitas non sunt in rebus per intellectum, sed ex natura rei sed vocantur hic intentiones large conditiones rei ex opposito correspondentes intentionibus vniuersalibus proprie dictis ut singularitas, indiuiduo, suppositio, personalitas, quae contrahit speciem sicut species, ipsum genus.

6. Alius modus dicendi est, quod persona significat non intentionem, sed rem subiectam intentioni dicunt enim isti, quod sicut homo significat non intentionem speciei, sed rem subiectam intentioni, & aliquis homo significat rem subiectam intentioni, quae est indiuiduum vagum in natura humana specialiter, ita persona significat naturam subiectam intentioni quae est indiuiduum vagum in natura intellectuali generaliter, & non ipsam intentionem. Quod probatur dupliciter.

7. Primo sic, hoc nomen persona impositum est ad significandum suppositum naturae intellectualis secundum quod quandam importat dignitatem, intentiones autem non important aliquam dignitatem, sed res subiectae intentionibus, vniuersalitates enim non importat maiorem dignitatem in homine quam in equo, ergo, &c.

8. Secundo, nomen personae impositum est ad significandum aliquid dignum laude vel vituperio, intentiones autem non dicitur aliquid dignum laude vel vituperio, hoc enim conuenit soli rei habenti dominium sui actus, ergo &c. Et respondet ad rationem alterius positionis, dicentes quod persona non dicit rem sub intentione generis, vel speciei, vel indiuidui signari, sed dicit rem sub intentione indiuidui vagi, nec significat idem quod suppositum in genere substantiae, sed potius rem sub intentione indiuidui vagi in natura intellectuali generaliter, sicut aliquis homo dicit suppositum vagum in natura humana, quemadmodum dictum fuit prius.

9. Quicquid sit de principali conclusione, ista tamen non valent, quia non est probabile quod persona dicat soli rem subiectam intentioni, quae est indiuiduum vagum. Cuius ratio est, quia res subiecta intentioni quae est indiuiduum vagum importatur per terminum significantem naturam generis vel speciei addito signo particulari, ut aliquid animal, vel aliquis homo. Res ergo subiecta intentioni indiuidui vagi in natura intellectuali bene potest designari per haec nomina quae sunt, scilicet quaedam natura intellectualis, quidam angelus, quidam homo. Quid autem significatur per hoc nomen persona, valde extraneum est.

10. Item de ratione rei subiectae intentioni indiuidui vagi non potest esse quod sit incommunicabilis, sed de ratione personae est quod sit incommunicabilis, ut patet per eius distinctionem sive descriptionem quae est secundum Boetium & Richardum, quod persona est rationalis naturae indiuidua sive incommunicabilis substantia, ergo persona non dicit rem subiectam intentioni indiuidui vagi, minor iam patet, sed maior probatur, quia res subiecta intentioni indiuidui vagi semper est communicabilis pluribus, & tot sicut natura subiecta intentioni speciei. De tot enim praedicatur aliquis homo sicut homo. Et ideo de ratione talis rei non potest esse incommunicabilitas cum repugnet naturae rei. Ex hoc enim dicitur vagum, quia potest pluribus conuenire & non vni tantum.

11. Et ideo si hoc nomen persona diceret rem subiectam intentioni indiuidui vagi, impossibile esset quod de ratione eius esset incommunicabilitas. Si autem nomen personae designet non rem, sed rationem suppositi in natura intellectuali, nihil prohibet quod nomen personae pluribus conueniat, & tamen res cui conuenit ratio personae non conueniat pluribus, quia quamuis res aliqua sit incommunicabilis pluribus ut fortes, tamen ratio incommunicabilitatis, ut esse indiuiduum signati, vel esse suppositum, vel personam potest conuenire pluribus: quamuis enim solus fortis sit fortis, quia fortis est nomen rei subiectae ratione indiuidui signati, vel personae, tamen non solus fortis est indiuiduum signati suppositum vel persona, imo Plato & ceteri homines quia ista dicunt ratione quae potest pluribus conuenire, res

tamen cui talis ratio conuenit non potest pluribus conuenire, 12. Quod autem isti arguunt pro se facile est soluere. Dicendo ad primum quod nomen personae impositum est ad signandum intentionem suppositi non absolute, sed tantum in natura intellectuali quae super alias dignitates importat, & ob hoc solum nomen est ad dignitatem pertinentem non ratione formalis significati sed ratione naturae subiectae, ex qua sortitur speciale nomen, sicut & nomen suppositi importat quandam dignitatem supra indiuiduum non ratione formalis significati quae utrobique est vna, scilicet intentio singularitatis, sed ratione naturae subiectae. Suppositum enim dicitur indiuiduum non quodcumque sed subsistens & completum.

13. Per idem patet ad secundum quod tamen includit quoddam frivolum factis scilicet, quod persona importat aliquid dignum laude. Costat enim quod laude nullus est dignus nisi virtuosus. Si ergo persona signat aliquid dignum laude dignum, sequitur quod non omne suppositum intellectualis naturae dicitur persona, sed solum virtuosus quod est absurdum dicere. Licet enim origo nominis personae fuerit a reputatione laudum cum fictione cuiusdam laruae, tractum est tamen ad significandum suppositum intellectualis naturae puto ergo quod nomen personae prout Boetius & Richardus eo vtuntur & describunt ipsum & prout sumitur in diuinis significat rationem suppositi, & non rem subiectam rationi licet de ea praedicetur, vulgus tamen aliter vtitur nomine personae, scilicet pro re subiecta intentioni indiuidui vagi, ut cum dicimus quod iste vel ille est bona persona, id est, bonus homo, sic de ratione personae non est esse incommunicabile, & sic patet primum.

14. QVAESTIVM ad secundum sciendum est quod si prima opinio de significato personae vera est, scilicet quod persona non significat rem sed intentionem, tunc patet quod persona nec in diuinis, nec in creaturis significat substantiam, nec relationem. Si vero significet rem intentioni subiectam, ut dicitur secunda opinio, adhuc postea videri alicui quod nomen personae non significat substantiam, nec relationem sed abstractit ab utroque.

15. Quod patet sic, quid vnumquodque nomen significet accipere oportet ex eius distinctione. Idem enim significat distinctionem & diffinitio, & diffinitio est ratio quam significat nomen ut habetur 4. metaph. Ex hoc sic arguitur, a quoquoque intellectus abstractit significatum distinctionis ab eodem abstractit intellectus & significatum diffinitio. Sed formalis intellectus & significatio distinctionis personae abstractit ab essentia & relatione, licet materialiter & in obliquo includat essentiam vel substantiam, ergo &c. minor patet per distinctionem personae quam ponit Boetius, scilicet quod persona est rationalis naturae, indiuidua substantia, quod id est ac sic diceretur, persona est suppositum, ibi enim ponitur substantia indiuidua pro supposito, vel hypostasi, vel est tanquam suppositum naturae intellectualis, extra autem significatum & intellectum huius distinctionis est essentia & relatio ut de se patet. Si enim in diuinis non esset nisi vnum suppositum essentiale & absolutum ut gentiles imaginantur, illi naturae verè cõpeteret ratio personae. Et si in creaturis constitueretur suppositum per relationem sicut nunc in diuinis illud verè rationem personae haberet quod non haberet si in formalis significato rationis personae includeretur essentia vel relatio, vel utrunque. Sunt ergo extra formale significatum personae & suae distinctionis, materialiter tamen & in obliquo includitur essentia, quia persona dicitur suppositum in tali natura solum scilicet, intellectiva, sed quod illud sit absolutum vel relatum totum est extra significatum personae.

16. Illud autem non potest esse verum, quia sicut infra patebit nullus conceptus vnus realis & essentialis potest abstractere a substantia & relatione. Nomen enim impositum secundum illum conceptum esset vniuersum substantiae & relationi quod non est possibile, propter quod si persona significet rem subiectam intentioni cum illa dicitur essentialiter de persona absoluta in creaturis & de relata in diuinis, impossibile est quod hoc sit secundum vnum conceptum abstractentem ab utroque, quia sic esset aliquid vniuersum ad utrunque.

17. Ad rationem illorum dicendum quod diffinitio personae prout dictum est, non abstractit a substantia imò expresse includit cum dicitur quod persona est rationalis naturae indiuidua substantia & si substantia non accipitur ibi pro essentia, seu pro supposito tunc diffinitur persona prout dicitur intentionem & non rem intentioni subiectam. Si autem quaeratur non de significato sed de eo de quo nomen personae dicitur, nomen enim de multis dicitur quae tamen per nomen non significantur, sicut homo praedicatur de forte & de Platone & tamen neutrum significat, ut sit sensus quaestiois quid est illud in diuinis de quo persona praedicatur, sic dicendum est quod illud non est relatio tantum, nec essentia tantum, sed constitutum ex essentia & relatione. Quod probatur sic, illud de cuius ratione est quod sit subsistens, distinctum, & incommunicabile, includit in se illud per quod subsistit & illud per quod est distinctum, & incommunicabile, sed persona

persona est huiusmodi, quare &c. sed in diuinis quicquid subsistit, subsistit per essentiam vel subsistit per essentiam vel substantiam: quicquid distinguitur & est incommunicabile hoc habet per proprietatem relatiuam, ergo de quo persona dicitur in diuinis includit essentiam & proprietatem relatiuam, ut patet & filius & huiusmodi, quae & si imponantur ad significandum a sola relatione tamen vt accommodantur diuinis important totum constitutum ex relatione & essentia.

18. AD PRIMVM argumentum dicendum quod omnino non pertinet ad relationes importat relationem vel tanquam id quod formaliter significatur vt patet vel filius, vel tanquam illud de quo dicitur & sic nomen personae importat relationem quia de relatio praedicatur, sed relationem non signat.

19. Ad secundum per idem quia illud quod plurificatur in diuinis pertinet ad relationes quantum ad ea in quae plurificatur & de quibus dicitur, sed non oportet quod hoc sit quantum ad formalem rationem significandi, quia sicut dictum est significatum communis nominis non includit in se rationem illorum de quibus dicitur.

20. Ad aliud in oppositum dicendum quod Augustinus accipit ibi substantiam pro hypostasi vel supposito, & non pro essentia solum, & bene concessum est quod nomen personae suppositum significat: vel hoc dicitur pro tanto, quia illud de quo dicitur persona non solum includit relationem, sed etiam cum relatione essentiam.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum haec nomina substantia, subsistentia, essentia, & persona sint in diuinis.

Thom. 1. q. 29. ar. 2.

SCIVNDUM queritur vtrum haec nomina substantia, substantia, essentia, persona sint idem ad differant. Et videtur quod idem significant, quia illa quae vni simplicissimo conueniunt penitus idem significant. Sed haec omnia nomina vni & eidem simplicissimo conueniunt, scilicet Deo, ergo &c.

2. CONTRA. Illa quae se se habet quod vno plurificato aliud non plurificatur non signant penitus idem, sed persona plurificatur in diuinis. Similiter subsistentia, non autem substantia, vel essentia, ergo non signant penitus idem.

3. RESPONSI O. Hic sunt tria videnda. Primum est quid haec nomina significant, & a quo imponantur. Secundum erit de conuenientia eorum ad inueniendum, & de eorum differentia. Tertium erit quomodo conueniunt diuinis. Quantum ad primum sciendum quod haec nomina essentia, substantia, & subsistentia imponuntur ab his actibus quae sunt esse, subsistere, & subsistere, esse autem est quoddam commune & non determinat sibi aliquem modum essendi. Subsistere autem dicit determinatum modum essendi prout, scilicet aliquid est ens per se & non in alio. Subsistere autem idem est quod sub alio stare, & inde est quod esse dicit illud quod est commune omnibus generibus. Subsistere autem & subsistere dicunt id quod est proprium primo praedicamento secundum duo quae sibi conueniunt, scilicet quod sit ens in se completum & per hoc conuenit ei subsistere, & quod subsistere aliis, scilicet accidentibus quae in substantia habent esse, & per hoc conuenit ei subsistere. Essentia ergo signat id cuius actus est esse. Subsistentia id cuius actus est subsistere. Et substantia id cuius actus est subsistere, vnde Boetius in lib. de duabus actibus & vna persona Christi dicit sic, dicimus hominis essentiam quia est, subsistentiam quia nullo indiget, substantiam quia subsistat, & haec de primo.

4. QVANTVM ad secundum. Sciendum est quod ad hos actus qui sunt subsistere, & subsistere comparatur aliquid dupliciter vel sicut subsistentem, vel sicut principium. Et propter hoc aliqua horum nominum inueniuntur diuersimode accepta à Boetio. Aliquando enim substantiam nominat illud quod est principium subsistendi, & haec est materia quae est primum subsistentem. Et ideo in commento super librum praedicamentorum dicit quod hypostasis quae valet in graeco quantum substantia in latino dicitur materia. Quia etiam principale principium subsistendi in se, & non per aliud videtur esse forma, vnde inueniuntur quaedam formae per se subsistentes vt anima, & intelligentiae largo modo accipiendo formam, nunquam autem materia ideo secundum Boetium ibidem vfosus, id est, subsistentia est forma accipiendo ibi subsistentiam pro eo quo aliquid subsistit.

6. Quandoque autem accipitur substantia pro eo quod subsistat & subsistentia pro eo quod subsistat & hoc est solum subsistentem in genere substantiae, genera enim & species nec in se subsistunt, nec subsistat accidentibus nisi ratione indiuiduorum, de essentia autem non sic est, quia semper nomine essentiae importatur tota

rei natura vel quidditas, vnde Boetius semper sumit vsam, id est essentia pro tota rei quidditate & non pro parte, vnde dicit super praedicta, quod vsa in compositis dicit aggregatam ex materia & forma. Si ergo vnumquodque horum nominum accipitur vt quo, sic essentia significat totam quidditatem rei, subsistentia formam partem, substantia materiam. Et tunc haec differunt realiter ab inuicem sicut totum differunt realiter a suis partibus, & sicut vna pars differunt ab alia, & hoc in compositis, quia in simplicibus non habet hoc locum. Si autem haec tria sumantur pro eo cui praedicti actus conueniunt, vt subiecto, sic vni & idem secundum rem dicitur essentia in quantum habet esse, subsistentia in quantum habet esse tale (scilicet aliud non requirit) substantia in quantum subsistat accidentibus; & sic solum differunt ratione in eodem. Nomen autem personae dicit suppositum intellectuale naturae cui omnia praedicta conueniunt, scilicet esse essentiam, substantiam, & subsistentiam, ratione rei subiectae intentioni suppositi, & sic apparet quo modo haec nomina inter se conueniunt aut differunt, quod fuit secundum.

7. DE TERTIO sciendum est, quod inter haec nomina, nomen essentiae propriissime Deo conuenit quantum ad id quod signat, & quantum ad id a quo ad significandum impositum est, quantum ad id quod significat, quia illud de se non contrahitur ad certum genus, sed omne genus excedit, sicut ens. Et ideo proprie Deo conuenit qui ad nullum genus limitatur. Itē quantum ad id a quo imponitur. Imponitur enim ab esse quod proprie Deo conuenit, vt ostensum fuit prius 3. dist. ideo dicit Boetius lib. de duabus naturis, quod Deus maxime est essentia. Et Augustinus de Trinitate dicit quod Deus verè ac proprie dicitur essentia, ita vt forte oporteat solum Deum esse essentiam. Nomen etiam subsistentiae proprie soli Deo conuenit. Subsistit enim aliquid quod vt possit esse alio non indiget. Istud etiam maxime Deo conuenit. Et ideo Deus proprie est subsistentia. Substantia autem quantum ad id a quo imponitur Deo non conuenit, quia Deus nulli accidenti subiectiue subsistat, licet omnibus subiectis praebat essentiam quae subsistent accidentibus suis. Sed quia id ad quod significandum imponitur est natura per se stans, ideo nomen substantiae in diuinis sumitur pro eo quod signat, & non pro eo a quo imponitur ad significandum: nomen autem personae quantum ad id quod significat reperitur in diuinis. Significat enim suppositum naturae intellectualis, hoc autem est in diuinis, quare &c.

8. Ad primum argumentum patet responsio, haec enim omnia nomina, licet differant in compositis secundum vnam eorum acceptationem, tamen in Deo & substantiis simplicibus sola ratione differunt. In compositis autem non differunt nisi ratione tantum secundum quod adiunguntur pro eo quod est subsistat, & subsistit.

9. Ad argumentum quod est in oppositum dicendum quod concludit verum in hoc quod persona quae multiplicatur in diuinis includit in eo de quo dicitur aliquid quod non est omnino idem, secundum rem vel ex natura rei cum essentia, vel substantia, scilicet relationem ratione cuius plurificatur persona in diuinis, & non essentia vel infra apparebit, sicut pluries dictum fuit supra. Et quantum ad hoc nomen personae in diuinis differunt a nomine essentiae & substantiae.

DISTINCTIO XXII.

Sententia huius distinctionis in generali & speciali.



IC DILIGENTER inquiri oportet. Superius determinauit magister de diuisione & multiplicitate diuorum nominum. Hic verò intendit querere de nominibus significantibus vnitatem, & pluralitatem in Deo qualiter accipiuntur. Et diuiditur in duas. Primum determinat de istis nominibus secundum se. Secundum determinat de his in comparatione ad hoc nomen persona. Secunda incipit ibi in princ. 25. dist. praeterea considerandum est. Prima pars est praesentis lectionis. Et diuiditur in tres. Primum mouet suam dubitationem. Secundum soluit & solutionem suam declarat in omnibus huiusmodi nominibus. Tertio excludit quandam objectionem circa determinata. Secunda ibi, hic diligenter. Tertia ibi, sed non est praetermittendum. Haec est sententia lectionis in generali.

2. IN SPECIALI verò sic procedit magister & querit primum eum in diuinis nulla sit diuersitas vel multiplicitas, vel singularitas quid nomina importata multitudinem & pluralitatem, vel distinctionem in diuinis significet. Si enim verè de Deo dicitur, videtur sua significata in diuinis non sunt ad ponendum aliquid. Sed potius ad remouendum aliquid sunt introducta, & hoc declarat. Cum enim dicitur vnus Deus, vel vnus pater,

nulla quantitas vel numerus in Deo ponitur, sed pluralitas, vel multitudo excluditur. Similiter cum dicitur pluralitas personarum non multitudo ponitur, sed singularitas & solitudo tollitur. Itē cum dicimus tres personas negamus vnam solam vel duas ibi simpliciter in nomine trinitatis & distinctionis nō dicitur sit in Deo ponitur, sed commixtio & confusio remouetur. Vltimō opponit per istud quod trinitas potest dici multipliciter. Et soluit dicens q. Isidorus nomine multipliciter nō dicitur sit, sed numeri personarum vult intelligi. Et in hoc terminatur sententia in speciali.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum termini numerales ponant aliquid in diuinis.

Thom. 1. q. 30. artic. 3.

IRCA distinctionem istam queritur vtrum numerales termini ponant aliquid in diuinis, & videtur quod non, quia si ponerent aliquid non ponerent nisi rem sui generis, sed istam non ponunt cum quantitas non sit in diuinis secundum suum genus, ergo &c. Ad idem est quod dicunt Hilarius & magister in litera.

SED CONTRA. si termini numerales nihil ponant in diuinis, sed solum inducantur ad remouendum, vt per vnitatem remouetur pluralitas, & per pluralitatem vnitatis, tunc est remotio remotionis & quaedam circulario quod est inconueniens, quare &c.

RESPONSO. hic videnda sunt tria. Primum est, vtrum tales termini ponant aliquid in diuinis. Secundum est, dato quod sic modo quo exponitur vtrum substantiam dicant an relationem. Tertium est, quae & qualia dīctorum nominum debeant recipi in diuinis.

Quantum ad primum sciendum est quod non est intentio querere vtrum tales termini ponant aliquid in diuinis quod sit realiter diuersum ab essentia diuina, quia certum est quod non aliis in diuinis esset compositio, maxime si illud additum esset absolute: nec est sensus quaestiois querere vtrum tales termini includant aliquid positum, quia certum est quod sic, saltem denominatiue, includunt enim denominatiue entitates rerum super quas fundantur. vnum enim dicitur ens indiuisum, multa vero entia diuisa, vel distincta. Sed quaestio est vtrum formalis ratio illorum nominum sit positiua, an priuatiua. Et quantum ad hoc aliquid est dicendum de vno, & aliquid de multo.

De vno enim, prout recipitur in diuinis dīcendum est quod ratio eius est priuatiua. Non enim recipitur in diuinis vnum quod est principium numeri in quantitate, quia sicut in Deo non est quantitas, prout dicit speciale praedicamentum, sic vnum in quantitate quod est principium numeri, sed est ibi tantum vnum quod conuertitur potest cum ente, cuius ratio est priuatiua, quia consistit in indiuisione, vt patet 10. Metaphysic. vbi dicitur quod vnum quod conuertitur cum ente & multitudine est correspondens opponitur priuatiue sicut indiuisibile diuisibili, vel indiuisum diuiso.

Ad cuius declarationem sciendum est q. vnum quod conuertitur cum ente nullam naturā potest addere super ens, quae sit alia realiter ab ente, quia ens omnia includit. Et ideo quicquid est praeter ens est nō ens, vel nihil. Item nec potest dicere aliquam specialem naturam sub ente, quia vel esset substantia, vel quantitas, vel qualitas, & sic de aliis praedicamentis. Hoc autem non est verū, quia vnitatis conuenit omnibus his & nō per aliquid eis additum quod non esset si diceret alterū solum, quare &c. Nec potest dicere solum idipsum quod ens & sub eadē ratione, quia esset negatio dīcēdo ens vnum quod non est verum. Necessē est ergo, q. dicat aliquam rationem circa ens. Et illa est ratio indiuisiois quae est ratio priuatiua, vnde vnum idem est quod indiuisum. Quod autem dicitur q. vni non addit super ens nisi rationem, hoc non est intelligendum de ratione quam format intellectus solus, vt sunt secundae intentiones. Sed de ratione quae est conditio per se concomitans quantitates naturae, vel rei. Talis enim ratio est indiuisio importata per vnum, quia ab eodem res habet esse & esse vnum siue indiuisum. Et hoc modo vnum proprie competit Deo, quia sicut dīctum est sicut vnum quod se habet ad esse ita ad esse vnum. Sed Deo maxime esse competit, ergo & esse vnum.

De multo autē & aliis nominibus, sicut sunt tres, quatuor, & huiusmodi. Est notandum q. sicut est duplex vnitatis, vna quae est principium numeri, quae nō reperitur in diuinis, alia quae consequitur ens quae in diuinis reperitur, sic etiam est duplex multitudo, vna materialis quae sit secundū diuisionem continuū, & haec est numerus qui est de genere quantitatis, sicut & vni quod est principium eius, nec reperitur in diuinis propter duo. Primum

est, quia omnis talis multitudo maior est qualibet sua parte etiam imperfectionibus essentialibus sicut & continuum ex cuius diuisione causatur. Secundū, quia vnitates talis multitudinis differunt essentialiter sicut partes continui.

Alia est multitudo quae est de transcendentibus, & reperitur in diuinis sicut & esse vnum quod dicitur cum ente, & de hac dicunt quidam quod eius formalis ratio est priuatiua. Dicunt enim quod sicut formalis ratio vnius compleitur per indiuisiōnem circa rem quae dicitur vna ita ratio multitudinis compleitur per rationem indiuisiois circa vnamquāque naturam rerum quae dicuntur multa, & per rationē negationis per quam vna dicitur non esse altera, ita quod ratio indiuisiois circa vnamquāque partem multitudinis, & ratio negationis (vt vna non sit alia) compleant rationem multitudinis.

Istud autem non videtur bene dīctum propter duo. Primum est, quia quaecūq; opponuntur adiuicem oppositione priuatiua necesse est rationem vnius esse positiuā, & alterius priuatiuā, sed vnum quod conuertitur cū ente, & multitudine ei correspondēs opponuntur priuatiue, vt patet ex 4. Metaphysic. ergo cum ratio vnius sit priuatiua oportet q. ratio multitudinis sit positiuā. Alioquin non opponerentur, sicut habitus & priuatio.

Secundo, quia non est verū quod assumitur, scilicet q. ratio multitudinis consistit in ratione indiuisiois circa ea quae dīcuntur multa, imō consistit in ratione diuisionis vel distinctionis eorum quae dicuntur multa. Oppositum enim oppositae sunt rationes. Si ergo ratio vnius est ratio indiuisibilis & indiuisiō oportet q. ratio multi sibi oppositi sit ratio diuisibilis vel distincti, vnde non per hoc sunt aliqua multa formaliter q. quodlibet eorum est vnum vel indiuisum, sed per hoc q. habent distinctionem adiuicem ad quod sequitur quaedam negatio, scilicet quod vnum non est aliud, quae non est formaliter ratio multitudinis, sed quoddā concomitans, & sic patet primum.

Quantum ad secundū sciendum est quod vel queritur de significato, vel de his quibus significati conuenit & de quibus dicitur. si de significato, patet quod nomina haec non significant, nec significare videntur, essentia nec relationes, sed solum importat distinctionem, vel indiuisiōnem, circa totam naturam entis, substantiae, & accidentis vt statim dīctum est. Si vero queratur de his de quibus nomina praedicantur, dicendum est, quod in diuinis vnum praedicatur tam de substantia quam de relationibus, multum autem, & omne nomē ad multitudinem pertinens non dicitur realiter nisi de relationibus & de iis quae relationem includunt.

De vno patet sic, quia cuiusq; cōuenit esse indiuisum eadem cōuenit esse vni, sed tam essentiae quam relationi conuenit esse indiuisum. Sicut enim essentia diuina est indiuisa in se, ita paternitas, ergo tā essentiae quam relationibus cōuenit esse vnam. De multo autem & de aliis nominibus ad multitudinem pertinentibus, sicut tres, quatuor, & huiusmodi quod solum dicantur de relationibus & relatione importatibus, similiter patet, quia omnia talia distinctionem important. Sed in diuinis nō est distinctio quo ad essentiam, sed solum quo ad relationes vel ea quae relationem important, quare &c. & sic patet secundum.

Quantum ad tertium sciendum quod cum in diuinis sit vnitatis essentiae & pluralitatis personarū, ideo illa nomina cauenda sunt in diuinis quae distinguunt essentiam, vel cōfundunt personarum distinctionem, illa autē nomina quae important diuersitatem, vel pluralitatem consequuntur ens, ens autē dicitur de omnibus entibus per attributionē ad primum ens quod est substantia. Et ideo vel de virtute vocabuli vt quidā dicunt, vel salte ex accommodatione vsus (vt verius credo) ens per se sumptū dicitur de substantia solum. De aliis autem dicitur cum determinatione ad hoc pertinente. Eodē modo dicendum est de illis quae consequuntur ens sicut multi, & nomina ad multitudinem pertinentia, siue in speciali, vt tres, quatuor, siue in generali vt diuisum & distinctum, & similia. Haec enim per se sumpta dicuntur ex accommodatione vsus multitudinem in substantia sub tamen determinatione dicunt multitudinem pertinentē ad illud genus ad quod determinatio erit, propter quod haec nomina per se sumpta non debent recipi in diuinis cum dicant multitudinē in substantia, cum determinatione autem possunt recipi vt dicendo multa supposita, vel tres personas, alud suppositum, vel alia persona, & sic de aliis.

Ad primum argumentū dicendum est q. termini in numerales pertinentes ad genus quantitatis non recipiuntur in diuinis, quia nulla res est ibi de genere quantitatis, sed termini importantes multitudinē quae est de transcendentibus quae non addit aliquid rem super ens bene recipiuntur in diuinis, nec ponunt aliquid super diuinā essentiam, & diuinas personas & relationes nisi rationem distinctionis talis, vel talis quae est ratio positiua, licet non sit alia res. Per idem patet ad auctoritatem Hilarij & magistri in litera, propter hoc enim dicitur negatiue, quia

infra, Alias eo.

quia non ponunt rem aliquam super id de quo dicuntur ratio tamen significanti iporum est posita. Ad argumentum in oppositum bene concludi, quia secundum Philosophum 4. Metaphysic. vni & multa priuatiue opponuntur. Et ideo si quodlibet diceretur priuatiue quodlibet priuatiue sui oppositū, & per consequens seipsum & esset circulario.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum vnum de genere quantitatis addat aliquid ultra vnum quod conuertitur cum ente, & quid sit illud.

Thom. 1. q. 31. art. 1. ad 1.

SECUNDO queritur de vno quod est principium numeri quod est de genere quantitatis vtrum ad aliquid super ens, & vnum quod conuertitur cum ente. Et quid sit illud. Et videtur quod illud sit ratio mensura. Primum per Aristotē 4. Metaphysic. qui dicit quod vnum quod est principium numeri & numerus opponuntur, sicut mensura & mensuratum, ergo in ratione vnius quod est principium numeri includitur ratio mensurae.

Item sicut se habet numerus qui est de genere quantitatis ad multitudinem quae est de transcendentibus, ita se habet vni in quantitate ad vnum quod conuertitur cum ente. Sed numerus qui est de genere quantitatis addit supra multitudinē quae est de transcendentibus rationem mensurati. Est enim numerus multiudo mensurata per vnum vt patet ex quarto metaphysic. ergo vnum quod est principium numeri addit supra vnum quod conuertitur cum ente rationem mensurae.

CONTRA. Mensura est in genere relationis. Sed vni quod est principium numeri non est in genere relationis sed quantitatis, ergo vnum quod est principium numeri non addit super vnum quod conuertitur cum ente rationem mensurae. Consequentia probatur quia vnum quod est principium numeri non addit per se super vnum quod conuertitur, cum ente nisi rem sui generis.

RESPONSO. Primum dādu est hic intellectus quaestiois, & posita procedatur ad eius discussionem. Quantum ad primum sciendum q. intellectus quaestiois non potest esse ille quem verba quaestiois pretendunt, scilicet quid ad vni quod est principium numeri supra ens & vnum quod conuertitur cū ente, quia nec tale vnum, nec quodcūq; aliud potest aliquam rem addere super ens vt dīctum fuit in praecedēte quaestione. Sed iste est intellectus, scilicet quid dicat vnum quod est principium numeri sub ente. Et istud quandoque vocatur additio sicut dīcimus quod homo addit rationem super animal.

Hoc supposito est multiplex modus dīcēdi circa quaestioē propositam vnius quod est q. vnum quod est principium numeri non cōtrahit directē vni quod conuertitur cū ente, sed cōtrahit ipsum ens, sicut album, vel homo, vnum enim quod est principium numeri non dicitur priuatiue, sicut vnum quod conuertitur cū ente propter quod nō directē cōtrahit ipsum. Sed dicitur positiue. Est enim speciale quoddam ens sub ente communi. Et hoc est ipsum quantum. Dicunt enim isti q. quantitas dupliciter perficit suum subiectum etiam positiue vno modo secundū se & absolute, & sic quantitas dicitur vnitatis, & quantum vni. Alio modo perficit ipsum per comparationē ad partem. Et sic dicitur continuum ita q. ratio vnius quod est principium numeri non consistit in indiuisione, sed in esse tale, scilicet in esse quantum absolute propter quod est ratio positiua sub ente, quia ratio quanti directē cōtrahit ens commune, & non vnum quod cū ente conuertitur nisi per accidens & indirectē.

Sed haec positio deficit, primum quia absq; vlla probatione assumit q. vnum quod est principium numeri sit ipsum quantum secundū absolute rationē ipsius quati & euerio, hoc enim non videtur, cum quia esse negatio dīcēdo vni quantum quia essent nomina penitus synonyma significatiua penitus idem ratione & re quod non est verum, tū quia quantitas non dat esse multa nisi quia diuersa, ergo nō dat esse vni nisi in quantum indiuisa, ergo quantum secundū se & absolute non habet rationem vnius, sed quia indiuisum. Secundo deficit in hoc q. dicit q. quantum potest perficere suum subiectum secundū se & absolute vel in ordine ad partes. Impossibile est enim q. quantum sic perficit suum subiectum absolute quod hoc sit absq; ordine ad partes quod probatur sic. Illud quod non potest intelligi absq; ordine ad partes nō potest aliud perficere circumscripto hoc ordine, sed quantum non potest intelligi sine ordine ad partes cum hoc sit de sua formali & distinctiua ratione, dicitur Philosopho 5. Metaphysic. quod quantum est quod est indiuisibile in ea quae in sunt, & haec eius sunt partes sine quibus

impossibile est quantum intelligi, quare &c. Vnde probabilis diceretur q. quantum secundū q. cōtinuum est vnum q. quod sit vnum secundum q. quantum absolute, quia quaecūque sunt sibi inuicem continua sunt vni, non autē quaecūq; sunt quata, quia possunt esse inter se diuisa & sic plura & non vni. Veritatem nec illud esse simpliciter benedictum quia licet omne continuum sit vnum & euerio, prout nūc loquimur de vno, tamen ex alio formaliter dicitur continuum, scilicet quia partes eius copulantur ad vnum terminum & haec est ratio positiua, & ex alio dicitur vnum ex hoc scilicet quod partes eius non sunt diuisae vel sunt indiuisae quae est ratio priuatiua.

Alius modus dīcēdi est quod vnum quod est principium numeri addit super vnum quod conuertitur cū ente aliquid realiter diuersum, quod declarat sic, quia vt isti dicunt in rebus materialibus est duplex terminatio scilicet essentialis, quae est per formam substantialem secundum quam res sic est haec, puta homo vel asinus q. non sit alia & accidentalis quae est per quantitatem secundum quam determinationē res ostenditur tanta q. nec maior, nec minor secundum primam terminationem attenditur vnitatis quae cōuertitur cum ente, sed secundum aliam attenditur vnitatis quae est principium numeri. Ex quo arguitur sic. Sicut se habet terminus essentialis ad terminum accidentalem, ita se habet vnum quod cōuertitur cum ente ad vnum quod est principium numeri, sed terminus essentialis & accidentalis differunt realiter, pura substantia & quantitas, ergo vnum quod conuertitur cum ente & vnum quod est principium numeri differunt realiter propter quantitatem quia addit vnum quod est principium numeri super substantiam.

Sed nec istud est bene dīctum, quia impossibile est vt dīctū fuit in principio quaestiois, quod aliquid addat super ens, & vnum quod conuertitur cum ente, quia aliquid addat naturam, realiter ab ente & vno diuersam, quod patet sic, quia quodcūque aliqua se habent sicut superius & inferius per se & essentialiter ordinata quicquid importatur per inferius totum clauditur in ambitu superioris. Sed omne quod est in aliqua natura siue accidens siue substantia, se habet ab ens, & ad vnum quod conuertitur cum eo, sicut inferius ordinatum per se & essentialiter ad suum superius, ergo quicquid importatur per quamlibet naturam substantiae vel accidentis totum per se clauditur in ambitu vnius & entis. Et ita non addit naturam nouam, sed communem determinat.

Nec valet ratio quam adducunt, fundatur enim super falsum, scilicet q. vnitatis quae conuertitur cum ente solum attendatur secundū determinationem & indiuisiōnem quae est secundum formam substantialem. Hoc enim non est verum, quia sicut ens non dicitur solum de substantia, sed etiam de accidentibus, sic indiuisio in natura entis importata per vni se extendit ad determinationem & diuisionē in quacūq; natura substantiae & accidentis. Quod ergo dicitur q. sicut se habet terminus essentialis ad accidentalem, ita se habet vnum &c. Dīcēdu q. si accipitur essentialiter pro essentia substantiae, vel formae substantialis falsum est, quia non sic se habet vni in quantitate quod est principium numeri ad vnum quod conuertitur cū ente sicut se habet accidens ad substantiam quod se habet vt quoddam ens ab ea essentialiter distinctum, sed sicut se habet accidēs ad ens communiter sumptum. In illo tamen sensu procedit ratio vt apparet ex suppositione minoris propositionis propter quod non valet. Si autem sumatur essentialiter pro essentia communiter dīcta tunc maior est vera, sed minor falsa, quia terminus accidentalis non differt ab essentiali communiter sumpto, sed includitur in ipso sicut superius in inferiori.

Alius modus dīcēdi q. vnum quod est principium numeri non addit super ens, & vnum quod conuertitur cū ente (rem aliquam, sed rationem duplicē priuatiuam, scilicet & positiuā, priuatiuam, quia sicut vnum communiter dīctū dicit priuatiuam diuisionis generaliter in quacūq; natura, sic vnum quod est principium numeri dicit indiuisiōnem in quantitate cōtinua, & aliter addit rationem positiuam ratione fundamenti huius priuatiuam scilicet ratione quantitatē. Et illa ratio est ratio mensurae. Quod probatur primum per Aristotē 4. Metaphysic. qui dicit q. numerus & vnum quod est principium numeri opponuntur sicut mensura & mensuratum. Secundo quia quantum queritur quod sunt homines & respondetur quod est vnum non est sensus tantum q. homo qui est ibi ibi indiuisus, imō ly vnum dicit discretam mensuram secundum quam aliqua mensuratur, vt sunt tot sicut queritur per quot. Vnum ergo quod est principium numeri addit rationem mensurae discretā.

Haec autem opinio duo dicit. vnum autem est satis clarum, multum dubium. Clarum est q. vnum quod est principium numeri qui est de genere quantitatis dicit diuisionem in quantitate specialiter sicut vnum quod conuertitur cum ente dicit indiuisiōnem in natura entis vniuersaliter, quod patet, quia ratio superior

superioris saluatur in quolibet inferiori licet contracta, sed vnu quod conuertitur cui ente est superius ad vnum qd est solum in quantitate (sicut ens est superius ad quantitatem) vt enim tale ens, scilicet quantitas se habet ad ens commune, sic vnu in quantitate ad vnum in ente, ergo ratio vnus in ente saluatur in ratione vnus in quantitate, sed contracta. Eadem ergo indiuisio quae sumpta vniuersaliter est formalis ratio vnus quod conuertitur cum ente ipsa sumpta specialiter in tali natura (scilicet in quantitate) est ratio vnus quod est principium numeri.

12 Sed tunc est dubitatio, quare indiuisio in quantitate facit speciale vnum sub ente & secundum speciale nomen qd dicitur vnum qd est principium numeri: in aliis autem generibus puta in substantia, vel qualitate, indiuisio non facit speciale vnu & secundum speciale nomen. Et dicendum est quod indiuisio in quolibet genere facit speciale vnum sub vna quod conuertitur cum ente, sed non foritur speciale nomen secundum commune (sum) loquendi, sed solum vnum in quantitate. Cuius ratio est, quia omnis vnitas opponitur multitudini, propter quod in illo genere in quo inuenitur vltra alia genera specialis ratio multitudinis, ratio nabile est quod inuenitur specialis ratio vnitatis sed in genere quantitatibus inuenitur specialis ratio multitudinis vltra alia genera, ergo etc. Maior patet, sed minor pbatur, quia in aliis generibus a quantitate (exclusa quantitate) non esset multitudinis, differentiis, nisi secundum species quae est multitudine formalis salte in his quae sunt per causas naturales, quicquid sit de his quae immediate possunt fieri a deo solo vt angelis, de quibus dicitur in 2. lib. dist. 3. In quantitate autem & in materialibus ratione quantitatibus inuenitur noua multitudine sub eadem specie eorum quae solo numero differunt, propter quod vnum in quantitate foritur speciale nomen dicitur; vnu quod est principium numeri.

13 Secundum autem qd ponitur in hac opinione, scilicet quod vnum quod est principium numeri adde super vnum qd conuertitur cu ente ratione mensurae, potest intelligi dupliciter, vno modo qd ratio mensurae essentialiter & intrinsece pertineat ad rationem vnus quod est principium numeri. Alio modo qd sit proprietates vel habitudo consequens tale vnu, fundata in ipso. Si primo modo sicut isti videntur intelligere, sic no potest esse veru, qd probatur sic, illud quod est relatiuum secundum esse, & non solum secundum dici, no potest esse constitutum alicuius absoluti, sed mensura vel ratio mensurae est relatiuum secundum esse & non solum secundum dici, ergo non potest esse constitutum vnus qd est principium numeri, quod est quoddam realiter absolutum in genere quantitatibus, maior patet, quia relatiuum secundum esse est ipsemet respectus vel ratio quae pertinet ad genus relationis, & ideo no potest intrinsece & essentialiter pertinere ad re alterius predicamentis, sed relatiuum secundum dici no est ipse respectus, sed est fundamentum eius, & ideo potest pertinere ad aliud gen, vt patet de scientia quae refertur ad scibile, & tamen est in genere qualitatis. Minor similiter patet, scilicet qd mensura dicit relatiuum secundum esse & no secundum dici, quia illa nomina ad quae vltimo sit status & resolutio in inquirendo de relationibus sunt nomina relationum vel relationum secundum esse & no secundum dici, verbi gratia si quae ratur quo modo referat album ad albedinem respondebitur qd sicut simile simili. Sed si quaeratur vterius quo modo referat simile simili, respondebitur quia est simile & ratione similitudinis, & hic est status, quia similitudo est essentialiter relatio & simile relatiuum secundum esse. Si enim nomina essent relatiuum secundum dici adhuc vterius posset quaeri de rationibus referendi, sed ad mensurae & mensurabile sit resolutio & status in inquirendo de relationibus. Si enim quaeratur quare scientia referatur ad scibile, respondebitur qd pro eo qd scientia mensuratur scibili & scibile est mensura scientiae. Si quaeratur vterius quare mensura & mensurabile adinuicem referatur, nulla alia ratio est qua formaliter referatur nisi illa quae per nomina importatur & in ipsa est status. Similiter in pposito, si quaeratur quare vnu quod est principium numeri referatur ad multa, respondebitur quonia vnu est mensura & reliqua mensurabile. Sed si vterius quaeratur quare mensura & mensurabile referatur ipso est dare aliam formalem rationem nisi illa quae importatur per nomina quae est essentialiter quaedam habitudo vel relatio, quare &c.

14 Si autem intelligatur secundo modo qd esse mensuratum est quaedam habitudo vel proprietates consequens vnu & fundata in ipso, sic habet veritatem, quia multitudine quantitatibus discreta habet mensurari per vnu in quantum vnum aliquoties sumptum reddit multitudinem tota, & hac est proprietates consequens vnu non constituit ipsum, & ad huc sensum loquitur Philosophus 4. Metaph. qd vnum & multa in genere quantitatibus opponuntur sicut mensura & mensurabile, & non quod esse mensuratum & mensurabile sint de ratione intrinseca vnus & multitudinis.

15 Et per hoc patet solutio ad illud per quod isti primo probantur inueniri. Ad aliud quod dicitur secundo, scilicet quado quaeritur quot homines sunt in domo, & respondetur qd vnus non est sensus tati quod homo qui est ibi indiuisus sit, imo vnus dicitur discretam mensuram secundum quam aliqua mensurantur vt sunt tot. Dicendum qd vnus de principali significato non dicit mensuram, sed solum connotat tanquam ratione concomitantem, quod patet, quia si respondetur qd sunt tres, ly tres dicit aliquid cui competit esse mensuratum vel esse mensurabile. Sed tamen neutrum horu includitur in significato huius quod est tres, solum enim significatur quot sunt, quot enim per se & essentialiter inest numero qui est quantitas discreta, sicut quantum, continuo quod est quantitas prima, tamen ex con sequenti datur intelligi quod sunt mensurabiles vel mensurati non enim sunt idem quotu & mensurabile nisi sicut fundamentum & relatio consequens. Et eodem modo ly vnus cum respodetur ad questionem factam de numero importat quod sit ali quid multitudinis, & in hoc dicitur aliquid positum cui competit ratio mensurae respectu multitudinis, sed tamen non est de significato eius, non enim sunt idem esse aliquid numeri & esse mensuram eius nisi sicut fundamentum & relatio sequens.

16 P A T E T ergo quid dicit vnu quod est principium numeri, sub vno quod conuertitur cu ente, quia dicit speciale indiuisio in natura quantitatibus, & vltra hoc dicit aliquid numeri & in hoc dicit aliquid positum, quod competit ei ratione fundamenti, scilicet ratione autem mensurae non importat nisi extrinsece.

17 A D P R I M V M argumentum dicendum quod licet vnum quod est principium numeri sit mensura, tamen in hoc non consistit ratio vnus, sed est proprietates consequens ipsam vt dictum est.

18 Ad secundum dicendum quod esse mensuratum non dicit differentiam essentialium numeri, sed eam circumloquitur cum sit quaedam proprietates consequens, &c.

D I S T I N C T I O . X X V .

Sententia huius distinctionis primo in generali.

P A T E R B A considerandum est, &c. Superius magister determinauit de terminis numeralibus secundum se. In parte ista determinatio de eisdem vt adduntur in diuinis huic nominis quod est persona. Et diuiditur in tres partes. Primu enim mouet questionem. Secundo obicit ad alteram partem. Tertio soluit. Secunda ibi, persona enim. Tertia ibi, quibusdam videtur. Et vltima diuiditur in duas. Primu ponit quorundam solutionem & eam improbat. Secundo ponit suam solutionem. Secunda ibi, Sciendum est ergo. Et haec vltima diuiditur in quatuor. Primu enim soluit questionem de terminis numeralibus. Secundo respondet ad obiectionem in contrarium factam. Tertio soluit questionem in terminis particularibus. Quarto ex dictis concludit quandam solutionem. Secunda ibi, & hic sensus adiunatur. Tertia ibi, nunc inspiciamus. Quarta ibi, ex praedictis colligitur, haec est diuisio in generali.

2. I N S P E C I A L I veru sic procedit magister & quaerit primu cum dicitur pluraliter pater & filius & spiritus sanctus qui sunt tres persone vel cum dicitur alia est persona patris, alia filii alia spiritus sancti quid significet ibi nome personae. Si enim significet essentia, ergo in essentia est aliqua diuersitas vel pluralitas. Si vero no significet essentia, ergo variatur significatio personae in singulari & in plurali. Deinde obicit ad alia partem, scilicet quod in singulari quam in plurali essentia significet, qd enim significet essentia in singulari probat ex his quae iam dixerat, qd autem in plurali significet essentia probat duabus rationibus, & est prima Aug. quae talis est. Cum dicimus tres personas significamus illud quod est commune patri, filio & spiritui sancto nihil est commune eis nisi essentia, ergo nomine personae pluraliter sumpta significatur essentia. Secunda ratio talis est, quid de essentia interrogat, sed nome personae respodetur interrogationibus factis per quid est, querebimus enim quid tres respodemus quod tres persone, ergo nome personae in plurali significat essentia. Postea soluit secundum alioru opinionem. Solutio autem istorum erat qd hoc nome persona in plurali significat essentia propter multas auctoritates Aug. quae dicit qd persona significat essentiam non tamen sequitur quod tres sint essentiae, sed qd pater & filius & spiritus sanctus sint tres habentes illud commune quod est essentia. Et similiter cum dicitur alia est persona filii &c. id est alius est pater a filio quorum vterque est persona. Sed magister hoc improbat inducendo alium modum loquendi quod non possunt sic exponere. Dicit enim Aug. quod pater est alius a filio in persona vel personaliter. Deinde soluit secundum opinionem propriam dicens quod hoc nome persona designat essentiam, tamen transferitur aliquando propter penuriam vocabulorum ad signandum suppositum, vel hypostasim, vnde sensus est pater

pater, & filius, & spiritus sanctus sunt tres persone, id est, tres hypostases, vel tres subsistentes in natura diuina. Ad illud quod opponeretur quod essentia responderetur ad questionem factam per quod responderetur qd per quod inquitur de essentia, non tamen essentia sola, sed suppositum in essentia subsistens, & dicitur quod tres persone in diuinis possunt dici tres res, & possunt dici vna res. Deinde exponit significationem personae quando aditur termino particulari, vt est alius. Hoc autem ostendit sic, quia vel ista distinctio importatur circa personas, vt cum dicitur alia est persona patris, &c. Et tunc dicit quod hypostasim significat. Vel dicit quod persona designat rationem distinctionis, vt cum dicitur pater est alius in persona vel personaliter, & tunc dicit quod designat proprietatem, quamuis in vtroque vtrumque possit significari. Vltimo concludit quod persona aliquando significat essentiam, aliquando suppositum, aliquando proprietatem, & quod hoc sit verum confirmat per auctoritates quae patent in licera.

Q V A E S T I O P R I M A .

Vtrum persona dicatur vniuocē de Deo & creatura.

Thom. 1. q. 29. ar. 3.

C I R C A distinctionem istam quaeritur primu, vtrum nomen personae dicatur vniuocē de Deo & de creatura, & videtur quod sic, quia si non diceretur vniuocē, aut diceretur aequiuocē, aut analogicē, non aequiuocē, quia nec definitio, nec partes distinctionis persona videntur aequiuocē dici de Deo & creaturis siue sint res, siue intentiones, nec analogicē, quia vbi est analogia inter Deum & creaturam nomen illud per prius conuenit Deo qd creaturis, vt patet de substantia, ente, & huiusmodi. Sed nomen personae per prius conuenit creaturis quam Deo, quia creaturis primu fuit impositum & trālatum a creaturis in Deum ergo &c. Relinquitur ergo qd dicatur vniuocē.

2. I N C O N T R A R I V M est, quia quae non conueniunt in vno genere generalissimo non habent aliquid commune vniuocum (quia supra nomen vniuocatio est in genere generalissimo, quia nihil est commune, nisi ens quod non est vniuocum) sed Deus & creatura non conueniunt in genere generalissimo eo quod Deus extra omne genus est, ergo &c.

3. R E S P O N S I O . Quidam dicunt quod nomen personae conuenit vniuocē Deo & creaturis ratione negationis & priuationis, quae importatur per nomen personae: ratio enim personae consistit in incomunicabilitate, negatio autem dicitur vniuocē de omnibus in quibus reperitur, vt homo & asinus dicuntur vniuocē non lapsi, ergo nomen personae dicitur vniuocē de omnibus in quibus reperitur.

4. Sed istud non valet propter duo. Primu est, quia negatio no includitur in formalis significato personae, licet enim ratione personae circumloquamur per esse indiuiduū vel incommunicabile, tamen neutru significat, sed formaliter significat, hoc aliquid subsistens in intellectuali natura, ad quod bene sequitur quod sit indiuiduum & incommunicabile, quia vniuersalia quae sunt incommunicabilia secundum se non subsistunt. De nomine autem videndum est secundum illud quod per nomen formaliter importatur, & non secundum illud quod sequitur ad significatiu.

5. Secundo, quia non verum est quod negatio dicatur vniuocē de omnibus, de quibus dicitur, nisi illud quod negatur vniuocē diceretur, quia ratio negationis sumitur ex affirmatione, sicut ratio priuationis, ab habitu. Et ideo si praedicata positua & praedicata affirmatiua non dicantur vniuocē de omnibus de quibus dicuntur, sequitur quod nec priuatiua, nec negatiua. Si enim vnum oppositorum dicatur multipliciter & reliquum, vt esse non canem dicitur aequiuocē sicut esse canem. Et Philosophus quinto Metaphysicae distinguit multa nomina priuatiua tanquam multiplicia & non vniuocē dicta.

6. Ideo dicendum est aliter qd nome personae vel est nome rei, vel intentionis. Si sit nome rei, sic dicendum est quod nomen personae no dicitur de Deo & de creaturis vniuocē, quod patet sic, absolutu & respectu nihil potest esse commune vniuocē dictu de eis essentialiter, sed si persona est nome rei ipsa conuenit essentialiter absolutu, & respectu, in creaturis, & in diuinis, ergo hoc no potest esse vniuocē. Minor patet, quia in creaturis id quod est persona est absolutu, in diuinis vero est formaliter respectus, & si persona dicitur rem, dicitur ea sicut indiuiduū vagu quod praedicatur essentialiter de indiuiduis signatis, vt aliquis homo de sorte & platone, & sic erit de persona tam in diuinis quam in creaturis quod praedicabitur p se & essentialiter de absoluto & respectu, & sic patet minor. Maior probatur, quia ci quod est secundum se formaliter & essentialiter res, & ei quod

non est res nisi est quia rei, nullu reale potest conuenire vniuocē quia esse & hoc esse huius, non est vnus conceptus, sed absolutum est secundu se & formaliter res aliqua, & talis est conceptus cuiuslibet absoluti. Respectus autē no est nisi quia est rei, & hoc est conceptus eius, ergo nullum nomen reale potest vtrique conuenire vniuocē. Adhuc minor huius rationis probatur, quod enim conceptus absoluti sit esse hoc formaliter de se clarum est. Sed qd respectus no dicatur res vel hoc, nisi quia est huius, vel rei, probatur sic. Illud cuius tota entitas & quidditas est formaliter esse ad aliud, non est res nisi quia rei, quia purum esse ad aliud, non est nisi modus essendi vnus ad alteru, & in tātum deficit ab entitate quod. Id quidam ponunt quod esse ad aliud non differt realiter a suo fundamento, nisi quia connotat extremum. Sed tota entitas & quidditas respectus, est esse ad aliud formaliter, ergo respectus no est res, nisi quia rei, & sic patet minor, & amplius patebit inferius. sequitur ergo conclusio quod nullum nomen reale dicitur vniuocē de absoluto & respectu, nec per consequens nomen personae si sit nomen rei.

7. Si autem nomen personae sit nome intentionis, sic videtur quod nomen personae dicatur vniuocē in Deo & in creaturis. Ad cuius intellectum sciendum est qd intentio fundatur super rem iuxta proprietatem in ea reperiam, sicut supra hominem fundatur intentio speciei secundu quod consideramus quod homo potest praedicari de pluribus numero differentibus, & intentionem suppositi vel personae fundamus super formam vel Platone, quia est hoc aliquid subsistens in genere intellectualis naturae, necesse est ergo intentionem diuersificari secundum formalem diuersitatem rationis vel proprietatis iuxta quam in re fundatur: sicut si dicamus Deum esse speciem quia natura diuina nata est conuenire pluribus suppositis scilicet patri & filio & spiritui sancto, & hominē esse speciem: quia natura humana nata est conuenire pluribus suppositis, scilicet forti, platoni &c. non est hoc vniuocē, quia alia est vnitas naturae diuinae in pluribus suppositis de quibus dicitur, & alia est vnitas naturae humanae in suis suppositis. Prima enim vnitas est vnitas secundu rem. Sed secunda est vnitas solum secundu rationem, propter quod vnitas speciei in Deo respectu diuinarum personarum, & in nomine respectu suppositorum non est vnitas rationis, nec per consequens ratio speciei, cum species sit vnu in multis & de multis dictum. Sed cum dicimus qd homo est species & albedo est species, nomen speciei videtur vtrobique acceptum vniuocē, quia esse vnu in multis & de multis aequaliter vtrique conuenit. Proprietates autem super quae fundatur intentio personae est esse hoc aliquid subsistens in intellectuali natura. Haec

3. d. i. q. 2.

autem proprietates vt est fundamentum intentionis personae videtur cōsimiliter competere creaturis & diuinis suppositis, quia extra formalem rationem huius proprietatis vt est fundamentum intentionis est quod talis subsistētia sit creata, vel increata, absoluta vel relatiua, propter quod variatio secundum ista non variat istam proprietatem secundum id quod dicit formaliter, nec per consequens vt videtur variat intentionem fundatam super talem proprietatem quin reperitur vniuocē hic & ibi. Vnde quamuis pater & filius & spiritus sanctus non habeant vniuocē rationem suppositi respectu huius termini qui est Deus cum suppositis humanis respectu huius termini homo, quia alia communitas hic & ibi, vt supra dictum fuit, tamen respectu huius termini quae est res diuina relata subsistēs idem est iudicium hinc & inde.

8. A D A R G V M E N T V M in oppositum dicendum qd nomen personae si sit nome rei dicitur analogicē in Deo & in creaturis. Et conuenit Deo per prius quam creaturis quantum ad rem significatam, licet quantum ad impositionem factam a nobis prius sit nome personae impositum creaturis qd Deo, & sic est in omnibus quae conueniunt proprie Deo & creaturis, quia quo ad illud quod significant prius Deo conueniunt, sed impositio facta est primu ex his quae videmur in creaturis. Si autem nome personae sit nome intentionis dicitur vniuocē, cum dicitur sortes est persona vel suppositum vt statim dictum est.

9. A R G V M E N T V M alterius partis posse concedi ratione conclusionis quantum ad hoc qd nomen personae prout dicit rem non esse vniuocum in diuinis & in creaturis, assumit tamen quod nihil est commune vniuocum in his quae differunt, secundum genus generalissimum quod est verum de rebus, sed non de intentionibus, quia inter illa quae sunt in vno predicamento inuenitur similis habitudo ad fundandum secundas intentiones, sicut inter illa quae sunt in alio predicamento vt dictum fuit de albedine respectu huius & illius albedinis, & de homine respectu huius & illius hominis, propter quod talibus conueniunt intentiones vnus rationis, scilicet esse speciem, & idem est de aliis intentionibus. Quilibet etiam res dicitur vniuocē intellecta, quia esse intellectum non dicit circa obiectam rem, sed intentionem.

Vtrum persona sit aliquid commune in diuinis.

Thom. 1. q. 30. artic. 4.



Secundo queritur, vtrum persona sit aliquid commune in diuinis. Et videtur quod non, quia illud quod de ratione sua est incommunicabile non potest esse commune, sed de ratione personae est esse incommunicabile, vt patet ex eius definitione, ergo &c.

2 IN CONTRARIUM est quod dicit beatus Augustinus, & habetur in littera.

3 RESPONSO. Aliquid dicitur comune dupliciter, vno modo secundum rem quado eadem res secundum esse reale est in pluribus, & hoc modo sola essentia diuina est in diuinis comunis tribus personis, & spiratio actiua est comunis patri & filio. Et hoc modo persona non est aliquid comune, aut quia non dicit rem sed in se, vt quidam ponunt, aut quia si dicit rem, non dicit tamen vna rem secundum numerum tantum, sed sicut indiuiduū vagum vt alij dicit. Alio modo dicitur aliquid comune secundum rationem eo modo quo vniuersale est commune ad singularia sub ipso cōtēta, & hoc modo persona est aliquid commune in diuinis, & non solum persona, sed relatio, vtrumque enim dicitur de pluribus non secundum aliquid vni numero, vt dicitur in ipso, sed sicut vniuersale de sub ipso cōtētis.

4 Ad argumentum dicendum quod res incommunicabilis non potest esse comunis, sed intentio incommunicabilitatis bene potest esse comunis, sicut dato quod fortes non sit communis, tamen intentio indiuidui vel suppositi est pluribus comunis, persona autem non significat rem incommunicabilem, sed intentionem incommunicabilitatis. Et ideo pluribus potest esse comunis.

5 Vtrum autem tres personae possunt dici tres res. Notandum quod ens & res idem penitus impoſſunt & de quibuscumque vnum praedicatur & alterum, conuertuntur enim in suppositis, & ideo quorū modis dicitur vnum & alterū. Ens autem dicitur de substantia & reliquis praedicamentis, per attributionem tamen ad substantiam quae est primū & per se ens. Et eodem modo dicitur res. Ens etiam per se sumptū sine determinatione (quantū est de comuni vsu loquentium) sumitur tantum pro ente per se, id est pro substantia, licet forte de virtute sermonis esset semper distinguendum. Pro aliis autem stat secundum conditionem determinationis adiunctae. Et idem est de nomine rei. Cum igitur queritur, vtrum tres personae possint dici tres res, dicendum quod secundum commune modum loquendi non debet dici quod sunt tres res, ne intelligatur esse tres substantiae. De virtute autem sermonis esset distinguenda propositio, quia si accipiatur res pro substantia, falsa esset. Si pro relatione vel habente relatione, vera. Cum additione tamen semper concedendum tres personas esse tres res relatiuas.

DISTINCTIO XXVI.

Sententia huius distinctionis in generali & speciali.



Vnde de proprietatibus personarum. Superius determinauit magister de essentia & personis. Hic determinat de proprietatibus personarum quibus adiuuicem personae distinguuntur. Et diuiditur in duas. Primo determinat de proprietatibus quae sunt proprie personarum. Secundo determinat de his quae appropriantur personis. Secunda pars incipit in princ. 31. dist. Ibi, praeterea considerari oportet. Prima diuiditur in duas. Primo determinat de proprietatibus personarum. Secundo de proprietatibus quae non sunt personales dist. 28. Ibi, Praeterea considerari oportet. Prima in duas. Primo determinat de proprietatibus personarum. Secundo in comparatione ad personas. Secunda in principio 27. dist. Ibi, Hic queri potest. Prima est praesentis lectionis. Et diuiditur in duas. Primo determinat de hypostasi quae proprietatibus subsistit sicut distinctum distinguendi. Secundo determinat de ipsis proprietatibus quibus hypostases distinguuntur. Secunda ibi, Iam de proprietatibus. Haec secunda diuiditur in tres, primo enim proprietates enumerat. Secundo ostendit modū praedicandi earū. Tertio remouet quandam dubitationem. Secunda ibi quocirca sciendum. Tertia ibi, hic queritur. Et haec vltima diuiditur in quatuor. Primo mouet dubitationē circa proprietatem filij. Secundo circa proprietatem spiritali. pro significato nominis domini. Tertio pro significato nominis spiritus sancti. Quarto excludit errorem. Secunda ibi, Et dicitur spiritus sanctus. Tertia ibi, Hic queri potest. Quarta ibi, quidam tamen putant.

runt. Haec est diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI vero sic procedit, & praemittit primo quod nomine hypostasis si pro supposito subsistente accipiatur comuniter in diuinis vniur. Sed quia haereticis accipiebatur hypostasis pro essentia, catholici non libetere vtebantur hoc vocabulo in primitiua ecclesia. Postea enumerat proprietates personales quae sunt gignere, gigni, & procedere. Et ab istis accipiuntur nomina personarū, vbi etiam dicit quod proprietates patris non est quod non sit natus, id est, inuincibilis, sed generare, proprietates etiam filij non est quod ipse non gignit, sed quod a patre generatur, & proprietates spiritus sancti non est quod non sit natus nec genuit, sed a patre & filio procedere, quibus proprietatibus personae adiuuicē referuntur, quae aliis nominibus dicuntur paternitas, filiatio, & processio. Deinde ostendit modū praedicandi ipsarū proprietatum, & hoc quantum ad tria. Primo quia non praedicatur substantiāliter sed relatiuē. Secundo quia non praedicatur accidentaliter. Tertio quia non praedicatur temporaliter sed ab aeterno, quod probat sic, quod accidit & ex tempore inest, amitti potest, & mutari, in Deo autē nihil amissibile vel mutabile esse potest. Postea obicit quod homines dicuntur esse filij Dei, ergo esse filium vel natū non est proprium filio Dei. Et respondet quod ipse nunquam fuit non filius, sicut homines quandoque non fuerūt filij Dei, sed filij irae. Nec quicquam est in eo nisi filius quod non conuenit hominibus. Idem ipse est filius naturali generatione non adoptione vt creatur, veritate non imitatione. Natiuitate non creatione, quae omnia nobis non conueniunt, vbi etiā subdit quod homo est filius trinitatis causa creationis. Deinde subdit de proprietate spiritus sancti quae est donū quod relatiuē dicitur. Spiritus enim sanctus donū dicitur ex naturali proprietate, & ex modo sua processione non sicut aliqua dona creata. Postea dicit quod nomen spiritus sancti relatiuē dicitur, sed non proprie cōuenit aliis personis de quibus dicitur distinctim. Secundū est quod cum dicitur de omnibus personis non dicitur relatiuē, sed secundum substantiam. Deinde excludit quādam obiectionē dicens quod non obstat quod spiritus sanctus non habet correlatiua correspondētia, quia multoties non habetur nomina determinata vtriq; relatiuorū. Haec est sententia in speciali.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum omnes personae diuinae distinguantur per relationes.

Thom. 1. p. q. 40. artic. 1.



Intra distinctionē istam primū queritur, vtrum omnes personae diuinae distinguantur per relationes. Et videtur quod non, quia nulla forma distinguit nisi secundum suum genus, sed persona, vel hypostasis importat indiuiduum in genere substantiae ergo quoad esse personale vel hypostaticum non fit distinctio per relationes.

2 Item prima distinctio debet fieri per prima entia, sed distinctio personarum diuinarum est prima distinctio, absoluta vero sunt prima entia, ergo distinctio personarum debet fieri per absolutam & non per relationes quae sunt posteriores absolutis.

3 IN CONTRARIUM est, quia illud quod est causa multiplicationis est causa distinctionis, sed relatio est causa multiplicationis personarum dicitur Boetio lib. de triui. quod relatio multiplicat trinitatem, ergo est causa distinctionis.

4 RESPONSO. Sciendum est quod non omnes personas distinguunt per relationes contingere potest dupliciter, vno modo si non omnes personae essent relatiuae, sed praeter personae relatiuas quas ponit fides esset in diuinis aliqua persona sine supposito absolutum. Alio modo, si tantum essent tres personae relatiuae, & non constituerentur per relationes sed per aliquid absolutum, quia per illud distingueretur & de vtroque est opinio. Si tamen dici debeat opinio & non error.

5 QVANTVM ad primū dicitur aliqui quod in diuinis praeter personas relatiuas quas ponit fides, est suppositū absolutū aliquod, nec istud est contra determinationē ecclesiae. Primo probat sic, bene sequitur deus creat, ergo personā creat. Et est locus ab inferiori ad superius affirmādo quod patet mutando praedicatū. Sequitur enim deus est, ergo persona est. Sed non e conuerso, persona est, ergo deus est, nisi gratia materiae. Hoc autē non esset nisi persona esset in plus. Tunc arguitur vterius ab inferiori ad superius tenet cōsequētia cū exclusiōe. Sequitur enim vnus solus homo currit, ergo vnū solum animal currit. Similiter sequitur vt videtur vnus solus deus creat, ergo vna sola persona creat. Antecedens est verū, ergo & cōsequēs. Sed cōsequēs non potest esse verū pro aliqua persona relata, quia non solus pater creat, nec solus filius, nec solus spiritus sanctus, ergo verificatur pro persona absoluta. Quod autē non fit contra determinationē ecclesiae declaratur, quia istud suppositū absolutum

tum non ponit in numerum cū tribus, sed est commune tribus. Sicut & essentia ab aliis ponitur comunis & non ponit in numerum cum eis, sed decretalis tantummodo negat quaternitatem sine quarta rem ponentem in numerum cum tribus personis, quod patet manifeste per textum, nam respondendo ad rationem Ioaachim qui voluit concludere contra magistrum ex dicto proprio quod dicit quod essentia nec generat, nec generatur, nec procedit, ergo non est pater, nec filius, nec spiritus sanctus, sed quarta res. Respondet papa quod non sequitur, quia ista res summa & si non generat vt pater, nec generatur, vt filius, nec spiritalis vt spiritalis. Est tamen pater & filius, & spiritalis & eodem modo potest dici de supposito absoluto.

6 Illud autem deficit in vtroque, quia non est suppositū absolutū ponere, & si poneretur poneretur cū aliis innumerū. Primū patet, quia suppositū proprie dicitur est quid subsistens, cōpletū cōpletionē vltima in natura illa, & est incommunicabile, sed in diuinis nullū absolutū potest esse tale, ergo nullū potest esse suppositū absolutū, ma. patet, per hoc enim suppositū differt a singulari & ab indiuiduo, quia suppositū est illud quod subsistit per se (vnde natura humana in Christo non est suppositum, quia non per se subsistit). Singulare autem & indiuiduū dicitur tam de per se subsistētibus quod de aliis. Item suppositū est completū vltima cōpletionē potenciali in illa natura. Importat enim quid completissimū propter quod significat vt habēs nō vt res habita est. Est etiā incommunicabile, quia suppositum est sic sub alio positum quod sub ipso non est aliud positum, omne autem quod est incommunicabile pluribus habet aliquid positū sub se, & ideo non est proprie & simpliciter suppositū, & sic patet, quod suppositum includit illa tria, minor declaratur, quia licet de essentia diuina possit dici aliquo modo quod sit subsistēs, tamen ipsa absolute sumpta non habet complementū vltimū possibile cū illud sit per relationem, vel relatio, nec fiat vis de nomine cōplementi, sed vocetur cōplementum vltimū formale, & haec in diuinis est relatio & est incommunicabilis pluribus, quare &c.

7 Secundū patet, scilicet quod si esse tale suppositū poneretur cum aliis innumerum, quia quando de aliquibus verū est dicere de quolibet quod est suppositum, & vnum alio formaliter est suppositum, & alio aliud, verum est dicere quod ibi sunt plura supposita quorum vnum non est aliud, sed de patre & de Deo verū est secundū ipsos dicere de quolibet, quod est suppositum, & alio est pater suppositum, alio autem Deus. Dicit enim Aug. quod pater non est eo pater, quo Deus, ergo verū est dicere quod Deus & pater sunt plura supposita, quorum vnum non est aliud suppositū, & sic suppositum absolutum ponit innumerum cum relatiuis.

8 Ad rationem eorum dicendū quod ab inferiori ad superius licet in creaturis tenet argumentum cū exclusiōe, etiam cum termino numerali (vt vnus solus homo currit, ergo vnum solum animal currit) tamen non tenet in diuinis. Et causa diuersitatis est, quia in creaturis nunquā aliquid vni numero est in distinctis suppositis. Et ideo pluralitatis suppositis pluralitatur ea quae sunt in eis, propter quod quicquid excludit vnū suppositū excludit quicquid est in supposito cū sit aliud natura & suppositū, sed in diuinis inuenitur aliquid vnum & idem numero puta essentia diuina comunis pluribus suppositis. Et illi potest imponi nomen quod importat indiuiduum vagum, quod sub se continet plura supposita sicut est hoc nomen Deus, propter quod potest aliquid dici de eo cum additione termini participij vt est vnum & exclusiui vt est solus dicēdo vnus solus Deus creat, quod non potest dici de contentis sub ipso cū simili additione dicendo vna sola persona creat, ergo non est aliquod suppositum absolutū in diuinis ratione cuius oportet ponere quod non omnes personae diuinae constituerentur relationibus.

9 Alia causa propter quā potest poni quod personae diuinae non distinguerentur relationibus posse esse si personae diuinae quantūcumque relatiuae cōstituerentur per modos absolutos qui praesupponerentur relationibus vt quidam dicunt, nec probant di recte conclusionem istam, sed solum indirecētē dicentes quod eadem inconuenientia quae sequuntur ad positionē istā sequuntur ad illā quae ponit personas distinguuntur per relationes & cōsimiliter euadūt. Nos enim ponimus personas diuinas distinguuntur relationibus ad euadēdam compositionem in diuinis quae esset absoluti cū absoluto & ad euadēdū distinctionem essentiae diuinae propter hoc quod oppositae relationes possunt esse in diuina essentia tanquam in fundamento propter eius infinitā fecunditatem. Omnino autem simile potest dici de modi absolutis quia cum sint modi rerum, & non quidditates non faciūt compositionem cū essentia. Rursus plures rates modi possunt fundari in essentia vna sicut plures relationes, quare per tales modos personae diuinae, possunt distinguuntur & constitui.

10 Illud autem esset expresse contra intentionem sanctorū & contra determinationē ecclesiae. Contra intentionem sanctorū, quia dicit August. de Trinit. quod illa quae sunt propria personis

dicitur relatiuē. Sed nihil est propriū personis magis quam illa per quae cōstituitur & per quae distinguuntur, distinguētia igitur illa sunt relatiua non modi absoluti. Itē Aug. ibidem dicit quicquid est ad se secundū substantiā dicitur & de omnibus personis praedicatur singulariter & nō pluraliter, sed modus absolutus ad se dicitur ex quo absolutus est: ergo si quis talis est in diuinis, dicitur secundū substantiam, & praedicatur de omnibus personis simul simpliciter singulariter, & non pluraliter, per nihil autem tale possunt distinguuntur personae, quare &c. Itē dicit Damasc. lib. 1. ca. 11. quod in diuinis omnia sunt vni praeter in generationem, generationem, & processione, ergo per modos absolutos non est distinctio, determinatio etiam ecclesiae idē habet quae dicit expresse personas distinguuntur solum relationibus. Item haec positio est contra rationē, primū, quia isti qui ponunt per tales modos personas distinguuntur debent istos modos in speciali nominare vt Cereus qui sunt, qualiter vocatur, sicut nos qui ponimus eas distinguuntur per relationes expresse dicitur personas diuinas distinguuntur per paternitatem & filiationem & per processione quod tamē non faciunt, vnde videtur esse purū signētum ponere tales modos. Itē si per tales modos absolutos personae constituerentur, aut isti modi differēt secundū speciem, aut secundum numerum solum, non secundum speciem quia omnis talis differentia si sit incōpossibilis in eodem supposito includit oppositionē nulla autem oppositio potest esse in diuinis nisi oppositio relationis, ergo si isti modi differēt specificē necesse est quod differēt solum respectiue & non absolute.

11 Quod autem nulla oppositio possit esse in diuinis praeter relatiuam patet, quia in omni alia oppositione vnū extremum est imperfectius altero vt in cōtradictione negatio est imperfectior affirmatione & priuatio imperfectior habitu, & in cōtrarietate vnū contrariū est imperfectius altero. In sola autem relatiua oppositione extrema possunt esse aequaliter perfecta. Cū ergo in diuinis non sit dare aliquid imperfectius alio, sequitur quod in eis non potest esse oppositio nisi relatiua, ergo si isti modi differunt secundum speciem, necesse est quod differant solum relatiuē. Si autem dicatur quod differunt secundum numerum. Contra illud quod de se est plurificatum, non est vnum secundum speciem. In hoc enim differt species a genere, quia licet forma specifica possit per aliud pluralitari, tamen in ipsa de se non est pluralitata, forma autem generis de se est plures nec tota potest in vno inueniri, sicut forma speciei, quicquid autem est pluralitatum in diuinis de se est pluralitatum & non per aliud, & maxime prima distinguētia vt sint illa quae constituentur personas & distinguuntur, ergo tales modi si sint cū sint plures, non sunt vnus speciei differentes solum secundū numerum. Nullo ergo modo possunt personae diuinae distinguuntur vel constitui per modos absolutos, quod concedendū est, quia secundum Aug. & omnes sanctos qui vsque nunc fuerunt in diuinis non sunt nisi duo, scilicet essentia & relatio. Sed distinctio personarū non potest esse per essentiam quae est vna numero in omnibus suppositis, ergo necesse est quod fiat per relationes.

12 Sed veteris cū relatio possit dupliciter nominari, vno modo per modum proprietatis vt paternitas & filiatio. Alio modo per modum actionis vt generare & generari, spirare & spirari, ideo videndum est sub qua ratione distinguantur, vtrum sub ratione originis, an sub ratione proprietatis. Et quicquid horum dicitur non est differentia in re cum sint omnino idem realiter paternitas & generare, filiatio & generari. Sed in proprietate locutionis differentia.

13 Quantum autem ad hoc est duplex modus dicendi. Quidam dicunt quod distinctio personarum est per origines non per relationes sub relatione relationis. Quorum ratio talis est, relationes secundum modum intelligendi sequuntur suum fundamentum, sed paternitas & filiatio fundantur super origines, ex eo enim aliquid est pater quia genuit & filius quia generatus est ergo distinctio relationum sequitur distinctionem originum. Per prius ergo intelliguntur personae distinctae per origines quam per relationes vel proprietates. Huic sententia videtur concordare August. de fide ad Petrum circa principium, vbi dicit, quod quia aliud est genuisse quā natum esse, & aliud est natum esse quā processisse, manifestum est quoniam alius est pater, alius filius, & alius spiritus sanctus. Et Damasc. lib. 1. ca. 2. dicit quod in diuinis omnia sunt communia praeter in generationem, generationem & processione.

14 Alij dicunt quod magis proprie debet dici quod personae diuinae distinguuntur & cōstituantur per proprietates & relationes quae per origines. Et hoc dicitur probabilius. Cuius ratio est quia constitutio rei in se, & eius distinctio ab alia re debet fieri per id quod rei intrinsecū (sicut in creaturis sit per formā) sed origines nō significatur, vt formae intrinsecae personis, sed potius vt actus progrediens a persona in personam, quasi via media, sicut generatio significatur vt via, vel actus procedens a generante

rante in genitum, ergo per origines non debent dici personae...

Supr. di. 9. q. 1.

15 Sed adhuc restat dubium cum paternitas vel filiatio possit...

16 Sed istud non videtur bene dictum, quia ratio relationis, &...

17 Igitur sicut se habet proprietates in communi in constituendo...

18 Ad rationes alterius opinionis quae ponit quod ratio relationis...

19 Ad aliud cum dicitur quod ratio in quantum relatio nihil...

20 AD PRINCIPALES rationes respondendum est: ad primam...

relatio distinguit supposita substantiae, sed non distinguit ea...

d. 12. q. 1.

Supr. d. 11.

q. 2. nu. 8.

19.

QVAESTIO SECUNDA.

Utrum relationes constituentes personas sint reales.

Thom. 1. q. 28. art. 1.

IN DE quaeritur, de relationibus constituentibus personas...

2 Item Boetius dicit in libro suo de Trin. q. relatio patris ad...

3 Item Boetius dicit in libro suo de Trin. q. relatio patris ad...

4 IN CONTRARIUM est, quia distinctio in diuinis non est...

5 RESPONSI O. videlicet sunt duo. Primum est de realitate...

6 QVANTUM ad primam patet quod relationes diuinae sunt...

7 QVANTUM ad secundam sciendum q. idem secundum...

8 His suppositis sciendum q. quinq. sunt notiones & quatuor...

9 Ad primam arg. dicendum q. non est simile de paternitate...

10 Ad secundum dicendum q. argumentum procedit ex falsa...

11 Ad tertium dicendum q. dicitur Boetij quantum ad hoc...

12 Quod autem dicitur q. ingenitum non fuit notio patris...

13 Ad primum arg. dicendum q. non est simile de paternitate...

14 Ad secundum dicendum q. argumentum procedit ex falsa...

15 Ad tertium dicendum q. dicitur Boetij quantum ad hoc...

16 Quod autem dicitur q. ingenitum non fuit notio patris...

17 Quod autem dicitur q. ingenitum non fuit notio patris...

18 Quod autem dicitur q. ingenitum non fuit notio patris...

19 Quod autem dicitur q. ingenitum non fuit notio patris...

20 Quod autem dicitur q. ingenitum non fuit notio patris...

d. 12. q. 1.

Supr. d. 11.

q. 2. nu. 8.

19.

Vide Tho. 1. q. 33. art. 4. ad pri.

q. 2. 3.

d. 30. q. 3.

Thom. 1. q. 31. art. 1.

3. 3. 4.

d. 12. q. 1.

no esse principium alterius personae. Si autem negatur ratio...

no esse principium alterius personae. Si autem negatur ratio...

no esse principium alterius personae. Si autem negatur ratio...

no esse principium alterius personae. Si autem negatur ratio...

no esse principium alterius personae. Si autem negatur ratio...

no esse principium alterius personae. Si autem negatur ratio...

no esse principium alterius personae. Si autem negatur ratio...

no esse principium alterius personae. Si autem negatur ratio...

no esse principium alterius personae. Si autem negatur ratio...

damentum, sic nec in relationibus diuinis quantumcumque...

DISTINCTIO XXVII.

Sententia huius distinctionis primò in generali.

IN hoc potest queri & c. Superius determinauit magister...

IN hoc potest queri & c. Superius determinauit magister...

IN hoc potest queri & c. Superius determinauit magister...

IN hoc potest queri & c. Superius determinauit magister...

IN hoc potest queri & c. Superius determinauit magister...

QVAESTIO PRIMA.

Utrum actus notionales sint priores relationibus.

Thom. 1. q. 40. artic. 4.

IN hac distinctione istam quaeruntur duo. Primum est...

IN hac distinctione istam quaeruntur duo. Primum est...

IN hac distinctione istam quaeruntur duo. Primum est...

intelligendi cadit solum super unum quod tamen dicitur pra-

intelligi secundum illam modum quod dicitur quod illud est prius

ad quod non conuertitur consequentia. Alio modo dicitur aliquid

pra-intelligi alteri quando actus intellectus cadit super utrun-

que, & dicitur unum esse prius altero vel secundum rationem vel

secundum rem, sicut intelligitur substantiam esse priorem natura

ratione accidens vel inuicem esse priorem senectute, sicut

dicitur rationem vero sicut dicimus intellectum diuinum prece-

dere voluntatem. Et haec sit prima distinctio.

6 Secundum est quod proprietates relatiuae potest considerari ut con-

stitutiuam, vel ut relatiuam. Tertium est quod illud potest esse in genera-

li vel in speciali. In generali sicut intelligimus diuinum suppositum

constitutum per aliquam proprietatem constituentem ipsum, vel in spe-

ciali sicut intelligendo patrem esse constitutum per paternita-

Supp. d. 9.

q. 2.

tem sic dicitur est quod paternitas ut relatio, praecedit seipsam

posteriori ratione constituitur & ratione constitutentem esse prior.

Ratio autem prioris excludit formaliter rationem posteriori & non

conuerso, sed quod excludit rationem relatae ponit rationem absolutam,

ergo per exclusionem rationis relatae ponitur formaliter intelle-

ctus rationis absolutae. Quod autem excludit rationem relatae ponit

intellectum rationis absolute patet, quia sicut dicitur fuit supra

di. 9. licet aliquid possit intelligi sub ratione communi non intelle-

cta, ratione particulari sub ipso coeterna: sicut aliquid potest intel-

ligi esse animal non intelligendo quod sit rationale vel irrationale,

tamen ex quo sub communi vni diuidentium excluditur formaliter

& expresse, aliud includitur formaliter & expresse, qui enim intel-

ligit aliquid esse animal & non irrationale formaliter intelligit

illud esse animal rationale. Cum igitur ratio proprietatis consti-

tuentis sit in plus quam ratio absoluta vel relata, ac per hoc ut qui-

buslibet videtur possit aliquid intelligi constitutum non intellectu quod

sit absolutum vel relatum, tamen ex quo intelligitur constitutum & non

q. 2.

Primo

Primo per Aug. qui dicit 9. de trinit. cap. 10. quod verbum est cum

amore notitia, sed notitia dicit actum intelligendi, ergo & verbum.

2 Item verbo intellectus correspondet amor voluntatis, ut

patet ex praecedente auctoritate, sed amor dicit actum aman-

di, ergo verbum dicit actum intelligendi.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia sicut est in

sensu ita suo modo est in intellectu, sed in sensu est dare formam

in qua res cognoscitur nec est notitia rei, ergo similiter est in

intellectu. Illa autem forma dicitur esse verbum, ergo &c. probatio

minoris, quia secundum Philosophum in lib. de memoria & re-

miniscentia quandoque homo videtur imagine existente in sensu,

sive tali idolo ut medio ducente in cognitionem alterius, quan-

doque ut res cognita, sicut quando in somnis apprehendunt ho-

mines ipsas imagines, ut quasdam res. Hoc autem non est nisi

in sensu esset dare aliquid idolum quod non est notitia rei, sed

est imago in qua res cognoscitur, ergo &c.

4 Item respectu complexorum omnium actus intelligendi videtur esse

vel dubitare vel assentire vel dissentire, sed conceptus metris acci-

piendo conceptus metris pro verbo nulli est istorum, ergo &c. maior

videtur esse probabilis, probatio minoris, quia illud quod stat cu-

quolibet istorum non est aliquid istorum, quia vni istorum non stat cu-

alio, quia pure dubitas non assentit nec dissentit, nec assentis dis-

sentit vel conuerso, sed similis conceptus metris stat cu quolibet

istorum, nam in formando conceptum quem ista propositio significat

scilicet quod stella sint pares, vel quod stella sint impares conuenit

dubitare, quandoque assentire, quandoque dissentire, ergo &c.

5 Item circa idem complexum similem conceptum formas ille qui

diffinitio errat, & ille qui assentit non sentit, verbi gratia, ille qui

credit primam causam non esse errando, & ille qui sentit primam esse

veritatem attingendo formam similem conceptum de complexo cui as-

sentitur vel dissentitur, scilicet de natura prime cause. Sed opi-

ergo conceptus non est actus intelligendi quod habetur de re coepra.

6 RES PONSIO. Videnda sunt duo. Primum quod mo-

Hemiciu quod 6. q. 1. Vide Cases. 1. q. 17. ar. 1. c. 1.

QVAESTIO SECUNDA.

Quid est verbum in nobis.

Thom. 1. q. 38.



OSTERATUR de verbo. Et primo de verbo mentis nostrae. Et secundo de verbo in diuinis. Quantum ad primum quaeritur quid sit verbum in nobis, verum sit ipsum actus intelligendi, an sit aliqua forma producta in qua quasi in quodam speculo cognoscatur veritas de rebus exterioribus. Et arguitur quod sit ipsum actus intelligendi.

Primo

29 Quantum ad secundam conditionem quam ponunt, scilicet quod verbum est productum per actum dicendi qui est actus intelligens secundum quod intelligens dicendum quod verbum vocis est productum per actum vocale dicentis, & dicere vocale est producere vel formare verbum vocis. Sed verbum mentis non est productum per actum dicendi, nec dicere est producere verbum mentale, imo dicere est habere verbum, quia cum verbum mentale non sit aliud quam noticia rei apud intellectum per quem homo cogitans sibi ipse loquitur, dicere vel loqui non est aliud quam habere in se noticiam rei quae est verbum eius propter quod illa dicitur conditio verbi quas alij assumunt, & ex quibus volunt probare suum intentum non sunt verum de verbo mentali.

30 AD RATIONES principales respondendum est ad primam per interemptionem minoris, quia neq; in sensu exteriori neq; in potentia sensitiva interiori est aliqua forma quae sit primo obiectum cognitum, & in qua vel per quam res alia cognoscatur, quia vel nulla potentia sensitiva est reflexiva super actum suum vel super se vel super aliquid quod sit in ipsa, vel si est reflexiva tamen actu recto nulla potentia sensitiva, imo nec intellectiva potest tendere in talia, ut prius probatum fuit. Et quod dicitur in libro de memoria & reminiscencia non est contra hoc, quia impressiones sensibilibus quae manent in nobis ab euntibus sensibilibus & nobis sentientibus, non manent in organis sensibilibus, quia semper sentiretur vel nonquam, sed manent in spiritibus aliarum partium, & quando moventur quare ex causa hoc fiat & obicitur organo fantasie siue in somno siue in vigilia, sunt illae apparitiones de quibus philosophus loquitur ibi, & in libro de somno & vigilia ubi expressè ponit hoc quod dicitur est: in de tales imagines non sunt in sensu subiectum non sunt isti assumunt.

31 Ad secundam dicendum quod illud de quo principaliter dubitatur non est aliud quam convenientia vel inconvenientia rerum importatarum per subiectum & praedicatum de quibus dubitatur utrum insint sibi an non insint, sicut cum dubitatur an stelle sint pares an impares, dubitatur solum an paritas conveniat stellis ut passio vel qualitas; proprietates suo subiecto. Secundario autem potest dubitari de veritate intellectus qui hinc assentiret, & de veritate propositionis quae hoc significaret. Fingere autem quod in nobis sit quaedam forma de qua dubitatur est irrationabilis fictio, verum est quod intellectus siue dubitans, siue assentiens siue dissentiens habet noticiam quid significetur per terminos, ut quid sit stella & quid sit paritas, sed haec noticia in dubitante non est actus distinctus ab actu dubitanti, nec in assentiente ab actu assentiendi, nec in dissentiente ab actu dissentiendi, & ita non sunt duo actus intellectus simul, sed in quolibet istorum actuum manet notitia terminorum indistincta, quia impossibile est compositionem per distinctionem intelligere siue terminis compositionis & divisionis, nec de ea dubitare, nec obicitur quod actus componens distinctus est à dividente, & verum est ab actu dubitanti, & sunt dissimiles & incoposibiles, quia noticia terminorum in quolibet istorum inclusa non est vna numero, nec similes formaliter, quia quavis sit de eis obiectis materialiter, tamen formaliter est de diversis & incoposibilibus, scilicet de compositione quantum ad assentientem, & de divisione quantum ad dissentientem, & de utroque simul quantum ad dubitatem qui neutri parti assentit vel dissentit, sed de utraque dubitat. Item coepus de quo cogitur dubitare non fiat cum certa & expressa notitia, sed verbum secundum istos semper est cum expressa & certa notitia: ergo talis conceptus non est verbum.

QVAESTIO TERTIA. Vtrum verbum in divinis dicatur essentialiter an personaliter.

Thom. 1. q. 34. art. 1.

29 QUAERITUR utrum verbum in divinis dicatur essentialiter an personaliter. Et arguitur quod personaliter, quia relatiua in divinis dicitur personaliter, sed nomen verbi est relatiuum, ergo dicitur personaliter, maior pater, quia relatiuum distinguitur à correlatiuo. Omnis autem distinctio in divinis pertinet ad personalia, quia essentia & essentialia non distinguuntur, minor probatur per August. 7. de tri. capi. 13. ubi dicit relatiue dicitur filius, & relatiue dicitur verbum & imago. Item lib. 6. cap. 5. dicit sic verbum solum filius accipitur, non simul pater & filius. Et in fine eiusdem cap. dicit sic, quod verbum de verbo dici non potest, quia non simul ambo verbum, sed solum filius. Sed illud quod convenit vni soli personae & non omni-

bus est personale & non essentialiter, ergo &c. 3 Ad idem est quod dicitur 3. de tri. ca. 1. ubi loquitur de patre dicit sic. Non enim est ipse verbum sicut nec filius nec imago, & cap. 2. dicit quod sicut filius ad patrem refertur & non ad seipsum, ita verbum ad eum, cuius est verbum refertur, verbum quo quippe filius quo verbum, & eo verbum quo filius, & multa cõsimilia inveniuntur dicta ab Aug. ex quibus videtur quod verbum dicitur personaliter & non essentialiter. 2 IN CONTRARIUM arguitur, quia sicut in divinis est verbum sic & amor & sibi invicem correspondent, sed amor dicitur essentialiter & non personaliter, ergo & verbum. 3 RESPONSI O. Circa questionem istam videnda sunt duo. Primum est quid sit verbum in divinis, & ex hoc apparebit secundum quod principaliter queritur, videlicet utrum dicatur personaliter an essentialiter. Quantum ad primum sciendum quod in divinis verbum est ipsemet actus intelligendi quo deo manifesta sunt omnia, quod pater primo auctoritate Ansel. in monolog. ubi dicit quod dicitur summo spiritui nihil aliud est quam cogitatio inveniendi, inveniendi autem in deo dicitur actus intelligendi. Istud autem necessarium est dicere quantum ad illos qui ponunt verbum in nobis esse actum intelligendi, quia illa quae reperitur in deo, & in creaturis se habent proportionabiliter hinc & inde exclusis imperfectioibus à deo. sed verbum mentale reperitur communiter à deo & creaturis, ergo cum in creaturis sit ipsemet actus intelligendi, relinquitur quod id sit in deo, & praeipue quia actus intelligendi dicitur summa & ultima perfectio in omni natura intellectuali. Item verbum est aliquid pertinens ad intellectum, ut intelligens est intellectioe quacumque, vel saltem intellectioe expressa & perfecta, sed in divinis non est intellectio nisi expressa & perfecta, cuius sufficientissima ratio est essentia divina ita quod in cognitione divina non sunt nisi haec tria quae sunt vnum res, licet differat ratione, scilicet intellectus divinus: & essentia eius quae est primum obiectum eius sufficientissime representativum sui & omnium aliorum, & ipsa intelligere perfectissimum. Quicquid autem aliud ponitur non pertinet ad intellectum ut est intelligens, quia dato quod nulla emanatio esset in divinis adhuc deus ita perfectè intelligeret se tunc sicut nunc, propter quod oportet quod verbum sit alterum tertium praedictorum. Cõstat autem quod non est intellectus nec obiectum ut sub hac ratione, ergo est ipse actus intelligendi &c. Quod etiam potest haberi ex dictis aliorum, dicit enim quod emanatio verbi (quod ponunt quiddam productum) non est propter aliquam necessitatem intelligendi, sed solum propter naturalem quandam consequentiam, ex quo possumus arguere contra ea dupliciter. 4 Primum sic, haec naturalis consequentia verbi producti, aut est in omni intellectu perfecta & expressa, aut solum in divina. Non in omni intellectu perfecta & expressa, quia si prima cognitio qua habet intellectus noster de re sibi representata per speciem vel in fantasia esset adeo perfecta quod nec perfectio nec alium habere posset proculdubio in nostro intellectu nihil ultra produceretur, & si fieret, frustra fieret: propter hoc enim ad tribuitur intellectui formare verbum secundum istos vt habeat aliquam cognitionem vel considerationem qua à principio non habuit. Si vero haec naturalis consequentia sit solum in cognitione divina quae à principio fuit perfectissima nec alia habere potest, mirum est vnde hoc haberetur cum in nobis videamus oppositum vt dictum est. Cõcluditur enim hic id est ex oppositis & opposita ex eodem, id est ex oppositis, quia cõcluditur formatio verbi in cognitione nostrae primae cognitionis, & idem cõcluditur in deo ex perfectione cognitionis. Similiter concluduntur opposita ex eodem quia si non possumus habere aliquam cognitionem de re nisi illa quam habemus à principio non formaremus verbum. Deus autem qui talem habet formatio verbum, ergo oppositum cõcluduntur ex eodem, scilicet formare verbum & non formare verbum. Tales autem conclusiones sunt manifeste inconuenientes, ergo &c. 5 Secundo quia si verbum est in divinis propter naturalem consequentiam emanationis & non propter aliquam necessitatem intelligendi, quia sine eo esset imperfecta intellectio & nunc etiam peritelligitur emanatio verbi, sequitur quod tale emanans non dicitur verbum, quia illud quo excluso, deus esse perfectè diceret se & alia non esset verbum, quia dicere non est sine verbo sed excluso omni emanate realiter adhuc diceret se & alia aequè perfectè, ergo nihil emanans realiter est verbum. minor pater ex dicto aliorum, quia quod aequè perfectè intelligit se & alia aequè perfectè dicit se & alia, sed deus aequè perfectè intelligit se & alia si nihil esset realiter productum in divinis sicut nunc intelligit & nunc etiam non perfectus intelligit pater, quia producit aliud est etiam secundum istos, quia illud productum non est, vt dicunt: propter aliquam necessitatem intelligendi, quasi pater sine illo productum non intelligeret, aut non ita perfectè, sed tantum propter naturalem consequentiam, vnde & perfecta cognitio peritelligitur huic emanationi, quare &c. Pater ergo primum principale, scilicet, quid sit verbum mentale tam in nobis quam in deo, quia est ipsemet actus intelligendi. 6 EX HOC autem patet secundum, scilicet utrum verbum dicitur

atur personaliter an essentialiter in divinis. Dico enim quod verbum de vi nominis & proprie dicit aliquid essentialiter & non personale. Ex appropriatione tamen trahitur ad personale sicut sapientia. Primum patet, quia illud quod non importat aliquam realem emanationem, nec actus nec passus, sed tantum secundum rationem non est aliquid personale, sed verbum in divinis est huiusmodi, ergo &c. maior pater, quia persona & omnia alia personalia pertinent ad emanationes, minor similiter pater, quia verbum ut visum est proprie est actus intelligendi: emanatio autem actus intelligendi ab intelligente, & verbi à dicente quod idem est de vi vocis & proprie non dicitur aliquid personale, sed potius essentialiter sicut & amor. 7 Item dicere non est actus personalis, ergo verbum non est aliquid personale: consequentia patet, quia verbum & dicere correspondent sibi vel tanquam idem, vel sicut actio & productum per actionem, probatio antecedens, quia nullus actus personalis convenit tribus personis, aut cadit super creaturam vel reflectitur super personam à qua est vel cuius est vt agens, sed dicere convenit omnibus personis, cadit enim super creaturam, sicut super personam divinam, reflectitur enim super personam dicentem. Quilibet enim persona dicit se & alia creaturam: ergo &c. maior pater, quia omnis actus personalis est actus quo producit persona & non creatura. Et quia nulla persona à seipso producit: ideo actus personalis non potest convenire personae quae nihil producit, nec potest cadere super creaturam quae per eam non producit, nec super personam à qua est, quia illa seipsum non producit, minor similiter pater, quia cuilibet personae convenit dicere & dicere respectu sui & creaturae. Quilibet enim dicit se & creaturam, vt dictum est, sequitur ergo conclusio. 8 Sed adhuc dicitur quod dicere dupliciter sumitur. Vno modo proinde dicitur idem quod verbum, producere, & sic est actus non rationalis, nec convenit cuilibet personae, sed tantum patri, nec illi convenit sic dicere respectu sui vel creaturae, sed solum respectu filij qui est verbum. Hoc enim modo pater dicit verbum, id est, producit filium, non autem dicit se vel creaturam: & huic dicere respondet verbum tanquam terminus, productus & verus; dicitur personaliter. Alio modo dicere sumitur pro eo quod est manifestare per verbum vel in verbo, & sic dicere est actus essentialis & convenit cuilibet personae respectu sui & aliorum, quilibet persona enim manifestat se & alia in verbo: & huic dicere non respondet verbum tanquam idem vel tanquam terminus pro ipsius productus, sed est forma (vt sic loquar) per primum dicere productum in quo relucet & manifestantur omnia: ideo non valet argumentum. 9 Sed illud non videtur bene dicitur. Primum, quia sicut nullus dicit vocaliter accipiendo dicere per manifestare nisi per verbum suum vocale & non per verbum vocale ab alio, placuit autem videtur quod nullus dicat mentaliter nisi per verbum suum mentale à se mentaliter, placuit & non per verbum mentale ab alio, placuit. Si ergo verbum in divinis sit tantum personale, puta filius, sequitur quod in tali verbo vel per tale verbum non dicit vel non manifestabit se nisi pater. Cõstat autem quod quilibet persona dicit se & alia, proprie accipiendo dicere per manifestare: ergo dicit se & alia alio verbo quod sit verbum à solo patre, productum. Illud autem non potest esse nisi essentialiter sumptum quod est, proprie accipiendo intelligendi quod est verbum à qualibet persona dicente, placuit quare placio est non secundum rem sed secundum rationem. Secundo quia in verbo sumpto per filio nihil manifestat nisi ratione essentiae & non ratione proprietatis personalis: sed nihil habet rationem verbi, proprie nisi vt habet rationem manifestantem: ergo filius non habet rationem verbi nisi ratione essentiae vel alicui essentialis & non secundum aliquid personale: pater ergo quod verbum de vi vocis & proprie est aliquid essentialiter. 10 Secundo patet: scilicet quod appropriatione trahitur ad personale sicut sapientia, nos enim deuenimus in cognitionem diuini utriusque creaturis. Et ideo sic videtur in trinitate creata, quae attenditur secundum memoriam, intelligentiam, & voluntatem, quod primum procedens est actualis notitia quae est verbum, vltimum procedens est amor, sic prime personae, procedenti in divinis appropriamus nomen verbi, personae autem vltimo procedenti appropriamus nomen amoris, licet tam verbum quod amor essentialiter dicatur. Nullus ergo debet imaginari quod filius procedat à patre per actum dicendi mentalis, & ideo fiat verbum, proprie, & spiritus sanctus à patre & filio per actum voluntatis, & ideo fiat amor, proprie, quia circumscriptionis omnibus actibus intellectus & voluntatis adhuc essent in divinis generatio filij & processio spiritus sancti per actus cooperantes naturae propter suam fecunditatem, vt dictum fuit supra dist. 6. Sed talia nomina eis aptantur, propter illa quae videtur in trinitate creata. Secundo hunc sensum accipiendo est quod dicit Aug. quod in trinitate non dicitur verbum nisi filius, nec donum nisi spiritus sanctus. Et ita cõstat quod donum potest cooperare alteri quod spiritui sancto, puta filio, quia filius datus est nobis, nihil autem datur quod non sit

donum. Cõperit etiam patri: Cui de ipso scriptum sit Luc. 2. In futurum dicitur quod iuravit ad Abraham patrem nostrum &c. Sed propter causam prius dictam appropriatur soli spiritui sancto, & verbum soli filio. 11 Quae appropriatio in tantum per consuetudinem inolevit, vt haec quae in principio argumenti sunt adducta ad questionem inveniuntur ab Augustino & quaedam similia ab aliis doctoribus, quavis de vi vocis verbum mentale tam in nobis quam in deo sic ipsemet actus intelligendi, qui est aliquid essentialiter. Nec mirum, quia apud homines omnes sola tertia persona in divinis vocatur spiritus sanctus, & hoc est ex consuetudine loquendi, quae de vi vocis pater est spiritus, & filius est spiritus, & vterque est sanctus: vnde vbi quod inveniuntur quod esse verbum est proprium filij, & esse donum est proprium spiritus sancti, & tertiae personae est proprium esse spiritus sancti, exponendum est proprium, id est appropriatum ex vniuersali consuetudine loquentium & scribentium, quae expositio nem inuenit Aug. ubi dicit quod pater est charitas, & filius charitas, & tamen spiritus sanctus ipse charitas nuncupatur, quod non est intelligendum quod sic proprie cooperat spiritui sancto quod non cooperat aliis, quia esset contradictio in dictis eius. Sed proprie cooperat, quia appropriat. Per hoc patet responsum ad obiecta.

DISTINCTIO XXVIII. Sententia huius distinctionis, & primo in generali.

PRAE TEREA considerari oportet. Superius magister determinavit de proprietatibus personalibus. Hic vero determinat de proprietatibus vel notionibus personarum quae non sunt personales. Et diuiditur in duas. Nam primo determinat de proprietatibus quae importatur per hoc nomen ingentis, scilicet de inaccessibilitate quae est proprietas personae, quavis non sit personalis. Secundo de comuni spiratione quae non est proprietas personae nec personalis. Secunda incipit ibi: In principio 2. q. dist. Praeterea aliud nomen. Prima est principalis lectio. Et diuiditur in tres. Primum ostendit qualiter dicatur pater ingentis. Secundo quomodo convenit genitui filio. Tertio subiungit quoddam incidens. Secunda ibi: Sciendum est igitur. Tertia ibi: Illud etiam sciri. Prima diuiditur in tres partes. Primum ostendit quod sancti vebantur hoc vocabulo, siue nomine ingentis. Secundo quomodo hoc nomen aliquando ab eis tacebatur. Tertio mouet dubitationem manifestam. Secunda ibi: Illud autem tacere non oportet. Tertia ibi: Praeterea quæri solet. Prima istarum diuiditur in tres. Primum ostendit quomodo ingentis in divinis accipitur. Secundo mouet incidens aubitationem. Tertio ostendit quae proprietates per hoc nomen ingentis importatur. Secunda ibi: Solet quæri. Tertia ibi: Si autem vis scire. Haec est diuisio & sententia in generali. 2 In speciali vero sic procedit magister, & proponit primum quod hoc nomen ingentis aliam dicit proprietatem quam hoc nomen pater, potest enim aliquis esse pater, & tamen non ex eo esse ingentis, quia multi genitui genuerunt, & potest esse ingentis non tamen pater, proponit etiam quod ingentis relatiue dicitur in divinis. Ingentis idem est quod non genitus, non genitus autem pertinet ad relationem sicut & genitus, quia negatio praedicamenti non mutat. Et dicitur ingentis relatiue ad non generantem sicut genitus ad generantem. Postea quæritur, utrum spiritus sanctus possit dici ingentis, sed quibuslibet videtur quod sic, quia significatio est eadem utrobique. Aliis videtur quod non, quia ingentis priuat omne principium. Non autem sic priuat hoc quod est non genitum. Aug. autem videtur pro eodem accepisse, non quia omnino sint idem, sed quia vni est quasi interpretatio alterius. Deinde quæritur quae proprietates importentur nomine ingentis, & dicit quod nomine ingentis inaccessibilitas importatur. Postea dicit quod hoc nomen ingentis aliquando à sanctis taceatur, quia enim Arriani ex diuersitate quae est inter genitum & non genitum cõcludunt diuersitatem naturae. Ideo Ambr. non voluit vt hoc nomine ingentis. Multa enim oportet aliquando subterfieri propter calumniam. Postea quæritur utrum diuersum sit esse genitum, & non genitum. Et dicit quod si diuersitas refertur ad actum essentialiter non sunt diuersa. Si vero ad proprietatem personalem diuersa sunt. Deinde dicit quod cum dicitur filius nata sapientia, relatio importatur, licet videatur ad essentialitatem pertinere. Et tamen sanè est intelligendum quod cum dicitur nata sapientia, sapientia non dicit essentialitatem paternam, sed hypostasim habentem essentialitatem. Vltimo dicit quod licet dicitur sit quod sapientia nata & natura imaginis relatiue dicitur, tamen essentialiter accipitur, vt quod accipitur pro ipso exemplari naturae diuinae, ad cuius imitationem & similitudinem factus est homo. Haec est sententia in speciali.

QVAESTIO PRIMA. Vtrum ingentis vel inaccessibile sit notio patris.

Thom. 1. q. 33. art. 4.

IRCA distinctionem istam primò queritur de proprietate ingentis & inaccessibilis. Secundo de imagine. Circa primum queruntur duo. Primum est utrum ingentium vel inaccessibile sit notio patris. Secundum est utrum inaccessibilitas sit proprietatis constitutiva personæ patris. Ad primum sic proceditur. Et videtur quod ingentium vel inaccessibile non sit notio patris, quia sicut pater est principium personæ genitæ, ita est principium personæ procedentis, ergo si propter oppositionem quam habet pater ad personam genitam, notio patris dicitur esse ingentium, eodem modo propter oppositionem quam habet ad personam procedentem proprietatis eius debet esse quod dicitur inaccessibile, sed hoc non ponitur: ergo nec alia debet poni.

2 Item notio patris non debet alij convenire, sed ingentium vel inaccessibile convenit alij quam patri (scilicet essentia & spiritui sancto.) ergo non est notio patris.

3 SED IN contrarium est quod dicit Hilarius 4. de trinitate quod est vnus ab vno, scilicet ab ingentio genitus, nec est in vnquoque inaccessibilis & originis.

4 RESPONSI O. Videnda sunt tria. Primum est quid importatur per inaccessibile vel ingentium. Secundum est supposito quod illud sit priuatio super quid fundatur. Tertium erit id quod queritur, scilicet utrum ingentium vel inaccessibile sit notio patris.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quod inaccessibile seu ingentium non importat formaliter aliquid posituum quod patet, quia illud est absolutum vel relatum non absolutum, quia absoluta conueniunt omnibus personis, ingentium autem non conuenit filio, ergo non dicit aliquid posituum absolutum. Item nec relatum, quia omnis relatio diuina realis est relatio principij vel principiat: sed ingentium non est relatio principij, tum quia secundum vnā acceptionem conuenit spiritui sancto, tum quia non est alicuius personæ principium, tum quia si non esset nec esse posset nisi vnū tantum suppositum absolutum illud esset ingentium & non esset principium, nec est relatio principij, quia conuenit patri cui non conuenit esse principium, ergo ingentium non dicit formaliter aliquid posituum absolutum vel relatum. Item nec dicit puram negationem, quia pura negatio potest competere enti & non enti (sicut non lapis vel nō homo potest dici de asino & chimera.) sed esse ingentium non potest competere nisi enti, ergo non dicit puram negationem. Relinquitur ergo quod formaliter importat solam priuationem eius quod formaliter importatur per genitum, sicut incorruptibile importat formaliter solam priuationem eius quod formaliter importatur per corruptibile. Dico autem formaliter, quia ratione denominationis importat quasi materialiter subiectum vel suppositum cui conuenit talis priuatio. Qualiter autem nomen priuatiuum possit esse in diuinis, dicitur supra a dist. 13. & sic patet primum.

6 DE SECVNDO scilicet super quid fundatur talis priuatio. Sciendum quod non queritur de subiecto vel supposito cui conuenit talis priuatio, hoc enim est suppositum patris secundum omne illud quod est posituum in ipso vt postea dicitur. Omne enim quod est in patre vt in patre est, ingentium est. Sed queritur de ratione vel proprietate per quam conuenit patri & his quæ in patre sunt esse ingentium. Et hanc oportet dare in omni priuatione vt videtur, quia omnis negatio reducit ad affirmationem, & omnis priuatio ad habitum.

7 Et de hoc dicunt quidam quod ingentium fundatur super essentiam vt non ab alio, vnde dato quod in diuinis non esset distinctio personarum, sed tantum vnū suppositum illud esset ingentium, quia haberet essentiam non ab alio. Sed istud improbat ab alijs & rationabiliter, quia idem nō est fundamentum spiritus. Nunc autem ingentium (vt nunc de ipso loquimur) nihil aliud est formaliter quam esse non ab alio, ergo esse non ab alio non est fundamentum vel ratio quare aliquid dicitur ingentium.

8 Propter quod dicitur est aliter quod ratio per quam aliqua priuatio conuenit alicui est illa per quam repugnat ei oppositus habitus. vnde ratio per quam ingentium conuenit cuius est illa per quam repugnat ei esse genitum. Ratio autem per quam repugnat alicui esse genitum sue esse ab alio (sic enim nunc accipimus genitum) fortè non potest dari communis & vnicoe pro absolutis & relatiuis, quia esse ab alio sicut a causa prout competit absolutis & esse ab alio sicut a principio quod non est a causa prout est in diuinis sola relatione distinctis non dicitur vnicoe, proportionabiliter tamen potest reddi ratio hinc & inde. In absolutis enim ratio quare competit alicui esse ingentium vel inaccessibile est esse omnimode perfectum. Per hoc enim repugnat cuiuslibet absoluto esse ab alio. Cuius ratio est, quia in absolutis distinctis per essentia quicquid est vel esse

potest ab alio habet essentiam dependentem ab alio in fieri vel in esse vel in vtroque simul quod est imperfectionis & per oppositum quod est omniquæ perfectum non est ab alio dependens, nec in fieri nec in esse, propter quod non est ab alio tanquam absolutum ab absoluto. Proportionabiliter autem potest dici in relatiuis sola relatione originis distinctis vt sunt personæ diuinæ, quia in alijs relatiuis questio hæc non habet locum pro eo quod in creaturis relatiuum non est a relatiuo, nisi quia absolutum est ab absoluto, supposita enim creata quorū est generare & generari sunt distincta per naturas absolutas. Et dicitur est qualiter talibus potest competere ingentium, & propter quam rationem.

9 Sed in diuinis habet specialem difficultatem, videtur tamē quod ratio per quam conuenit personæ diuinæ quod sit ingentia vel inaccessibilis est auctoritas vniuersalis principij vel primi principij, nec ideo idem est fundamentum spiritus, quia non esse ab alio non est de intrinseca ratione primi, vt postea patebit. Per hoc enim repugnat tali personæ esse ab alio, quia si esset ab alio, non esset principium illius sed ecountero, nec a se esse potest, quia nulla natura rei hoc patitur vt aliquid seipsum producat, ergo per hoc quod inter personas diuinæ aliqua habet auctoritatem primi principij conuenit ei quod non ab alio sit. Et ita conuenit ei quod sit ingentia & inaccessibilis, & hæc auctoritas videtur importare quasi omnimodam perfectionem, licet secundum veritatem auctoritas originis nō importet maioritatem perfectionis, vt dicitur est dist. 16.

10 Contra hoc tamen videtur esse dictum Augustini in sexto de trinitate qui dicit quod si pater filium non genuisset nihil prohibere enim qui dicit quod si pater filium non genuisset nō habuisset auctoritatem vniuersalis principij, ergo talis auctoritas non est ratio qualiter pater dicitur ingentius.

11 Et dicitur ad hoc quod inter Augustinum est ibi quod paternitas & ingentium non sunt vna notio formaliter, nec esse patrem est formaliter, esse ingentium, quod verū est, licet paternitas si nomen vnicoe sit ratio quare patri conueniat esse ingentium. Sed quia quicquid ipse intendat ex dictis suis potest concludi contrarium, vt arguitur, est idem dicitur est quod paternitas vel auctoritas principij non est in omnibus, est quod aliquid sit ingentium, quia non est ratio in absolutis, illis enim aliquid potest dici ingentium, etiam si nullus sit principium, sicut si poneretur vnū suppositum diuinum tantum absolutum & nullo modo aliud esset aut posset esse præter illud, certe illud esset ingentium, & tamen nullus esset principium, & sic procedit dictum Augustini, scilicet quod si pater non genuisset filium vel non produxisset spiritum sanctum nihilominus esset ingentium, sed certe tunc non esset pater, quia nō genuisset nec esset persona distincta relatione originis ab alia, sed tantū esset vnū suppositum absolutum quod esset ingentium ex eo quod haberet omnimodam perfectionem quæ esset possibilis stante hypothese. Sed supposito quod sint plures personæ diuinæ distinctæ relatione originis ita quod necesse est quod quilibet earū sit producent vel producta vel vtrūque simul, ratio quare vnæ earum conueniat esse ingentiam respectu aliarum est ratio vniuersalis principij, nec hæc ratio excludit pater esse ingentium, quia omnino non esset pater, cum constituitur in esse per relationem principij primi, sic ergo patet secundum.

12 DE TERTIO sciendum quod sicut dictum fuit supra dist. 13. Ingentium potest aliquid dici dupliciter. Vno modo quia est ab alio, sed non per generationem & sic ingentium non potest esse notio patris, nec ei conuenit quia a nullo est, sed conuenit spiritui sancto, licet nō sit propriè eius notio, quia talis negatio non importat dignitatē. Alio modo dicitur aliquid ingentium quia omnino non est ab alio, & sic est notio patris, quia inter omnes personas diuinæ, soli patri conuenit nō esse ab alio: Et ita secundū doctores sunt duæ proprie notionis patris qui est principium non ex principio, vna quia dicitur principium & hæc est paternitas. Alia secundum quod non est ab alio principio, & hoc est ingentium vel inaccessibilitas. Et confirmatur tali persuasione, illud non propriè potest dici ingentium quod per generationem procedit, aut generatione supponit, vel quod per generationem comunicatur, filius autem per generationem procedit, processio autem spiritus sancti generationem supponit, essentia verò per generationem comunicatur filio. Et ideo nihil horum proprie potest dici ingentium, pater autem non gignitur vt filius, nec generationem supponit vt spiritus sanctus, nec per generationem comunicatur vt essentia in filio, propter quod pater proprie potest dici ingentius.

13 AD PRIMVM argumentum potest dici quod ingentium prout conuenit patri tanquam notio includit in se improccessibile, dicitur enim ingentium quia est non alio per quæcumque modum, scilicet nec genitus, nec procedens, propter quod in ingentio includitur improccessibile.

AD

AD SECVNDVM dicendum quod nec essentia, nec spiritui sancto conuenit esse ingentium, vt ponitur notio patris. Spiritus enim sanctus est ab alio, essentia autē diuina licet absolute non est ab alio, tamen vt in filio est, est in ipso per generationem, non quidem producta sed comunicata &c.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum ingentium sit proprietatis patris constitutiva.

Thom. 1. q. 33. art. 4.



AD SECVNDVM sic proceditur. Et videtur quod ingentium, seu inaccessibilitas sit proprietatis constitutiva patris, quia prima persona constituitur per primam in proprietatem, sed pater est prima persona, Inaccessibilitas verò est prima proprietatis, ergo &c. Maior patet. Sed minor probatur quantum ad hanc partē quod inaccessibilitas sit prima proprietatis. Alia enim pars plana est, scilicet quod pater sit prima persona. Quod autem inaccessibilitas sit prima proprietatis probatur multipliciter. Primò sic, illud quod est vltimū in resolutione est primum in compositione, sed inaccessibilitas est vltimū in resolutione, quia illud est vltimū in resolutione in quo statur nec cōtingit ulterius querere, sed perueniendo ad inaccessibilitatem statur. Inaccessibile enim est quod non est ab alio priore, perueniēdo autem ad paternitatem nō statur, quia dato, quod pater esset ab alio nō propter hoc desineret esse pater, ergo inaccessibilitas est vltimū in resolutione, quare oportet quod sit primum in compositione. Secundo sic, si inaccessibilitas esset posterior paternitate, esset posterior etiam filiatione, quia paternitas & filiatione tanquam correlatiua sunt simul natura & intellectus, hoc autē non potest esse, quia omne quod est posterior filiatione comunicatur filio, inaccessibilitas autem non potest comunicari filio, ergo non est posterior filiatione & paternitate, ergo est prior, & sic idem quod prius. Item si inaccessibilitas esset posterior filiatione dependeret ab ea, sed hoc est falsum, ergo &c. Tertio sic, si inaccessibilitas esset posterior paternitate & filiatione, aut esset medium inter filiationem & comunem spirationem, aut in eodem gradu cum spiratione actiua, aut posterior. Non potest dici quod sit medium, quia tunc comunis spiratio conueniret filio per inaccessibilitatem, quod falsum est, nec sunt in eodem gradu cum vnū sit affirmatiuum reliquum priuatiuum quæ non possent esse eiusdem gradus, nec est posterior spiratione actiua, quia esset posterior spiratione passiuā cui dicantur relatiuè, & sint simul. Hoc autem est absurdum, scilicet quod inaccessibilitas quæ est proprietatis solius patris sit posterior proprietati spiritus sancti, ergo inaccessibilitas nullo modo sequitur filiationem aut paternitatem: præcedit ergo, & sic prima proprietatis &c. Quarto, quia illud est prius quod plus habet de ratione primi, sed inaccessibilitas plus habet de ratione primi quod paternitas, ergo &c. Minor probatur quia plus est de ratione primi quod non sit ab alio quam quod ab ipso sit aliud, quia Christus dicitur primogenitus matris. Mat. 1. & Luc. 2. ex eo quod ante eum non fuit alius, & non quia post ipsum fuit alius ergo &c. Sic ergo probata est, minor sequitur ergo conclusio.

2 IN CONTRARIVM arguitur, quia personæ diuinæ constituntur per se relationibus, sed paternitas est relatio per se, inaccessibilitas verò non est relatio nisi per reductionem, sicut reducitur negatio ad affirmatiuum vel priuatio ad habitum, ergo pater prius & magis per se constituitur per paternitatem quam per inaccessibilitatem.

3 RESPONSI O. Quidam dicunt quod pater per prius constituitur in esse personali per inaccessibilitatem quod per paternitatem. Quorum vna ratio est illa quæ postea est in arguēdo. Sunt etiam alie plures addite ad idem. Quarum prima talis est. Sicut se habet habere esse ad communicare, ita modus habendi ad modum comunicandi, sed habere esse prius est quam comunicare esse, ergo modus habendi est prior quam modus comunicandi, sed inaccessibilitas dicit modum quo pater habet esse, scilicet non ab alio, paternitas verò dicit modum comunicandi esse scilicet per generationem, ergo prius est inaccessibilitas quam paternitas, sed per primam proprietatem constituitur prima persona, ergo &c. Secunda talis est. Illud quod est alteri ratio essendi est in ipso, sed inaccessibilitas est patri ratio generandi, & per consequens ratio paternitatis, ergo inaccessibilitas est prior paternitate, & sic idem quod est prius, minor probatur dupliciter. Primò quia sicut se habet genitus ad non generare ita ingentius ad generare, sed filius, quia genitus non generat, ergo pater, quia ingentius generat. Secundo, quia sicut se habet non spiratus ad spirare, ita ingentius ad generare, sed filius, quia nō spiratus spirat, ergo pater, quia ingentius

generat, & hæc fuit minor. Tertia talis est, illa quæ sunt in Deo perfectiora minus possunt comunicari creaturis, sed paternitas comunicatur creaturis, non autem inaccessibilitas, ergo inaccessibilitas est perfectior quam paternitas, sed per proprietatem perfectiorem prima constituitur persona, ergo &c.

4 Alij dicunt, quod inaccessibilitas non primò constituit personam patris, imò omnino non constituit. Et hoc mihi videtur verius. Cuius ratio est, quia illud quod de se nihil ponit, sed supponit, non potest constituit primam personam in diuinis, sed inaccessibilitas nihil ponit, sed supponit, ergo &c. Maior patet, quia posituum oportet constitui a posituo aliquo, & primum a primo, quod autem nihil ponit non est posituum, quod verò supponit aliud, non est primum, ergo quod nihil ponit, sed supponit, non potest constituit primam personam in diuinis, cum quia positua est, cum quia prima. Minor similiter clara est ex ratione terminorum, inaccessibilitas enim vel est negatio vel priuatio. Neutro autem modo ponit aliquid, sed supponit subiectum, vel aliquam proprietatem per quam conuenit substantia, quare &c. Et videtur hæc ratio sufficienter concludere quod inaccessibilitas non solum nō constituit primam personam patris, quia non est proprietatis prima, imò nihil facit ad eius constitutionem, quia non est positua proprietatis, ad constitutionem enim positui nihil facit nisi quod est posituum, vnde sicut ad constitutionem spiritus sancti nihil facit quod ab ipso non est alius: ita ad constitutionem patris nihil facit quod ipse non est ab alio quod est esse inaccessibilem vel ingentium. Item illa proprietatis per quam vna persona non coexistit aliam non est constitutiva personæ, sed inaccessibilitas est huiusmodi, ergo &c. Maior patet, quia cum persona diuina sit relatiua necessario coexistit aliam, quod oportet esse ratione proprietatis constitutiuam ipsam, minor etiam manifesta est, quia pater ratione inaccessibilitatis solum negat personam a qua sit, & non ponit aliquam.

5 AD PRIMVM argumentum principale est dicitur per interemptionem minoris, scilicet quia inaccessibilitas nō est prima proprietatis. Et cum probatur, quia illud quod est vltimū in resolutione est primum in compositione. Concedatur tunc ad minorem per interemptionem, inaccessibilitas non est vltimū in resolutione, imò nec est aliquid eorum quæ sunt in resolutione, quia nec est aliquid eorum quæ sunt in compositione, negatio enim & priuatio licet possint cōsequi ad ea quæ intrant compositionem, nunquam tamē sunt de compositione rei, nec per consequens sit in ea resolutio per se. Et quod probatur ulterius, quia illud est vltimū in resolutione in quo statur, nec contingit ulterius querere. Dicitur quod ista resolutio aut intelligitur de resolutione primæ personæ in ea quæ ipsam constituit, aut de resolutione diuinarum personarum in priuatiuam, quæ resolutio sit secundum rationem producentis & producti. In qua resolutione sit status in primo producente, si intelligatur de prima resolutione quæ est personæ primæ in constitutua ipsam, sic nullo modo sit resolutio in inaccessibilitatem, nec in ipsa statur, quia non cadit in constitutionem vt prius dicitur est, sed sic resolutio in paternitatem, & in ipsa statur, quia licet paternitas secundum comunem rationem nominis dicat tantum relationem fundatam super potentiam vel actum generandi, tamen vt in diuinis accipitur dicit plus, scilicet relationem fundatam super vniuersalitatem principij, vel super paternitatem principij omnium originum diuinarum, in primo autem & vniuersali principio semper est status. Non enim esset principium omnium, si in eo nō statetur, sed esset ab alio, propter quod in paternitate sic accepta statur sicut in prima proprietate constituitur personam patris, non autem in inaccessibilitate. Si verò fiat resolutio vel resolutio personarum diuinarum in primam, sic statur in patre. Sed de hoc nihil ad propositum, nisi diceretur quod in patre est status quatenus est inaccessibilis, & non quatenus pater. Sed hoc exclusum est per hoc quod dicitur est quod paternitas dicit proprietatem fundatam super vniuersalitatem principij in qua ratione statur, nec est ulterius querere in diuinis, sed licet in inaccessibili sit status, non tamen ratione inaccessibilitatis, quia potest ulterius queri quare sit inaccessibilis, quia omnis priuatio habet causam, causa enim vel ratio inaccessibilitatis est vniuersalitas principij & non ecountero, quia negatio vel priuatio nullius positui est per se ratio vel causa, sed ecountero.

6 Ad secundam probationem eiusdem minoris, quum dicitur si inaccessibilitas esset posterior paternitate, &c. Dicitur quod in diuinis non est prius & posterius secundum rem, licet sit ibi ordo originis quo vnū est ab alio. Et tamen in diuinis dare prius & posterius secundū modum intelligendi, & hic ordo est inter illa quorum intellectus vnus supponit intellectū alterius. Hæc est enim ratio eorum quæ se habet secundū prius & posterius, quod posterius supponit suum prius. Dicitur ergo quod paternitas,

& innascibilitas generaliter sumpta non habent inter se ordinem, ita ut vnum sit prius altero, quia quodlibet potest inueniri sine altero. Aliquis enim est pater, qui non est innascibilis, ut est in hominibus. Et innascibile potest alicui conuenire sine paternitate, sicut si esset in diuinis vnum suppositum absolutum vnde intellectus vnus non supponit intellectum alterius, propter q non habent inter se aliquem ordinem prioris & posterioris, tamen ista ut conueniunt diuinis inter se habent ordinem prioris & posterioris. Paternitas enim hoc modo prior est innascibilitate, quia paternitas dicit primam relationem fundamentam super auctoritatem principij vniuersalis. Innascibilitas vero dicit priuationem essendi ab alio, per prius enim & essentialius conuenit vniuersali principio esse principium primi producti, quam non esse ab alio. Et ideo paternitas est prior innascibilitate, & cum dicitur, ergo filio filio similiter esse prior, concedatur. Et cum subditur: Omne quod est posterius filiatione est comunicabile filio, verum est in positiuo, non autem in negatiuo vel priuatiuo, quia negatio & priuatio non possunt communicari, nisi ratio per quam inest subiecto sit comunicabilis: Et quia auctoritas principij vniuersalis super qua fundatur innascibilitas non est comunicabilis filio, ideo nec innascibilitas. 7 Quod dicitur tertio si innascibilitas esset posterior paternitate & filiatione, &c. Dicendum quod innascibilitas nec est media inter filiationem & spirationem, nec est simul cum spiratione, nec posterior est, quia est ipsa possit habere aliquem ordinem ad filiationem ratione paternitatis cum qua filio est simul, tamen nullum omnino ordinem habet ad spirationem actiuam vel passiuam. 8 Et ad illud quod quarto dicitur q innascibilitas habet plus de ratione primi quam paternitas. Dicendum q est falsum, quia ratio primi non consistit in non esse ab alio. Tum quia ratio positiui totaliter consistit in eo quod positiuum est. Primum autem dicit quid positiuum: Et ideo non esse ab alio nullo modo est intrinsecè de ratione primi. Tum quia si esset vnum tantum, illud esse innascibile vel non ab alio, non tamen primum. In quo ergo consistit ratio primi, dicendum q cum primum sit nomè ordinis. Primum est ex quo, vel post quod omnia alia sunt. Et verum est quod ad hoc sequitur q a nullo sit, sed non est hoc intrinsecè de ratione primi, sed est proprietas cõconitans. Cõstat autem q paternitas quæ est proprietas originis respectu alterius magis participat ratione primi iam dictam quam innascibilitas. Et quod dicitur vterius, q Christus dicitur primo genitus, &c. Dicendum quod scriptura non semper seruat proprium modum loquendi. Et iterum licet non fuerit post ipsum Christum alius a matre genitus, potuit tamen esse quantum fuit ex cursu nature. Et hoc minuit improprietatè modi loquendi. 9 AD RATIONES cõtrariæ opinionis. Ad primam concedo totum vsqz ibi, innascibilitas dicit modum habendi esse, paternitas vero modum comunicandi. Et istud est negandum. Innascibilitas enim non dicit formaliter modum habendi esse, sed modum non habendi, paternitas vero modum comunicandi nõ dicit, sed proprietatem personæ comunicantis. Sed vniuersalitas principij dicit modum habendi esse, scilicet vt in fonte. Et ideo hæc secundum modum intelligendi præcedit vtrunqz, scilicet paternitatem & innascibilitatem tanquam fundamentum vtriusque. Posset etiam dici quod in absolutis prius est habere esse & modum habendi, q communicare esse & modum comunicandi. Sed in his quæ constituntur in esse per communicare esse sicut sunt personæ diuine, quæ constituntur in esse personali per dare esse & accipere esse non est verum, sed sunt simul secundum intellectum verum habere esse & communicare esse modum habendi, & modum comunicandi, vnde præter falsitatem minoris maior etiam non est vniuersaliter vera. 10 Ad secundum dicendum per interemptionem minoris, quia innascibilitas non est paternitati ratio essendi. Ad probationem cum dicitur sicut se habet genitus ad nõ generare, ita genitus ad generare. Dicendum quod falsum est, quia affirmatiuo potest esse causa negationis & non econuerso, vnde esse genitum potest esse ratio non generandi. Ex eo enim quod est aliquid genitum habet quod nõ fit vniuersale principium, & per consequens quod non sit pater, prout paternitas sumitur in diuinis modo superius dicto, sed ingentium in quantum huiusmodi nullius affirmatiui est causa seu ratio, sed solum negat esse ab alio. Et quod dicitur postea filius, quia non spiratus spirat, ergo pater, quia non genitus generat. Dicendum quod antecedens est falsum, filius enim spirat, quia habet virtutem spirandi, & non quia non est spiratus, oportet enim positiuum esse causam positiuam & non negatiuam tantum. 11 Ad tertium dicendum q sola positiua directè & formaliter important perfectionem. Et ideo inter positiua quæ Deo conueniunt illa sunt perfectiora quæ minus possunt communicari creaturis, sicut omnipotentia perfectior est quam sapientia. Si

autem alterum sit positiuum & non communicabile. Alterum vero priuatiuum & incommunicabile, non propter hoc illud negatiuum, quantum ad hoc quod dicit formaliter, erit perfectius positiuo, quia negatio nullam perfectionem ponit, licet forte aliquid supponat perfectionem illi positiuo. Et hoc modo ingentium vel innascibilitas supponit vniuersaliter principij quæ est incommunicabilis & aliquid perfectius vel quasi perfectius secundum modum intelligendi q paternitas absolute dicta. Ipsa tamen innascibilitas quantum ad illud quod dicit formaliter non est perfectior paternitate, sed econuerso. Item cum dicitur in minori, quod paternitas est comunicabilis: verum est secundum generalem rationem nominis, sed prout est proprietas fundata super auctoritatem primi principij vniuersalis non potest communicari sicut nec innascibilitas.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum imago dicatur in diuinis essentialiter an personaliter.

Thom. 1. q. 35. art. 1.

ROSTEA quaeritur de imagine, vtrum dicatur in diuinis essentialiter an personaliter. Et videtur quod essentialiter, quia illud quod conuenit tribus personis est essentialiter, sed esse imaginem conuenit tribus personis, ergo &c. minor probatur per illud quod dicitur Gen. 1. Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram. Et Augustinus dicit de fide ad Petrum, quod vna est sanctæ trinitatis diuinitas & imago ad quam factus est homo, quare &c. 2 IN CONTRARIUM est quod dicit Augustinus, quid est absurdius quam imaginem ad se dicitur ergo dicitur relatiue, sed relatiua in diuinis sunt personalia, ergo &c. 3 RESPONSIÓ. Videnda sunt tria. Primum est quid sit de ratione imaginis. Secundum vtrum conueniat diuinis. Tertium an sit proprium filij. 4 DE PRIMÓ dictum fuit supra dist. 3. scilicet quod de ratione imaginis sunt duo. Vnum est, q illud quod dicitur imago, sit simile illi cuius est imago. Aliud est, quod ab eo sit productum effectiue vel expletarie, vt plenus deductum fuit prius. 5 QVANTVM ad secundum videtur esse dicendum, quod imago non conueniat propriè diuinis, prout tamen conuenit dicitur personaliter & non essentialiter. Primum patet, quia si esse imaginem conueniret diuinis propriè, aut conueniret deo, respectu creature, aut vni personæ diuine respectu alterius, nõ primo modo, quia imago est aliquid productum ad imitationem alterius cuius est imago, sed nihil diuinum est productum ad imitationem creature, sed potius econuerso creatura producta est ad imitationem diuinae nature, ergo deus non est imago creature, sed potius creatura dei est imago: verum tamen sicut exemplar vocamus quandoque nomine exempli (quamuis improprie) sic illud cuius est imago vocamus quandoque nomine imaginis, & hoc modo sumitur imago Gen. 1. Et ab Augustino, libro de fide ad Petrum in auctoritate prioris, quare &c. 6 Itè nec vna persona potest proprie esse imago alterius personæ diuinae, quia imago importat similitudinem ad illud cuius est imago, vbi ergo non est propria similitudo, ibi non est proprie imago, sed in vna persona respectu alterius nõ est propria similitudo, ergo &c. probatio minoris, quia propria similitudo nõ est inter personas diuinas quo ad relationes originis, quia secundum Augustinum quis de quo sit non est æqualitatis aut similitudinis. Sed oportet quod attendatur secundum essentialiam acceptam sub ratione quantitatis vel virtualis vel perfectionalis, vt dictum fuit prius, vbi etiã dictum fuit quod similitudo proprie dicta distat ab identitate qua vnum numero dicitur idem sibi ipsi quantum ad duo, scilicet quantum ad distinctionem extremorum & quantum ad fundamentum distinctionem, quia in similitudine proprie dicta prout reperitur in creaturis quæ sunt nobis notiores, & quibus nomina imponimus primò est distinctio fundamentorum & extremorum. In identitate autem nihil horum distinguitur secundum rem, propter quod vbi inuenitur vnum numero fundamentum cum distinctione extremorum sicut in diuinis, ibi non est totalis identitas propter distinctionem extremorum, nec proprie similitudo propter identitatem fundamenti, sed est media cõuenientia inter identitatem & similitudinem minor totali identitate, & maior similitudine, patet ergo quod vna persona non est alij similis proprie, sed est plusquam similis, quia verè persona vna est eadem cum alia in essentialia, & per consequens vna non est proprie imago alterius, quia vna nõ imitatur aliam in essentialia cum nãquam sit proprie imitatio secundum vnum & idem numero, accipiendo tamen imaginem & similitudinem pro summa cõuenientia in vna forma & natura, inuenitur

d. 19. q. 1. numer. 6.

inuenitur in diuinis imago & similitudo, quæ tamè est aliquid potius imagine vel similitudine, & imago sic accepta dicitur in diuinis solum personaliter. Quod sic patet, quia imago est aliquid productum ad alterius imitationem, sed esse productum non conuenit nisi personæ, ergo &c. sic patet secundum. 7 CIRCA tertium notandum quod esse imaginem conuenit tam filio quam spiritui sancto, filio tamen magis competit per appropriationem. Primum patet, omne productum in similitudine & æqualitate ad alteri est eius imago. In hoc enim consistit ratio imaginis, sed spiritus sanctus producit in similitudine & æqualitate ad patrem sicut filius, ergo quilibet potest dici imago patris vnus sicut alius. Et hoc sic expresse dicit Damascenus & doctores Græci. Secundum patet, scilicet quod solus filius per appropriationem dicitur imago, quia est spiritus sanctus est simul patri vt filius, tamen filius ex ipsa ratione nominis habet quod sit similis patri, & quod producat in similitudinem patris, dicitur enim filius, quia sit vt ille. Spiritus autem sanctus non hoc ex ratione sui nominis habet, & de se patet, nec ex modo processionis suæ quoniam non procedat ex modo nature, qui est modus assimilationis in generatione profectorum, sed per modum voluntatis. Per voluntatem autem producit non quale est volutens, sed quale vult producere. Et ideo solus filius per quandam appropriationem dicitur imago non autem spiritus sanctus. Et sic loquitur scriptura de filio Colos. 1. quæ est imago inuisibilis Dei. Et beatus August. de Trinit. 6. qui dicit quod solus filius est imago patris. 8 AD ARGUMENTA patet solutio ex iam dictis.

Thom. 1. q. 35. art. 1.

DISTINCTIO XXIX.

Sententia huius distinctionis in generali & speciali.

ST PRÆTEREA aliud nomen &c. Superius magister determinauit de innascibilitate quæ est proprietas personæ non personalis. Hic verò determinat de alia proprietate, scilicet de notione quæ nõ est proprietatis personæ quia vni tantum personæ nõ conuenit nec proprietas personalis, quia nullam personam conueniunt de communi spiratione quæ designatur cum dicitur pater & filius sunt vnum principium spiritus sancti. Et diuiditur ista pars in duas. Primò enim ostendit quomodo nomè principij de Deo dicitur. Et quia Deus dicitur principium quandoque ex tempore quandoqz ab æterno. Ideo secundò ostendit qualiter aliud de Deo dici potest ex tempore. Secunda incipit. In princ. 30. dist. ibi dicitur quodam. Prima est præsentis lectionis. Et diuiditur in duas, primò inquit quot modis dicatur Deus esse principij. Secundo prosequitur diuisionem partis. Secunda incipit ibi, Et pater ab æterno: Et diuiditur in duas. Primò ostendit qualiter Deus dicitur principium creature: Secundo qualiter vna persona dicatur principij alterius. Secunda ibi, Deinde in eodem. Hæc secunda diuiditur in duas. Primò ostendit q pater dicitur esse principium filij, & pater & filius spiritus sancti esse principium, non tamè essentialiter, sed notionaliter. Secundo ostendit qua notione pater dicatur esse principium filij, & pater & filius spiritus sancti sint principium. Secunda incipit ibi, quia igitur notione, & hæc est diuisio præsentis lectionis in generali. 2 IN SPECIALI sic procedit magister. Et proponit q principij nomen dicitur relatiue in diuinis, importat enim relationem ad creaturas vel relationem personarum adinuicem. Deinde dicit q quilibet persona & tota trinitas dicitur principium creaturarum & eorum quæ naturaliter esse habet, non autem peccatorum quæ naturam viciant, & hoc ratione creationis propter quam creationis relatio intelligitur inter Deum & creaturas. Sunt enim omnes personæ vni principium respectu creature. Et hoc ex tempore non ab æterno. Postea dicit q persona est principium alterius, pater enim est principium filij, quia ipsum genuit, & pater & filius sunt principium spiritus sancti, quia ab eis procedit. Sit autem pater & filius vnum principium spiritus sancti, dicitur autè vna persona principij alterius non ex tempore, sed ab æterno: Non essentialiter, sed notionaliter respectu alterius. Vltimò dicit qua notione vna persona dicitur principium alterius, quia pater eadem notione est principij filij quia ipse est pater, scilicet generatione actiua. Similiter pater & filius vna & eadem notione sunt principium spiritus sancti, quia non prius procedit ab vna persona, quam ab alia. Illa autem notio non erat nominata tempore magistri.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum persona possit dici principium alterius.

Thom. 1. q. 33. art. 1.



ISTA hanc distinctionem quaeritur primò vtrum vna persona possit dici principium alterius. Et videtur quod non quia principium & causa idem sunt, vt dicitur quinto Metaphysicæ, sed vna persona non est causa alterius, quia in diuinis nihil est causatum, igitur &c. 2 Item sicut ideo conuenit esse principium ita & esse finem secundum illud Apocal. 1. Ego sum alpha & o principium & finis, sed vna persona nõ est finis alterius, ergo nec principium. 3 IN CONTRARIUM est quod dicit August. 4. de Trinit. quod pater est principium totius deitatis. 4 RESPONSIÓ. Videnda sunt duo. Primum est a ratio principij reperitur in diuinis respectu diuinarum. Secundum est vtrum ratio principij sit vniuoca cum dicitur pater est principium filij, & cum dicitur quod Deus est principium creaturarum. 5 QVANTVM ad primum sciendum q cum voces sint signa rerum, in diuinis autem est vnitas essentialis & pluralitas personarum, ideo cauenda sunt nomina quæ tollit vnitatem essentialis aut diuisionem personarum. Quo supposito dicendum est q in diuinis est principium respectu diuinarum non autem causa. Primum patet, quia secundum Philof. 5 Metaphys. principij est vnde est aliquid, sed in diuinis vna persona est ab alia, ergo vna persona est principium alterius. Secundum quia causa & causatum distinguuntur per essentialia, sed in diuinis nulla est distinctio per essentialia, ergo in diuinis non est causa neque causatum. minor de se patet, sed maior probatur quia causa est ad cuius esse sequitur aliud, vbi est ergo vera causa & verum causatum ibi est verè esse procedens & esse sequens, vel saltem secundum naturam, quia esse effectus sequitur ordine nature esse cause, vt ratio cause indicat, sed vbi est vnitas essentialis ibi non potest esse vnum procedens & aliud sequens, quia esse absolutum non est nisi vnum. Est verò relata non præcedunt se aliquo modo, sed sunt simul natura & intellectu, igitur vbi est vnitas essentialis ibi non potest esse proprie causa & causatum, sed solum in distinctis per essentialia & hæc sunt maiores, ergo sequitur conclusio, & sic pater primum principale. 6 QVANTVM ad secundum dicunt quidam q nomen principij dicitur vniuocè cum dicimus q Deus est principium creaturarum, & cum dicimus q vna persona est principium alterius, quod probant sic, illud quod non variat conceptum minus communem neque magis commune, quæ enim sunt vnus triangulus sunt vna figura, sed non econuerso, vt patet ex 5. met. cap. de vno, sed causa est minus commune quam principium, nam omnis causa est principium, sed non econuerso, ergo quod non variat conceptum cause nec principij, sed cauere in aliena natura & in propria non variat cõceptum cause, nam causa vniuoca & æquiuoca pertinet ad idem genus cause (& vniuocè) scilicet ad genus cause efficientis, ergo principiare in natura sua vt in diuinis & in aliena, vt respectu creaturarum non variat conceptum principij quin sit hinc inde vniuocus. 7 Sed istud non valet, quia licet principiare in natura sua vel aliena (dummodo vtraque differat secundum numerum) non variat rationem cause vel principij: tamen principiare in natura sua eadem secundum numerum, & in aliena variat rationem principij variatione quæ est, secundum quid simpliciter vt patebit. 8 Dicendum est ergo q nomen principij cum dicitur Deus esse principium creaturarum, & cum dicitur vnam personam esse principium alterius non dicitur vniuocè, quod patet sic, potentia dicit absolute ratione principij, vt patet ex eius distinctione quæ ponitur 5. Metaphysicæ, quæ est quod potentia est principium transmutandi alterum & transmutandi ab altero. Sic igitur est iudicandum de principio respectu diuinarum & respectu creaturarum sicut de potentia generandi vel spirandi quæ est in diuinis respectu diuinarum, & de potentia creandi quæ est in Deo respectu creaturarum. Sed potentia non dicitur vniuocè de potentia generandi & potentia creandi. Alioquin potentia generandi contineretur sub omnipotentia, sicut potentia creandi, cuius oppositum ostensum fuit supra distinctione 20. ergo principium non dicitur vniuocè de potentia generandi, & spirandi quod est intrinsecè in diuinis respectu diuinarum, & de principio creandi quod est respectu creaturarum, sed dicitur analogice secundum prius & posterius. 9 Cui autem competat ratio principij & potestatis per prius, puto quod principio & potentia creandi. Cuius ratio est, quia ibi per prius inuenitur ratio potentia & principij productiui, vbi producitur per potentia vel principij simpliciter aliud vel alterum, ibi verò inuenitur per posterius vbi producitur secundum quid aliud vel alteri quod patet ex duobus, scilicet ex eo quod simpliciter præcedit secundum quid, & ex eo, quod tam simpliciter præcedit secundum quid, vt 7. q. 1. patet ex

948. 1.

pater ex distinctionibus eorum) sed in productione creaturari a deo, producit simpliciter aliud per potentiam seu principium crea- di (vt de se pater). In productione vero persone a persona non producit simpliciter aliud p principium seu potentiam genera- di vel spirandi: ergo principium & potentia per prius dicuntur de principio & potentia creandi respectu creaturarum quam de principio & potentia generandi vel spirandi respectu diuini. 10 Sed contra hoc videtur esse duo. Primum est, quia illa que sonant perfectione per prius conueniunt deo quam creaturis; perfectiones enim deriuantur a deo in creaturas, & non econ- uerso, sed esse principium sonat perfectione: ergo per prius co- uenit deo quam creaturis: ergo principium in diuinis respectu di- uinorum per prius dicitur principium quam respectu creatura- rum. Secundo, quia esse principium respectu persone reperitur in deo ab eterno. Esse autem principium creaturę conuenit deo ex tempore, sed ea que conueniunt deo ab eterno per prius conueniunt ei que conueniunt ei ex tempore sicut eternitas precedit tempus, ergo &c. Tertio, quia idem nomen competens causa & effectui, per prius competit causa quam effectui, sed principio in diuinis est causa principationis creaturarum, ergo principium & principatio per prius competit deo respectu diuinorum quam respectu creaturarum. 11 Et dicendum ad primum q ratio non plus concludit nisi q ratio principij per prius & uerius conuenit deo quam creaturis. Et illud uerum est: quia per prius & uerius dicitur deus principium creaturarum q uia creatura dicitur principium alterius creaturę, sed ex hoc non debet concludi q una perso- na dicatur uerius principium alterius persone quam deus dica- tur principium creaturę, quia etsi principium uerius dica- tur de deo quam de creaturis, non tamen respectu diuinorum, quia si principium sonat perfectionem vt arguitur, principia- tum sonat defectum qui nullo modo est in diuinis. 12 Ad aliud dicendum, quod dato q persona sit a persona ab eterno, creatura autem non sit a deo nisi ex tempore, no tamen sequitur q principium uerius & prius dicatur de persona res- pectu persone, quam de deo respectu creaturę. Cuius ratio est quia nos no querimus de priori & posteriori secundum dura- tionem, sed secundum proprietatem participationis eius quod importatur per nomen. Et isto modo nihil prohibet q illud q est posterius duratione sit prius participatione nominis, sicut fortes qui sunt heri uer? & prius dicitur ens quam motus celi q fuit a principio mundi. Similiter nihil prohibet q ratio prin- cipij uerius (& sic per prius) conueniat deo ex tempore respectu creaturę q conueniat vni persone respectu alterius ab eterno. 13 Ad tertium dicendum, q maior est falsitas, sancti enim dicitur de medicina & de animali. Et calidum de sole & igne sicut de cau- sa & effectui. Et tamen prius dicitur animal sanum quam medi- cina. Et ignis calidus quam sol, quia res nominis in eis uerius inuenitur, minor etiã dubia est & forte falsa, quia deus est prin- cipium creaturarum secundum illud quod est commune per- forms, & esset in diuinis circumscripca productione personarum. 14 AD PRIMVM argumentum in oppositum pater responso, principium enim & causa sunt idem sicut superius & inferius. Omnis enim causa est principium & non econuerso. Et ideo alicubi inuenitur ratio principij, ubi non inuenitur ra- tio causę, vt in diuinis respectu diuinorum. 15 Ad secundum dicendum, quod non est simile de fine & de principio, quia principium dicitur solum ordinem originis qui est in diuinis, sed finis importat preeminentiam bonitatis que non est in diuinis respectu diuinorum, sed solum respectu crea- turarum, quarum deus est principium & finis.

QVAESTIO SECVNDA.

Utrum pater & filius sint vnum principium spiritus sancti.

Tho. 1. q. 36. art. 4.

SECVNDO queritur, utrum pater & filius sint vnum principium spiritus sancti. Et videtur quod non, quia non possunt esse vnum principium, nisi ratione essentie vel proprietatis, non ratione essen- tia, quia eodem modo spiritus sanctus posset dici principium sui ipsius cum sic vnum essentia cum patre & filio, nec ratione proprietatis puta communis spirationis, quia cum proprietates sit suppositi sicut subiecti non videtur possibile quod duorum suppositorum sit vna numero proprietates. 2 Item si propter unitatem proprietatis pater & filius dicitur principium, per oppositum ubi erunt plures proprietates realiter distincte ibi erunt plura principia, sed in patre sunt plures proprietates realiter differentes, scilicet paternitas, & spiratio actiua vt prius ostensum fuit, ergo pater posset dici plu-

ra principia, sed hoc non dicimus, ergo nec aliud. 3 IN CONTRARIVM est q dicit Aug. 6. de Trin. q. 2. pater & filius no sunt duo principia spiritus sancti, sed vnum. 4 RESPONSO. Omne agens agit per aliquam formam, per quam est actu, & que est sibi ratio agendi. Et ideo omne productum comparatur ad duo, scilicet ad agentē & ad formam etiam que est principium actionis. Et vtrunq; censetur nomine principij. Principium enim quandoq; vocatur ipsum agens testante Philosopho 5. Metaphys. q principatus & potestates principia dicuntur, & pater & mater dicuntur principia filij, forma etiam per quam agens agit dicitur principium, sicut in eodem 5. lib. dicitur q potentia est principium transmutandi alterum. Ob hac ergo nominis multipliciter oportet vario modo dicere. Si enim nomen principij accipiat primo modo pro eo quod agit, quum illud sit suppositum (pater autem & fi- lius non sunt vnum suppositum, sed plura necesse est dicere q pater & filius sint plura principia spiritus sancti, sed quia agēs magis proprie dicitur principians quam principium, ideo licet communiter dicatur quod pater & filius sint duo principian- tes, vsus tamen communis non recipit quod dicitur duo prin- cipia. Si autem nomen principij sumatur non pro agente, sed pro eo quo agens agit. Sic proprie loquendo debet dici quod in patre & filio est vnum principium quo spirant spiritus san- ctum & nihilominus verē dicitur quod pater & filius sint vni principium spiritus sancti, sed no aequē proprie sicut primum. Primum patet, quia principium quo pater & filius spirant spi- ritum sanctum est vis spiratiua, sed illa est vnica in patre & in filio, ergo proprie dicitur q in patre & filio est vnum prin- cipium, quo spirant spiritum sanctum, minor patet, quia sine essen- tia siue relatio communis spirationis sit principium spirandi, vtri- que est vnica tantum in patre & filio, & ideo proprie dicitur q in patre & filio est vnum principium quo spirant spiritum san- ctum, & hoc est secundum omnem consuetudinem loquentium magis proprius modus loquendi quam si dicitur quod pater & filius sint vnum principium spiritus sancti accipiendo principium pro eo quo spirat. Cum enim illud principium sit vis spiratiua, nec dubium sit q no eque proprie dicitur q pater & filius sint vna vis spiratiua, sicut dicitur q in ipse est vna vis spiratiua, pa- tet q ille modus loquendi deficit a proprietate alterius & nihilo minus est uerus, quia omne productum directius respicit princi- pium quo agēs agit quam suppositum quod agit, nam si diuersę sunt forme in vno supposito diuersę erūt actiones & effectus, non obstante unitate suppositi, vis autem spiratiua que est ra- tio producendi spiritum sanctum est vna in patre & filio, ideo co- cedendum est patrem & filium esse vnum principium spiritus san- cti non obstante pluralitate suppositorum propter unitatē prin- cipij quo spirant, hæc tamen locutio deficit a proprietate primæ vt dictum est. Sub eodem sensu concedendum est quod pater & filius sint idem principium spiritus sancti. Relatum enim facit de re secundã notitiã respectu eius quod significat anteceden- dens, sed hæc pater & filius sint vnum principium spir. san. an- recedit ad hanc, pater & filius sunt idem principium spiritus sancti, ergo per ly idem, non significatur identitas in suppositis vt quidam dixerunt, sed in ratione principij quod est uerum. 5 AD PRIMVM argumentum dicendum quod pater & filius dicuntur vnum principium spiritus sancti ratione vnius virtutis spiratiuę existentis in ambobus. Vis autem spiratiua vel est sola essentia vt fecunda ad producendum vnã personam tantum, que vt sic non est in spiritu sancto, vel est essentia cum proprietate relatiua, vel sola proprietates que est vna numero in patre & filio non obstante pluralitate suppositum, quando enim supposita distinguuntur per naturas absolutas impossibi- le est aliquid vnum numero absolutum vel relatum esse in plu- ribus suppositis, ubi autem distinguuntur solum relationibus possibile est in diuersis suppositis esse aliquid vnum numero non solum absolutum, sed relatum, exceptis dumtaxat relatio- nibus quibus distinguuntur: sic autem est in diuinis. 6 Ad aliud dicunt quidam q licet pater & filius dicatur vnum principium propter unitatem virtutis spiratiuę, pater tamen no dicitur duo principia, ex hoc quod in ipso est vis spiratiua & ge- neratiua quia implicaretur pluralitas suppositorum in patre. Sed istud no valet, quia si dicendo patrem esse duo principia, impli- catur pluralitas suppositorum, ita dicendo patrem & filium esse vnum principium implicatur vnitates suppositi, quare si vnum non dicitur nec aliud. Ideo dicunt alij quod pater no potest dici duo principia, quia vis generatiua & spiratiua in patre no sunt duo principia realiter distincta, quia potentia generandi, & similiter potentia spirandi dicitur essentia cum proprietate, ergo cũ in patre no sint due essentie cum duabus proprietatibus, no possumus dicere q illa sint in patre duo principia, & multominus quod pater sit duo principia. Sed ista responsio minus valet quam pri- ma, quia sicut secundum istos vis generatiua includit essentiam & pro

Sup. d. 13. q. 2.

Et proprietatem sic, & persona, sed per solam reslem differen- tiam relationum dato quod sit vna numero essentia dicimus personas distincte realiter, ergo similiter ex sola diuersitate rela- tionum non obstante unitate essentie debemus dicere has vires, scilicet vim spiratiuam & vim generatiuam distere rea- liter, & esse principia diuersa. 7 Dicendum ergo aliter, quod si nomen principij accipiatur pro eo quod agit sic pater est vnum principium, pater autem & filius sunt duo principia. Si autē accipiatur principium pro eo quo agens, agit sicut dictum est proprie loquendo debet di- ci q in patre & filio respectu spiritus sancti est vnum prin- cipium scilicet vis spiratiua, in patre autem respectu filij & spi- ritus sancti sunt duo principia, scilicet vis generatiua & spirati- ua, si tamen hæc includant inuicem relationem. Si autem dica- tur q pater & filius respectu spiritus sancti sunt vnum prin- cipium verē dicitur, sed deficit a proprietate alterius modi lo- quendi, & non video qualiter eodem modo non possit dici q pater sit duo principia respectu filij & spiritus sancti, nisi tene- retur alia opinio, scilicet quod vis generatiua & spiratiua di- cant solam essentiam inuicem, quia tunc vis generatiua & spiratiua non essent duo principia, sed vnum tantum quo pro- ducerentur filius & spiritus sanctus ordine quodam propter quod fortiter diuersa nomina, vt plene deductum fuit supra di- stin. 7. Et tunc pater nullo modo posset dici plura principia qualitercumque sumeretur principium.

QVAESTIO TERTIA.

Utrum pater & filius possint dici plu- res spiratores.

Non est specialis apud Thomam, sed tractatur. 1. q. 36. art. 4. ad vltimum.

TERTIO queritur utrum pater & filius pos- sint dici plures spiratores. Et videtur quod no, quia sicut omnes persone conueniunt in actu causandi, ita pater & filius in actu spirandi, sed tres persone non dicuntur tres creatores, sed vnus creator: ergo pater & filius non debent dici duo spirato- res, sed vnus spirator. 2 Item si vnum relationum dicitur multipliciter ita & reli- quum, sed spirator & spiratus dicuntur correlatiue, ergo si di- cuntur plures spiratores, dicentur plures spirati: sed istud non est verum, ergo nec illud. 3 IN CONTRARIVM est quod dicit Hilarius 2. de Trin. cap. 2. spiritum sanctum ab auctoribus esse confitendum est, & eadem ratione a spiratoribus. Non enim est a patre & fi- lio alia actione quam spiratione. Item quicunque spirant sunt spiratores & spirantes (omne enim verbum resoluitur in verbum substantiuum, & suum participium & nomen verbale) sed pater & filius spirant, ergo possunt dici spirantes & spiratores. 4 RESPONSO. Hęc questio non est de re, sed de mo- do loquendi. Et quia loquendi est vt plures, ideo quilibet mo- dus dicendi cum probabilitate dicitur tolerandus est. Dicunt ergo quidam q pater & filius debent dici vnus spirator, quo- rum motuum est, quia hæc est differentia inter nomina adie- ctiuã & substantiuã, quia cum nomen adiectiuum dicat rem suam in adiacentia ad alterum trahit numerum ab his quibus adiacet esto q forma per ipsum importata non pluralificetur, substantiuum autem quod non dicat rem suam vt alteri adia- centem, no trahit ab altero numerum nisi ex sola pluralificatio- ne forme importate per ipsum vt dictum fuit dist. 9. Ex hoc sic arguitur, substantiuum non pluralificatur nisi forma vel res importata per ipsum pluralificatur, sed spirator est substantiuum, & res importata per ipsum non pluralificatur. Est enim tantum vnus actus spirandi quod nominaliter importatur per nomen spiratoris: ergo nullo modo possunt dici spiratores plures. 5 Secundum istum modum respondetur ad rationes in oppo- situm ad auctoritatem Hilarij, quod Hilarius locutus est ex- cessiue accipiens substantiuum pro adiectiuo. Ad aliud dicen- dum quod quicunque spirant sunt spirantes, non dicuntur ta- men spiratores, licet enim verbum resoluat per suum partici- pium & in nomen verbale, tamen in participium resoluitur secundum eundem numerum, quia vtrunque tam verbum quam participium est adiectiuum, sed in nomen verbale qua- do est substantiuum non oportet, quod resoluat secundum eundem numerum, nisi res importata per vtrunque pluralifice- tur, quod non est in proposito. Et ideo pater & filius dicuntur duo spirantes, non autem duo spiratores. 6 Alius modus dicendi est, quod pater & filius possunt dici duo spiratores. Et isti de modo predicandi adiectiuorum no-

minum dicunt sicut alij. De substantiis autem probabiliter di- stinguunt hoc modo, quod nomina substantiuã aut significane in abstracto aut in concreto. Si in abstracto tunc nunquam predicantur pluraliter nisi res importata per ea pluralificetur, quia talia rem suam important absque habitudine ad sup- posita. Si in concreto, hoc potest esse dupliciter, quia vel illud concretum est nomen substantiuã, vt homo, asinus & huiusmo- di: & in his est idem quod in abstractis, quia in his fortē sup- positum importatum per concretum, & natura per abstra- ctum, sunt idem. Et ideo vnum non dicitur pluraliter quin plu- raliter dicatur reliquum, vnde non sunt plures homines nisi sint plures humanitates. Vel illud concretum est nomen actus, sicut nomen verbale, vt doctor, cursor, & similia. Et quia actus intelligitur vt egrediens a supposito, ideo tale nomen semper predicatur de pluribus suppositis pluraliter, sicut verbum & suum participium. Pro hac opinione est ratio & exemplum. Ratio, quia omne nomen verbale degenerat in adiectiuum. Et ideo sequitur modum predicandi adiectiuorum. Quod au- tem degeneret in adiectiuum, patet, ex hoc quod verē substan- tiua nunquam proprie substantiuem coniunguntur ex eadem parte enunciationis sine coniunctione media. Non enim bene dicitur fortes plato currunt, sed fortes & plato currunt. Et idem est in omnibus. Nomina autem adiectiuã absque coniunctione adduntur substantiis, vt dicendo fortes muscus. Nunc autem nomina verbalia adduntur substantiis verē sine coniunctio- ne media, vt dicendo Petrus scriptor venit & inconuenienter valde interponeretur coniunctio dicendo Petrus & scriptor venit, referendo ad idem suppositum. Et ideo nomina verba- lia induunt modum adiectiuorum. Et ideo non est mirum si semper de pluribus suppositis predicentur pluraliter more adiectiuorum. Exemplum est ad hoc, quia pluribus ducenti- bus nauem vnus est actus quo nauis dicitur, scilicet motus eius, & tamen plures dicuntur esse ductores sicut plures du- centes, ergo similiter pluribus spirantibus spiritum sanctum licet sit tamen vnus actus quo spiratur, possunt tamen dici plu- res spirantes & plures spiratores. 7 Istud tamen non est omnino simile, quia licet sit tantum vnus motus nauis, tamen virtutes plurium ducentium nauem sunt plures & non vna. In proposito autē non solum actus spi- randi est vnus imò virtus spiratiua in pluribus spirantibus est vnica propter quod magis possunt dici plures ductores nauis quã pater & filius possunt dici plures spiratores spiritus sancti. 8 SECVNDVM hunc modum respondetur ad rationes in oppositum. Ad primam cum dicitur quod omnes persone conueniunt in vno actu creandi, ideo dicitur vnus creator & non plures creatores. Dicendum quod non est omnino simile quod adducitur pro simili, quia si poneremus vnum supposi- tum absolutum in diuinis sicut ponunt Iudæi & Gentiles adhuc ei competere creare. Et ideo creatio non solum egreditur ab omnibus personis vt sint vnum, sed omnino videtur esse ex- tra rationem actus creandi quod sit a pluribus personis, sed a- ctus spirandi, licet sit a patre & filio, vt sunt vnum in spiratiua potentia, tamen necessario supponit pluralitatem illorum qua non posita nullo modo esset ille actus in diuinis vt probatum fuit supra, propter quod magis conuenit dicere quod pater & filius sint plures spiratores quam quod pater & filius & spiri- tus sanctus sint plures creatores. 9 Ad aliud dicendum quod si vnum relationum dicitur mul- tipliciter multipliciter rationum specificarum oportet alce- rum multipliciter dici. Si autem vnum pluraliter secundum numerum solum non oportet alterum multiplicari similiter, vnus enim pater refertur ad multos filios. Similiter in propo- sito vnus spiritus potest referri ad plures spiratores, quia illa plu- ralitas est solum secundum numerum suppositorum, & non solum secundum diuersitatem specificam relationum, imò nec secundum numerum relationum, quia vna sola relatio est in patre & filio per quam referuntur ad spiritum sanctum, sicut spiratores ad spiratum, ideo non valet.

DISTINCTIO XXX.

Sententia in generali & speciali.

VNVM enim quædam &c. Superius determina- nit magister quomodo diuina persone sint prin- cipium creaturarum. Hic vero determinare in- tendit de his que de Deo dicuntur ex tempore. Vnde ista pars diuiditur in duas. Primò determi- nat suum intentum. Secundo incidentaliter soluit quandam questionem superius dictam, ibi, potest hic solui. Prima diui- ditur in tres. Primò ostendit quædam de Deo dici ex tempo- re. Secundo ostendit modum quo de Deo dicuntur. Tertio de- claratur

claratum includit. Secunda ibi, Quomodo ergo obtinebit. Tertia ibi, Ex his appert offenditur. Prima dicitur in tres. Primo proponit intentum. Secundo circa hoc mouet obiectionem. Tercio soluit. Secunda ibi, Sed hic aliquis diceret. Tercia ibi, adduci potest. Hec est sententia lectionis in generali.

2 In speciali vero sic procedit. Et proponit quod quedam temporaliter & relatiue, & secundum accidens de deo dicantur non secundum accidens quod sit in deo, sed quod est in creaturis ut creator, refugium, dominus, & similia. No enim deus potest ab eterno esse dominus, quia seruus non semper habuit, sed cepit habere ex tempore. Postea obicit quod non videtur ex quo tempore coeperit esse deus, cum deus sit dominus temporis quod non esse cepit in tempore nec ex tempore. Ad quod respondet quod dominus temporis cepit esse deus quando cepit tempore esse, unde sicut tempus non cepit esse in tempore vel ex tempore: ita nec deus dicitur dominus temporis vel in tempore vel ex tempore. Postea declarat modum quomodo ista de deo dicuntur, & dicit quod deus potest ex noua relatione referri ad creaturam sine sui mutatione, quia ipsa relatio est realis in creatura, sed tantum appellatio relatiua est in diuini respectu creaturarum, & ponit exemplum, sicut nummus sine sui mutatione fit precium, ita deus sine sui mutatione fit creator. Postea concludit propositum dicens, Ex dictis manifestum est quod hanc quae dicuntur de deo ex tempore dicuntur sine sui mutatione & sine aliquo accidente sibi adueniente & sine aliqua reali habitudine. unde solum nomen relatiuum est. Vltimo soluit quaestionem quam supra reliquerat insolutam, scilicet quo modo spiritus sanctus datus a se possit referri ad se, & respondet quod cum spiritu sanctus dicitur datus vel missus a se relatiue dicitur ad eum cui datur, & est relatio secundum nomen & non secundum esse, sed sic est mutatio in illo cui datur nulla mutatione facta in dante. Et in hoc &c.

QVAESTIO PRIMA.

Utrum aliquid dicatur de deo ex tempore.

Thom. 1. q. 13. artic. 7.



IN CA distinctionem istam quaeruntur duo. Primum est utrum aliquid dicatur de deo ex tempore. Et videtur quod non, quia voces sunt signa rerum, sed in deo nihil est ex tempore, sed totum ab eterno, ergo nullum nomen potest dici de deo ex tempore.

2 Item de re temporalis nihil potest dici ab eterno, ut videtur, ergo de re aeterna nihil potest dici ex tempore, sed deus est aeternus, ergo &c.

3 Item si aliquid diceretur de deo ex tempore aut diceretur necessario aut contingenter, non necessario, quia quae necessario insunt semper insunt. Quae autem ex tempore insunt, non semper insuerunt. Nec contingenter, quia quae contingenter insunt, insunt per accidens, in deo autem nullum est accidens, quare &c.

4 IN CONTRARIUM est Aug. & magister in litera. 5 RESPONSIO. coram quae praedicantur de aliquo quadam dicuntur absolute, quadam relatiue: Dicendum est ergo quod nihil absolute dicitur de deo ex tempore, sed aliqua quae relatiue dicuntur, praedicantur de deo ex tempore. Primum patet sic, omne quod dicitur de deo absolute dicitur de deo essentialiter, sicut homo de forte, & animal de homine: Cuius ratio est, quia praedicata omnia diuina vertuntur in substantiam excepta relatione secundum omnes doctores, sed praedicata essentialia semper dicuntur de re (& ut dicitur sine calunnia saltem re existente) ergo omnia absoluta dicta de deo semper & ab eterno dicuntur de eo, ergo non ex tempore solum ut nunc loquimur. Item nullum absolutum potest de nouo aduenire alicui sine eius mutatione, sed deo reputat omnis mutatio, ergo nihil absolutum potest deo conuenire de nouo sine ex tempore, minor patet de se, probatio maioris per Philosophum 5. Physic. qui attribuit solum relationibus quod possint alicui aduenire de nouo nulla facta mutatione in ipso, absolute ergo nullo modo adueniunt alicui de nouo, nisi per mutationem factam in ipso, mutatio autem non potest conuenire deo, ergo &c. & sic patet primum.

6 Secundum patet sic, Omnis relatio vel relatiua denominatio requirit duo extrema secundum rem vel secundum rationem, natura enim relationis est quod sit inter duo, vel accepta ex tempore, oportet quod suo correlatio competat solum referri ex tempore. Alias esset dare relationem quae non haberet nisi unum extremum. Nunc est ita quod aliqua nomina

relationem importatiam creaturae ad Deum conueniunt creaturae ex tempore, ut esse saluum, esse creatum, ergo nomina praedicta correspondentia conueniunt Deo solum ex tempore, ut esse dominum, esse creatorem, & similia.

7 AD PRIMVM argumentum dicitur quod voces absolute significant res quae sunt in deo, ut bonus, sapiens, & huiusmodi, & tales non dicuntur de deo ex tempore. Voces autem relatiuae non significant res in deo existentes, sed habitudines eius ad creaturas, habitudines dico non rei, sed rationis, ut patebit postea, & tales possent dici de deo ex tempore, quia non ponunt aliquid reale in ipso.

8 Ad secundum dicendum quod de re temporalis bene praedicatur vel potest aliquid praedicari ab eterno, illud, scilicet, quod dicit relationem rationis sicut esse intellectum, unde creatura fuit ab eterno intellecta deo: Similiter ea quae dicuntur relationem rationis possunt ex tempore dici de deo.

9 Ad tertium dicitur quod accidens dicitur dupliciter. Vno modo prout dicit naturam conditam substantiam, & sic nihil dicitur de deo per accidens. Alio modo dicitur accidens quod conuenit alicui per aliud: & hoc modo nihil prohibet quin deo conueniat per accidens, hoc est, per aliud aliqua habitudo rationis. Ex hoc enim quod deus intelligitur ut terminus habitudinis realis creaturae ad ipsum confurgit secundum nostrum modum intelligendi quadam habitudine saltem rationis deo ad creaturam.

QVAESTIO SECUNDA.

Utrum in creaturis relatio differat realiter a suo fundamento.

Non est specialis haec questio apud Thomam, sed tractatur Summe salter de omni relatione a Catetana 1. q. 28. articulo 2.



SECUNDO quaeritur de realitate relationis quae dicuntur de deo ex tempore. Et quaeritur primum utrum in creaturis relatio differat realiter a suo fundamento, & secundum quaeritur, utrum relationes dei ad creaturas quae conueniunt ei ex tempore sint reales. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quod relatio non sit alia res, a suo fundamento sic. Quaecumque differant realiter in eodem supposito facti compositionis, sed relatio cum suo fundamento non facit compositionem, ergo non differat realiter a suo fundamento, maior videtur, manifesta, quia rei ad rem videtur esse realis compositio. Minor similiter patet, quia albi simile alteri albo non est compositio quam si album esset solus.

2 Item illud quod aduenit alicui de nouo sine eius mutatione non differat ab eo realiter, sed relatio aduenit suo fundamento sine eius mutatione, ut dicitur 5. physic. ergo non est alia res, maior probatur, quia noua res non potest aduenire alicui nisi per nouam actionem, noua autem actio facit nouam mutationem circa subiectum, quare &c.

3 IN CONTRARIUM arguitur sic, quae differunt primis differentiis entis realis sunt diuersae res, sed fundamentum & relatio differunt primis differentiis entis, scilicet per absolutum & respectum, ergo sunt res diuersae.

4 RESPONSIO. Circa quaestionem istam procedetur sic, quia primo ponuntur aliorum opiniones. Secundo declarabitur veritas quaestionis.

5 QVAESTIVM ad primum sunt duae opiniones. Vna est quod relatio & fundamentum differunt realiter, sicut diuersae res facientes veram compositionem in suo fundamento relatio, ita quod similitudo fundata in albedine, facit compositionem cum ea in ipso simili, quod sunt diuersae res probatur tripliciter. Primo sic, Diuisio entis extra animam est in diuersas res extra animam, sed diuisio entis in substantiam, quantitatem, qualitatem, relationem, est huiusmodi ut patet in sexto & septimo metaphy. ergo relatio dicit diuersam rem a quantitate & qualitate in quibus fundatur. Secundo sic, relatio circumscripto fundamento est, aut ergo est ens reale aut non, si sic habetur propositum, scilicet quod dicit aliam realitatem a fundamento, si non tunc relatio circumscripto fundamento est nihil vel ens rationis, sed in nullum illorum diuiditur ens reale, ergo ens reale non diuiditur in relationem & alia praedicamenta quod est falsum. Tercio sic, nulla res accidit sibi ipsi, sed relatio accidit suo fundamento, aliqui fundamentum non possent esse sine relatione, puta albedo sine similitudine, quod falsum est, ergo relatio est alia res a fundamento.

6 Quod autem illa duo faciant compositionem in relatio probatur sic, Diuersae essentiae vel qualescumque diuersae res, non possunt facere unum nisi per compositionem, sed relatio & fundamentum suum sunt diuersae essentiae, vel saltem diuersae res, ergo faciunt compositionem in subiecto. Addunt tamen isti quod

quod relatio potest alicui aduenire de nouo nulla facta mutatione in ipso secundum aliquid absolutum, sed solum in alio, ut patet de albo. Si enim sit solum ad nihil referatur relatione similitudinis. Si autem de nouo aliud fiat album, ipsum quidem mutabitur secundum duo, scilicet secundum albedinem, & secundum similitudinem, sed primum album mutabitur solum secundum unum, scilicet secundum similitudinem acquirendo respectum relationum quem prius non habebat: Et hoc videtur innuere Simplicius super librum praedicamentorum, ubi dicit quod illud quod est ad alterum est quoddammodo in diuersis, vel diuersa exigit. Et ideo generatio & corruptio illorum adhaerent illis ad quae aliquo modo se habent: Et quamuis ipsa secundum se nihil patiatur, aliis tamen mutatis commutantur. Ergo intentio istorum, quod relatio differat realiter a suo fundamento, & factum cum eo compositionem, & nihilominus potest alicui aduenire ex alterius mutatione.

7 Istam opinionem non credo esse veram, maxime quantum ad hoc quod dicitur quod relatio facit compositionem cum suo fundamento, & quod potest aduenire alicui ex alterius mutatione, quod patet sic, quia si relatio (faciens compositionem cum suo fundamento secundum istos) potest aduenire alicui ex alterius mutatione, aut hoc esset ex sola alterius mutatione, aut cum mutatione illius cui aduenit noua relatio. Non ex sola mutatione alterius propter duo. Primum est quod sicut distinctorum suppositorum sunt distinctae actiones, ita & distinctae passionis, seu receptiones, sed duo supposita distincta sic habent distinctas actiones, quod ex actione vnus aliud nullo modo est agens secundum aliquid absolutum, vel secundum aliquid respectuum, ergo similiter ex hoc quod patitur, recipit vel mutatur, aliud nullo modo recipit aliquid absolutum vel relatum, vel qualitatum; patitur seu mutatur. Secundum est, quod omne illud quod se habet alter nunc quam prius est verè mutatum in se, sed omne quod recipit aliquid realiter a se differens, & faciens cum eo compositionem se habet alter nunc quam prius, ergo verè est mutatum in se, & non solum alterum, maior patet ex distinctio mutationis, quia mutatio est per quam aliquid se habet nunc aliter quam prius, minor patet ex ipsa ratione terminorum, quia quod est prius simplex, & deinde cum altero compositum se habet nunc aliter quam prius. Item nec ex mutatione alterius cum mutatione illius quod recipit relationem propter duo. Primum est, quia si sit aliqua mutatio per quam aliquid sit album, & per quam aliquid existens vnus album sit ei simile recipiendo relationem similitudinis, tunc ista secunda actio terminatur per se & immediatè ad relationem, quod est contra philosophum, quinto Physico. Secundum est, quod agens & passum oportet prius esse approximata saltem ordine naturae quam vnum agat in alterum. Sed agens quod facit aliquid album ultra mare nullo modo est approximatum albo prius existentem circa mare, ergo satis mirum est, imò improbabile dicere, quod tale agens aliquam actionem habeat circa tale passum imprimendo aliquid non solum faciens compositionem cum eo, sed qualitercumque realiter diuersum.

8 Item si relatio similitudinis faciet compositionem in albo respectu alterius albi eadem ratione, relatio dissimilitudinis eiusdem albi ad nigrum faciet compositionem cum eodem, & relatio eius ad suam causam similiter faciat nouam compositionem cum eo & relatio eius ad visum vel agens ad passum, & sic de quasi infinitis relationibus, quae possunt in eodem fundari, quod videtur magnum inconueniens, quare &c. Ad rationes istius opinionis patebit solutio inferius.

9 Alia opinio est, quod relatio differat a suo fundamento realiter, & tamen non facit compositionem cum ipso, quia illud per quod relatio differat a suo fundamento nihil ponit in eodem subiecto cum fundamento, quod declarant sic, relatio enim, ut dicunt, importat duo, vnum in recto quod ponit in suo subiecto, & aliud in obliquo, scilicet terminum ad quem. Verbi gratia paternitas quae est relatio patris ad filium importat aliquid in recto quod est in patre subiectiuè importat etiam filium ut terminum ad quem est. Et verè quod est de ratione relationis, quod enim illud quod ponit in subiecto quod referatur per eam sit de ratione eius patet, quia sicut qualitas est formaliter qua quales dicimur, ita relatio est qua habes eam formaliter referatur, sed hoc non esset nisi includeret in sua ratione illud quod ponit in subiecto quod referatur, quare &c. Quod autè includat in sua ratione terminum patet dupliciter: Primum, quia illud quo remota relatio non remanet, nec in re, nec in intellectu includitur in ratione relationis, sed terminus est huiusmodi, ergo &c. maior patet, quia vnusquodque potest saltem manere in intellectu sine eo quod non est de ratione eius. Et minor patet quia ablatum termino ad quem relatio non manet nec in re nec in intellectu, quare &c. Secundò quia relatio non consistit in ad aliquid aliud se habere, sed illud aliquid ad quod se habet est terminus

ad quem, ergo &c. Dicit ergo ista positio quod relatio quantum ad hoc quod dicit in recto, & ponit in suo subiecto non dicit aliam rem a suo fundamento, sed dicit eandem rem tamen sub alia ratione. Sed quantum ad terminum ad quem est, dicit aliam rem a suo fundamento, & per consequens relatio non facit compositionem cum fundamento suo, quia non includit aliam nisi terminum ad quem est in eodem subiecto cum fundamento. Et ista probantur ratione vnica quae talis est. Relatio non differat a suo fundamento nisi per terminum ad quem, quem importat, sed relatio non ponit terminum ad quem in suo subiecto in quo est suum fundamentum, ergo relatio non ponit aliquid diuersum in suo subiecto a suo fundamento. Maior patet, quia relatio non differat a suo fundamento nisi per illud per quod differat ab absoluto, sed relatio non differat ab absoluto nisi per hoc quod importat terminum ad quem, ergo &c. Differat ergo relatio a suo fundamento realiter, quia includit terminum ad quem, quem non includit fundamentum, sed non facit compositionem cum eo, quia non ponit terminum in eodem subiecto cum fundamento, nec aliquam aliam realitatem, & ut sic non differat a suo fundamento, sed solum ratione termini ad quem.

10 Contra positionem istam arguitur dupliciter. Primum quia non videtur ire ad intellectum quae sit ratio, quia questio est de reali differentia vel reali identitate relationis, & sui fundamenti quae est questio metaphysica, & non de differentia nominum quae est questio grammaticalis, sed res absoluta vel relatio in suo esse reali non habet rectum vel obliquum, sed solum voces significatiuae quae pertinent ad grammaticum, ergo ad questionem de identitate vel diuersitate rerum secundum suam realitatem non est respondendum per distinctionem inter rectum & obliquum.

11 Secundò arguitur ad rem dimitendo nomina sic, aut relatio est aliqua realis entitas, aut nulla, si nulla tunc non est praedicamentum, quia secundum istos ens reale diuiditur in decem praedicamenta tanquam in decem realitates. Si verò sit aliqua realitas aut est realitas sui fundamenti praecise, aut sui termini praecise, aut realitas vtriusque formaliter & quidditatiue, aut est habitudo metaphysica differens ab vtroque realiter. Si primum dicatur scilicet quod relatio sit praecise realitas fundamenti sequuntur duo inconuenientia contra eos. Primum est quod relatio non erit essentialiter respectus, quia illud quod est essentialiter absolutum non est essentialiter respectus, sed si relatio sit praecise realitas sui fundamenti, ipsa est praecise, & formaliter, & essentialiter absolutum quoddam sicut & suum fundamentum, ergo ipsa non erit essentialiter & formaliter respectus, quod videtur magnum inconueniens & contra distinctionem eius esse, quia relationis ratio est esse ad aliud, ratio autè absoluta non est esse ad aliud, sed ad se. Secundum est, quia si relatio est esse praecise idem quod suum fundamentum, sequitur quod ipsa & suum fundamentum sint formaliter vnum praedicatum, quod similiter est inconueniens.

12 Si dicatur quod non imò essent diuersa praedicata ratione connotati quia relatio connotat terminum ad quem, quae non connotat fundamentum. Contra, quia licet nomen similitudinis connotet aliquid in forte quod non connotat nomen albedinis tamen si eadem res est praecise & formaliter albo & similitudo impossibile est quod illa vna res connotet terminum & sic sit relatio, & non connotet & sic sit fundamentum, quia impossibile est quod eidem rei respectu eiusdem conueniat simul connotare vel exigere aliquid, & non connotare & non exigere illud nisi eidem rei respectu eiusdem conueniat contradictoria realiter quod est impossibile. Et confirmatur, quia eidem nomini non potest conuenire simul connotare aliquid & non connotare significatiue, ergo eidem rei non potest conuenire simul connotare, vel exigere aliquam rem & non connotare vel exigere eandem realiter. Et quod dicunt aliqui quod ex parte rei ista connotatio, quia aliud est existere secundum se, & aliud coexistere alteri, & ex parte rei aliud requiritur ad verificandum aliquid coexistere alteri quod non requiritur ad verificandum ipsum existere in se. Non valet quia licet nomen coexistentiae, connotat aliquid quod non connotat nomen existentiae, & aliquid requiritur ut verificetur de aliquo quod non requirit nomen existentiae: tamen impossibile est quod illud quod est realis essentia alii cuius praecise connotet vel requirit realiter aliquid & non connotet vel requirit realiter illud idè, propter quod si albo fortis & eius similitudo sunt praecise & formaliter eadem realitas, impossibile est quod illa res connotet aliquid & non connotet illud quamuis ad verificandum vnus nomen puta nomen similitudinis de forte aliquid requiritur sibi coexistens quod non requiritur ad verificandum albedinem de ipso, quia vnus nomen sumitur ex conceptu vnus rei praecise, scilicet nomen albedinis aliud autem sumitur ex conceptu duarum scilicet, nomen similitudinis ut infra patebit. Nos autem sicut dictum est, quaerimus de rebus & non de nominibus. Si autem detur secundum

dum membrum, scilicet q. relatio sit precisè realitas sui termini sequuntur eadem inconuenientia que dicta sunt, & per eadè rationes, & adhuc quædam magna absurditas, scilicet q. realitas relationis possit esse distincta secundum suppositum a realitate sui fundamenti, quia terminus relationis frequenter est in alio supposito quam sit fundamentum, sed quia non credo q. aliquis hoc sentiat, ideo non plus dico de hoc. Si autè detur tertium membrum, scilicet q. realitas relationis sit realitas vtriusq., fundamenti scilicet & termini, formaliter & quidditatiuè adhuc sequuntur eadem inconuenientia que prius, & possunt eodem modo deduci, & præter hoc sequitur aliud inconueniens factis absurdum, scilicet q. similitudo Platonis ad fortè sit æquè formaliter albedo fortis, sicut albedo Platonis & eonuerso, quia similitudo fortis ad Platonem æquè essentialiter includit albedinem vtriusq.; & per consequens similitudo fortis ad Platonem, & Platonis ad fortem esset vna numero tantum, quia quilibet includeret eadè partes numero essentialiter. Et æqualiter, & iterum nulla relatio esset aliquid vnum, sed formaliter plura, quæ sunt adeo inconuenientia q. non credo aliquem intelligerem hoc sentire. relinquatur ergo q. ex quo realitas relationis nō est precisè realitas sui fundamenti, nec precisè realitas extremi, nec realitas vtriusq. simul formaliter & quidditatiuè q. ipsa sit realitas habitudinis mediæ realiter differens ab vtroq; vel ipsa non est aliqua realitas secundum se.

13 Ad rationē eorum dicendum est per interemptionem maioris, q. relatio si sit aliqua realitas differt à suo fundamento per aliquid quàm per terminum ad quē. Et cum probatur q. relatio non differt à suo fundamento nisi per illud per quod differt ab absoluto, verum est, & cum dicitur in minore, q. relatio non differt ab absoluto, nisi per hoc q. importat terminum ad quem, falsum est, imò differt primo & per se, per hoc q. est essentialiter quidam respectus vnius ad alterum. Per hoc enim quod importaretur terminum ad quem non posset differre ab absoluto, quum vtriusq. sit absolutum, nisi fortè sicut differunt duo absoluta ab vno absoluto, quàm differentiam non querimus. Et iterum nihil differt ab altero realiter & quidditatiuè & formaliter per illud q. est extrinsecum à sua formali & reali quidditate, sed extremum quod relatio connotat in obliquo secundum istos non est intrinsecè de reali & formali quidditate relationis, sed se habet omnino extrinsecè etiā secundum dictum eorum, dicunt enim q. sicut qualitas est qua formaliter quales dicuntur, ita relatio est secundum quam subiecti habens eam formaliter refertur. Et ideo sicut tota essentia & formalis quidditas qualitatis est in eo q. per ipsam denominatur quales, ita tota essentia & formalis quidditas relationis est in subiecto relato quod per eam formaliter refertur.

14 Dicendum est ergo aliter, q. relatio dicitur dupliciter. Vno modo per respectu reali existente in rerum natura consequente ad suum fundamentum per se vel accidentaliter, per se sicut esse in alio sequitur ad naturam accidentis accidentaliter sicut tangi vel tangere accidentaliter aduenit corporibus & se tangenti bus. Alio modo relatio accipitur prædicamentali, & sic quantum est de necessitate prædicamenti relationis nō dicit respectum realem, sed denominationem realem, ut infra patebit. Si ergo primo modo accipitur relatio, dicendum q. talis relatio in creaturis realiter differt à suo fundamento, nō facit tamen compositionem cum ipso, q. differt realiter, probatur sic, sicut se habent modi essendi in se, & in alio ad ea in quibus fundantur, ita se habet modus essendi ad aliud ad illud in quo fundatur, sed modus essendi in se, & modus essendi in alio differunt realiter ab illis in quibus fundantur, ergo similiter modus essendi ad aliud qui est ipse respectus relatiuus differt realiter à suo fundamento, maior de se patet, sed minor probatur sic, illa quæ sic se habent quod vnica possunt separari sic quod vnum remaneat in integritate naturæ suæ sine alio, differunt realiter. Si tamen vtrunq. sit res, sed esse in se, vel per se, & esse in alio, & ea in quibus habent fundari sunt huiusmodi, fundantur enim modus essendi in se vel per se in substantia completa & modus essendi in alio in forma inherente vel est accidens. Videmus autem q. vtraque natura remanet in integritate sua absque tali modo sicut natura humana in Christo non per se existit, & accidentia in sacramento non per se existunt in alio, saltem quantitas, ergo tales modi essendi differunt realiter ab eis in quibus fundantur. Et hæc fuit minor, sequitur conclusio.

15 Secundum patet, scilicet q. non facit compositionem cum fundamento, & hoc similiter medio vt prius, quia sicut se habet esse in alio ad id in quo fundatur, sic se habet esse ad aliud ad suum fundamentum, sed esse in alio non facit compositionem cum eo in quo fundatur, ergo nec esse ad aliud, maior patet de se, minor probatur, quia omne quod componitur ex aliquibus componentibus se habet ad illa sicut totū ad partes. Partium autè quædam sunt quantitatis, quarū vna non est in alia, sed iux-

ta aliam positione differēs. Aliæ verò se habent vt materia & forma substantialis, vel vt subiectū & forma accidentalis. Constat autem q. esse in alio & accidens absolutum in quo fundatur puta qualitas vel quantitas non faciunt vnum compositū, tanq. partes quantitatis positione differēs. Itē nec vt materia seu subiectum, & forma faciunt vnum compositū quatenus vni est in alio informatiue vel inherenter. Ad cuius probationem præintelligendum est, q. res dicitur analogicè de re absoluta & de respectu, sed per prius & simpliciter de re absoluta. Per posterius autem & secundum quid de respectu qui non est res, nisi quia est realis modus essendi, vnde habet minimū de entitate, quia est solū modus entitatis, & non est entitas habēs modum, sed modus tantum: res ergo dicta per se & simpliciter qualis est absoluta est omni re absoluta facit compositionem, sed illud q. dicitur secundario res, & secundum quid cum nullam facit compositionem, nec cum absoluto, nec cum relato, & hoc potest probari sic, si relatio vel quicumq. respectus & fundamentum eius facerent compositionem hoc esset, quia vnum esset in quo aliud, & alterū esset quod in alio. Vel vt clarius dicatur vnum esset q. inhereret (scilicet respectus) & aliud cui inhereret, scilicet fundamentum, sed illud non potest esse, quia illud quod est in alio, vt ei inherens est res habēs modū, & non est modus solū: Ex quo enim est res & saltem largè. Et quia est in alio inherens modum habet essendi, sed respectus est modus solū, & non res modum habens vt dictum est, ergo ei non competit esse in alio modo quod ex talibus sit compositio.

16 Et videtur mihi, saluo meliori iudicio, quod sicut res per se subsistens est res absoluta habens modum talem essendi ex sua independentia, ita res alteri inherens est res absoluta habens modum talem essendi ex sua dependentia. Vnde prius est negandum, quia nihil esset quod esset essentialiter respectus quod esset ponendum, quia illud quod est purè & essentialiter respectus esset in alio subiectiue inherenter. Sic igitur patet q. relatio vel quicumq. respectus, qui est realis & actualis dependentia vel coexistentia alterius differt realiter à suo fundamento, & tamen non facit compositionem cum eo: Et idem est de omni eo quod est solus modus essendi.

17 Si autem accipitur respectus solum per eo quod sufficit ad relationem prædicamentalem seu ad prædicamentum relationis sicut videtur philosophus accipere 5. meta. & in prædicatione, vbi dicit quod album refertur ad aliud album. Et vni quantum ad aliud quantum secundum similitudinem, æqualitatem, & inæqualitatem. Sic ergo dicendum est quod talis relatio non differt realiter à fundamento, & per consequens non semper facit compositionem cum eo, quia talis relatio non semper est aliquid in rerum natura quod sit essentialiter respectus, sed est sola denominatio respectiua alicuius subiecti ex natura plurium. Verbi gratia, fortes dicitur similis Platonis & eonuerso, non quod ista similitudo sit aliquid quod sit essentialiter respectus. Sed sic denominatur ex hoc, quod habet albedinem in se, & alius habet albedinē sicut ipse. Nam si fortes denominaretur à sola albedine quæ est in ipso, alio existente vel non existente albo non diceretur similis, sed albus tantum. Sed cum dicitur similis, illa denominatio confertur non solum ex albedine quæ est in ipso, sed ex albedine quæ est in alio. Vnde cum dicitur quod fortes est similis Platonis nō est aliud dictum, nisi quod fortes habet albedinē sicut Plato habet eam. Et idem dico de æqualitate & inæqualitate suo modo. Et fortè hoc intellexerūt illi de secūda opinione, qui dicunt quod relatio importat vni in recto & aliud in obliquo, quia aliud pertinet ad solam denominationem sumptam ex diuersis rebus nō confictam per actū intellectus. Et si sic intellexerūt, nō video quod in hoc male dicant quod ad relationes prædictas quæ fundantur super quæritatem & qualitatem. Sed quod idem dicant de omni relatione vel respectu non puto esse verum propter ea que iam dicta sunt, & alia quæ inferius dicentur.

18 Contra hanc opinionem quatenus dicitur relatiuas denominationes non esse reales respectus in rerū natura, & tamè pertinere ad prædicamentū relationis sunt rationes primæ opinionis supra posite. Et ideo respondendum est ad eas. Ad primam concedendo maiorem, quod diuisio entis extra animam est diuersas res. Ad minorem quum dicitur q. ens extra animam diuiditur in substantiam, quantitatem, qualitatem & relationē, &c. 19 Ad hoc dicunt alij de secūda opinione concedendo quod relatio differt realiter à tribus primis prædicamentis, quia præter fundamentum importat terminum in obliquo. Sed illud nō videtur bene dictū, quia nihil differt à prædicamento quocunq; per hoc q. includit rem illius prædicamenti, sed per hoc potius cōuenit, sed extremum qualitatis vel similitudinis est res eiusdem prædicamenti cum fundamento: Est enim quedam quantitas vel qualitas sicut fundamenti, ergo relatio talis nō differt à prædicamento quantitatis vel qualitatis ratione extremi plusquam

Supr. d. 7. q. 2.

quam ratione fundamenti, sed si importaret fundamentum solum simpliciter pertineret ad prædicamentum quantitatis vel qualitatis, ergo quia cum fundamento importat extremum quod est eiusdem prædicamenti dupliciter pertinet ad illud prædicamentum.

20 Et ideo dicendum est aliter, q. diuisio entis extra animam non est in decem prædicamenta secundum formales eorum rationes, quia nullum prædicamentum in se constituitur, vel ab alio distinguitur, nisi concurrente operatione intellectus. Prædicamentum enim quodlibet in se continet ordinem prædicabilium secundū sub & supra sub ratione speciei, generis, & differētis, quæ nō possunt esse sine operatione intellectus, distinguitur etiam vnum prædicamentum ab alio secundum figuram prædicationis vt patet ex 5. Metaph. ca. de vno. Vbi dicitur q. eadem genere sunt, quorum est eadem figura prædicationis. Et loquitur de genere prædicamentali, modus autem prædicandi supponit actum intelligendi, ergo ens extra animam nō distinguitur in decem prædicamenta secundum formales rationes eorum, quibus constituitur & distinguitur, sed diuiditur ens extra animam in decem prædicamenta, quoad res que præstant sufficiens fundamentum ex modis prædicandi, vt sit realis prædicatio, & non ficta. Et quia aliqua res secundum se accepta cum alia potest variare figuram prædicationis multis modis, ideo non oportet quod semper plurificentur res extra animam secundum plurificationem prædicationis seu modorum prædicandi, nec oportet quod semper illud quod importatur formali prædicatione, sit aliquid realiter distinctum ab aliis omnibus rebus diuisim vel coniunctim acceptis, sicut dictum est de qualitate & similitudine.

21 Ad secundum patet per idem quod relatio quæ est essentialiter & realiter respectus differt realiter à fundamento, relatio verò quæ est sola realis denominatio respectiua differt à fundamento, quia sumitur non solum ab ipso secundum se, sed cum hoc ab extremo, nec illud quod importatur per talem denominationem est nihil, vel ens rationis, sed vera res sumpta cum alia, sicut fortes dicitur similis Platonis, quia habet albedinem sicut Plato.

22 Ad tertium dicendum q. relatio quæ est respectus realis accidit fundamento, vt aliquid realiter diuersum ab eo, relatio autè quæ est denominatio respectiua accidit fundamento, quia sumitur non solum ab ipso, sed ab extremo, quod non requiritur ad esse fundamenti secundum se, & sic patet qualiter se habet fundamentum & relatio in creaturis.

23 Ad rationes principales respondendum est ad primam, quum dicitur q. quæcunq; differunt realiter in eodem supposito faciunt compositionem, dicendum q. verum est si vtrunq; sit absolutum. Si autem vnum sit absolutum, & aliud sit solus respectus vel denominatio respectiua sumpta ex pluribus talia non faciunt compositionem sicut declaratum fuit: & sic est in proposito de fundamento & relatione.

24 Ad secundum dicendum est q. realis respectus extrinsecus adueniens bene potest aduenire alicui sine eius mutatione, & tamen est alia res à suo fundamento sicut modus rei est alia res ab eo cuius est modus. Et qui dicitur q. noua res nō potest aduenire alicui sine eius mutatione, nisi per nouā actionem, verum est de re absoluta, de respectu autem maxime extrinsecus adueniente non est verum, vel de respectiua denominatione.

25 Ad argumentum alterius partis dicendum est quod fundamentum & respectus realis differunt primis differentiis entis modo quo dictum fuit prius, sed denominatio respectiua non differt à suo fundamento directè, per differentias entis. Sed quia est nomē sumptum non solum à fundamento suo, sed etiam à termino. Et ideo non differt à fundamento realiter, sed solum est nomen sumptum ex pluribus.

QUESTIO TERTIA. Vtrum relationes quæ dicuntur de Deo ex tempore sint reales.

DE INDE queritur vtrum relationes quæ dicuntur de Deo ex tempore sint reales. Et videtur q. sic, quia illud quod est secundū rationem tantum, non manet cessante intellectu formante rationem, sed cessante omni intellectu ratiocinante adhuc deus esset dominus & creator, & tamen hæc dicuntur de deo relatiue ex tempore, ergo &c.

2 Item relationes quæ habent reale fundamentum, & reale extremum sunt relationes reales, sed relationes quibus deus refertur ad creaturam ex tēpore sunt huiusmodi, habent enim reale extremum, scilicet creaturam, & reale fundamentum, diuinum enim fundatur super potestatem diuinam. Et creator super actionem, ergo &c.

3 Item q. relatio dei ad creaturam ex tempore non sit realis, hoc est vel ad vitandum mutationem, vel ad vitandum compositionem, non ad vitandum mutationem, quia secundum Philosophum 5. Physicor. relatio realis aduenit alicui de nouo sine eius mutatione, nec ad vitandum compositionem, quia nihil potest de nouo esse compositum nisi per mutationem factam circa ipsum. Tale enim habet se nunc aliter quàm prius, & hoc est mutatum esse. Cum ergo realis relatio adueniat sine mutatione vt dictum est, patet quod ipsa non facit cum eo cui aduenit compositionem, quare &c.

4 IN CONTRARIUM est, quia nihil est in deo realiter q. non sit æternum, sed tales relationes non sunt æternæ, sed ex tempore, ergo non sunt realiter in deo. Ad idem est quod dicit August. & magister in litera, quod tales relationes sunt tantum appellationes relatiuæ.

5 RESPONSI O. Hic sunt duo videnda. Primum est, vnde habeat relatio quod sit realis. Secundum est illud quod queritur principaliter scilicet vtrum relationes quæ dicuntur de deo ex tempore sint reales.

6 Quantum ad primum dicitur quidam q. quinq; requiruntur ad relationem realem. Primum est q. sit alicuius rei existentis extra animam, quia non entis nō potest esse realis relatio. Refertur enim realiter supponit vel saltem coexistit esse reale. Secundum est, q. refertur sit ratio fundamētalis quare refertur sicut in motu in quantum motiuum est aliquid scilicet potentia actiua in qua fundatur respectus eius ad mobile, & propter defectum istius conditionis intellectus in quantum huiusmodi non refertur ad intelligētē, quia intellectum in quantum intellectum denominatur ab actu intelligēdi, qui nihil scidūm rem ponit in intellectu, sed solum in intelligente, & hæc duo sumuntur ex parte subiecti. Tertium est q. terminus ad quē est relatio sit res, quia ad nihil non est relatio realis. Quartum est, q. sit diuersum realiter à suo correlatiuo, quia eiusdem ad se ipsum non est relatio realis. Cum enim ratio relationis sit esse ad aliud si non est aliud realiter, non erit relatio realis, & duo vltima sumuntur ex parte termini. Quintum est quod requiritur q. extrinsecus eiusdem ordinis, quod sic exponit, videlicet q. vel ambo sint extra genus, vt paternitas & filiatio in diuinis, vel q. vtrumq; sit in genere ita q. si vna relatio sit specics determinata & limitata in genere relationis, alia sit in eodem genere ex opposito sibi proportionaliter respondens. Et quia istud deficit in relatione dei ad creaturam, quia relatio creaturæ ad deum est limitata ad certum genus & ad certam speciem, relatio verò dei ad creaturam non sic, imò per vnum & idem re q. est illimitatum ad genus & ad speciem, refertur ad omnia ad quæ natum est referri, & secundum omnem modum quo natus est referri. Ideo deus non refertur realiter ad creaturam, licet creatura referatur realiter ad deum.

7 Hæc autem opinio deficit in multis. Primum in hoc q. ponit quinque requiri ad hoc q. relatio sit realis, quia hæc quinque aut requiruntur ad realitatem relationis, vt causæ, aut non, vel aliqua sic, aliqua non, nun potest dici quod omnia requirantur vt causæ, quia vel quodlibet eorum esset causa secundum se in alio & in alio genere causæ, quod esse non potest, pro eo quod hæc sunt quinque & tamen non sunt nisi quatuor genera causarum, vel omnes concurrunt ad vnum genus causæ, q. similiter non potest esse, quia non omnia illa quinque habent eandē habitudinem ad relationem vt de se patet, quod tamen oportet si concurrerent ad vni genus causæ, vel quedam eorum concurrerent ad aliud genus causæ, puta duo prima, quæ se tenent ex parte subiecti. Et alia concurrunt ad aliud genus causæ, puta tertiu & quartū, quæ se tenent ex parte termini, quod etiam esse nō potest, quia terminus relationis, quæ est opposita relatio non potest habere aliquā causalitatem, super aliam relationem sibi ex opposito respondētē, quia quilibet haberet eandem causalitatem super aliam conuersim cum quilibet sit terminus alterius, & esset circulatio quod est inconueniens in causis eiusdem rationis. Oportet ergo q. quedam eorum sint causæ, & quedam non. Et tunc illa quæ sunt causæ debuerunt assignari, alia verò non, aut quod nullum eorum sit causa, & tunc nō est in aliquo responsum ad questionem qua queritur à quo habet relatio q. sit realis. Specialiter autem quod illud quantum requiritur ad realitatem relationis, scilicet q. extrema sint eiusdem ordinis exponendo sicut exponunt, non videtur. Primum, quia ipsam dictum videtur sub ipsi repugnare. Dicunt enim q. creatura refertur realiter ad deum sed constat quod extrema istius relationis non sunt eiusdem ordinis, ergo esse eiusdem ordinis nihil facit ad realitatem relationis.

8 Si dicatur quod esse eiusdem ordinis non requiritur ad realitatem relationis, sed ad hoc quod hinc & inde sit mutuo realis relatio in vtroque extremorum. Non valet primò, quia nos solum querimus quid est causa realis relationis. & patet

k

quod esse eiusdem ordinis non facit ad hoc ut videmus in exemplo adducto de relatione creature ad deum. Secundo quia ad hoc quod realitas relationis sit mutua in utroque extremo solum requiritur quod causa realitatis relationis sit in utroque extremo, posita enim sufficienter causa ponitur effectus. Cum ergo identitas ordinis nihil faciat ad realitatem relationis (quia sine ea inuenitur realis relatio) videtur quod positus in utroque extremo ceteris que sufficiunt ad realitatem relationis absque identitate ordinis ut dictum est debeat in utroque realis relatio poni. Sed omnia que ponuntur requiri ad realitatem relationis sunt in relatione dei ad creaturam, sicut in relatione creature ad deum ut patet in illis quatuor que prius posita sunt, ergo non obstante diuersitate ordinis inter deum & creaturam ex utraque parte debet esse realis relatio, quia sicut identitas ordinis nihil facit ad realitatem relationis, sic nihil facit ad hoc ut sit mutua realitas. Tercio quia ratio que assignatur de diuersitate ordinis inter deum & creaturam non est sufficiens, dicitur enim quod quae ambae relationes non sunt limitatae ad genus & speciem, vel ambae illimitatae, sed vna est limitata illa scilicet, que est creaturae ad deum, alia vero illimitata scilicet illa que est dei ad creaturam, ideo illa que est limitata est relatio secundum rem, illa vero que est illimitata est relatio secundum rationem.

9. Illud enim non videtur conuenienter dictum, quia esse limitatum & illimitatum potest facere quod ea quibus haec conueniunt non dicantur vniuocae, sed non potest facere quod differant sicut res & ratio. Verbi gratia, sapientia illimitata quae est sapientia diuina, & sapientia limitata quae est sapientia creata non dicitur vniuocae, sed tamen non differunt sicut res & ratio, imo sicut sapientia creata est realis sapientia, sic imo verius sapientia diuina est realis sapientia. Similiter in proposito relatio dei illimitata, & relatio creature limitata non dicuntur vniuocae, sed propter hoc ut videtur, non differunt ut res & ratio, imo sicut relatio creata est realis relatio, sic & verius relatio diuina erit realis relatio, quia illimitata.

10. PROPTER hoc dicendum est aliter, quod relatio potest accipi dupliciter, ut patet ex praecedente quaestione, videlicet pro reali respectu existente in re naturali, & consequente ad suum fundamentum per se vel per accidens, vel pro reali denominatione sumpta ex pluribus. Accipiendo huiusmodi relationem videlicet pro respectu consequente ad suum fundamentum per se, vel per accidens, si loquamur de respectu consequente per se ad fundamentum realitatis talis respectus est totaliter & precise ad realitatem fundamenti seu ad causam fundamētī, vocatur autem hic fundamentum reale, quando relatum ex natura aliquid existens in ipso coexistit aliud: & haec ratio communis est deo & creaturis. Sed in hoc est differentia, quia in creaturis in quibus sunt fundamenta distincta relationum oppositarum, talis coexistentia est propter dependentiam fundamenti ad fundamentum, sicut esse in alio in creaturis, in quibus iste modus essendi est realis, requirit fundamentum dependens ad aliud ut in quo, sed in diuinis in quibus est vnum fundamentum relationum oppositarum, talis coexistentia non est propter dependentiam, sed propter secunditatem fundamenti, realitas autem accidentaliter est ex realitate extremorum cum reali concursu eorum.

11. Ex hoc ad propositum dicendum est quod accipiendo relationem primo modo deus non refertur ad creaturam realiter, sed accipiendo secundo modo, scilicet pro reali denominatione sumpta ex pluribus deus refertur realiter ad creaturam ex tempore, ut qui dicitur dominus vel creator, aut creans. Primum patet, quia realis respectus consequens fundamentum per se simul est cum fundamento suo, sicut esse in alio simul est duratione cum natura accidentis, sed illud quod est simul cum natura diuina est ab eterno & non ex tempore, ergo nihil dictum de deo ex tempore potest esse realis respectus per se consequens ad naturam diuinam.

12. Item patet de respectu accidentaliter adueniente quia talis respectus dicit nouum modum essendi, sicut patet de eo quod est tangi vel tangere & de consimilibus, sed deo nullus modus essendi potest aduenire, ergo nec talis accidentaliter respectus. Vtrunque istorum potest probari communi ratione sic, quicquid est in deo realiter necesse est esse, sed illud quod conuenit deo ex tempore, non est necesse esse, quia iam non esset ex tempore, ergo nihil tale est in deo realiter. Secundo patet quia qui creatura sit a deo sicut a causa producente, & conferente, & regente, deus potest denominari non solum secundum ea que competunt ei absolute, sed etiam secundum ea que competunt ei in habitudine ad creaturam, quia creatura est ex tempore, ideo talis denominatio competit deo ex tempore, ut cum dicitur creator vel creans quum de nihilo alia producit, vel quum dicitur dominus, quia praestat creaturam, & illa subest, & istae denominationes respectuque sunt quaedam reales appellationes sumptae ex pluribus rebus, sed non sunt reales respectus existentes in deo, & pra-

dictae denominationes respectuque magis videntur pertinere ad praedicamentum actionis quam relationis.

13. AD PRIMVM argumentum dicendum quod circumscripto omni actu rationis deus est creator, & dominus nec ista nomina dicitur relationem rationis, sed denominationem actionis extrinsecus aduenientem quae est realis, sicut & illud extrinsecus adueniens vnde oritur.

14. Ad secundum dicendum quod denominatio respectuque dei ad creaturam est realis, quia habet reale fundamentum & reale extremum, sed in deo nullus est realis respectus per comparationem ad creaturam.

15. Ad tertium dicendum quod nos non negamus quin deo conueniat realis denominatio respectuque sumpta ex pluribus, talis enim potest aduenire alicui sine eius mutatione & compositione, sicut patet de similitudine & aequalitate: & de his est verum dictum Aristotelis quinto physico, sed realis respectus per se consequens fundamentum suum non potest de nouo alicui aduenire sine eius mutatione, nec respectus accidentalis aduenit de nouo alicui, quin ponat in eo nouum modum essendi, & propter hoc nullus praedictorum respectuum potest deo conuenire ex tempore.

DISTINCTIO XXXI.

Sententia in generali & speciali.

RAETEREA considerari oportet. Superius determinatum magister de proprietate personarum nunc determinat de appropriatione. Et dicitur in duas partes. Primum enim determinat de appropriatione personarum. Secundo inquit quomodo secundum appropriationem personarum aduenient comparantur. Secunda pars incipit in principio trigemesimo secundo distinctionis. Hic oritur quaestio. Prima diuiditur in tres. Primum determinat quorundam nominum significationes, quae personis diuinis appropriateantur. Secundo assignat appropriata secundum Hilarium. Tertio secundum Augustinum. Secunda ibi, hic non est praetermittendum. Tertia ibi, illud autem sciri oportet. prima pars diuiditur in tres. Primum inquit de significatione huius nominis aequalitas. Secundo de simili & similitudine. Tertio ex dictis approbat quorundam sententiam. Secunda ibi, haec etiam dicimus de simili. Tertia ibi, vnde quibusdam. Secunda pars principalis in qua ponit appropriationem Hilarij diuiditur in duas. Primum enim ponit appropriationem Hilarij cum expositione Augustini. Secundo respondet ad praemissa. Tertia pars principalis in qua ponit appropriationem Augustini diuiditur in duas. Primum enim proponit eam. Secundo ponit appropriationis rationem. Secunda ibi, sed plurimos mouet. Haec est sententia in generali. In speciali sic procedit & inquit primo. Vtrum hoc nomen aequale substantiam an relationem dicat in diuinis. Secundo inquit vtrum aequalitas secundum essentiam, an relationem attendatur. Tertio inquit quae sit ipsa aequalitas. Ad primum respondet quod aequale relatiue dicitur, nihil enim fibi ipsi est aequale. Ad secundum respondet quod aequalitas est quaedam relatio secundum nomen solum. Reales enim qualitas in diuinis est identitas vnitatis. Postea dicit quod idem est de simili, quia relatiue dicitur secundum nomen, similitudo autem secundum essentiam vnitatem attenditur. Postea autem approbat ex his opinionem quorundam dicentium quod simile & aequale, non positum, sed negatiue dicuntur in diuinis, aequalitas enim excludit magnitudinem differentem. Similitudo vero diuersitatem. Postea ponit appropriationem Hilarij, dicens quod Hilarius aeternitatem appropriat patri, speciem filio, vsum spiritui sancto, quam Augustinus exponens dicit aeternitatem appropriat patri, quia aeternitas prius principij, & ideo conuenit patri, quia innascibilis est. Filium vero vocat imaginem cui attribuit speciem & pulchritudinem propter perfectam & proportionatam patris representationem cum summa aequalitate & similitudine, spiritum sanctum vocat munus, quia donum est patris & filij, cui attribuit vsum, ab ipso enim ad nostram vtilitatem omnia nobis infunduntur. Postea respondet ad quoddam dubium posse enim aliquis credere quod Hilarius in verbis praedictis proprietates personales expressit. Vnde determinat quod non, videtur tamen quod nomine aeternitatis dedisset intellectum innascibilitatis. Subdit etiam quod secundum Hilarium licet pater sit aequalis filio, & e conuerso, tamen dicit quod filius aequatur patri, & per originem tendit in patris aequalitatem, & non e conuerso. Postea ponit applicationes Augustini quod patri vnitatem appropriatur filio, aequalitas spiritui sancto, vtriusque concordia. Postea declarat, & primo quo modo vnitatem appropriatur patri, licet enim omnes personae propter naturae vnitatem, & con-

formitatem voluntatis possint dici vnum, quia tamen non habet principium a quo sit, appropriatur patri qui est sine principio, vbi etiam subdit quod pater & filius & spiritus sanctus, dicuntur esse vnum principium. vnde & vnus dominus, aequalitas vero appropriatur filio in quo primo inuenitur aequalitas in diuinis, spiritus sanctus autem appropriatur concordia, quia ipse procedit in diuinis, ut amor & dilectio. Haec est sententia &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum aequalitas in diuinis sit relatio realis.

Thom. 1. 2. q. 2. artic. 2. ad quintum.

TRIA distinctionem istam quaeritur de duobus. Primum est de aequalitate diuinarum personarum. Secundum est de appropriatione quae fit in diuinis. Quantum ad primum sic proceditur. Et videtur quod aequalitas in diuinis relatio sit realis, quia illa relationes quae sic se habent quod earum est idem fundamentum & eadem extrema si vna est realis & alia, sed relationes originis habent idem fundamentum & eadem extrema cum relatione aequalitatis (vtrouque enim est essentia diuina fundamentum, & persona diuina sunt extrema) ergo cum relationes originis sint reales, videtur quod relatio aequalitatis sit realis.

2. Item sicut perfectio diuinae essentiae requirit quod ipsa a patre communicetur filio, ita requirit quod sit eadem in patre & filio, sed propter primum patet realiter refertur ad filium relatione originis, quia scilicet habet essentiam a patre, ergo propter secundum patet debet realiter referri ad filium relatione aequalitatis, quia filius habet eandem essentiam cum patre.

3. IN CONTRARIVM arguitur, quia si aequalitas in diuinis esset realis relatio, tunc in diuinis essent plures relationes reales quam quatuor, hoc autem est inconueniens, ergo &c.

4. RESPONSTIO. Hic est triplex modus dicendi conuersus in conclusione haec quod aequalitas in diuinis est solum relatio rationis, sed differens in modo probandi. Primum modus talis est, relationum quaedam sunt similia nominum, sicut illae quae fundantur super vnum idem simile & aequale. Quaedam dissimilia & haec sunt in triplici differentia, quia quaedam fundantur super numerum, ut duplum subduplum, quaedam super actionem & passionem, ut pater & filius, quaedam autem referuntur ut mensura & mensuratum, & haec relationes dissimilium nominum proportionabiliter se habent ad illas quae sunt similia nominum & e conuerso, ita quod sicut sunt duo modi reales relationum dissimilium nominum, scilicet illarum quae fundantur super numerum, & illarum quae fundantur super actionem & passionem: tertius autem modus relationum est secundum rationem: scilicet mensura & mensurabile, sic in relationibus similia nominum duo modi sunt reales in creaturis duntaxat, scilicet aequalitas & similitudo. Tertius autem est secundum rationem, scilicet identitas. Tunc dicunt isti vterius quod sicut qualitas & quantitas in diuinis transeunt in substantiam, sic relationes fundatae super quantitates, ut aequalitas, & super qualitates, ut similitudo transeunt in relationem fundatam in super substantiam quae est identitas, cum ergo identitas semper sit relatio secundum rationem, oportet quod aequalitas & similitudo, ut in diuinis (quia sic transeunt in identitatem) sint relationes rationis tantum.

5. Licet haec conclusio sit vera, tamen ratio probans eam multipliciter deficit. Primum, quia quod relationes dissimilium nominum proportionantur relationibus similia nominum non est de se notum, nec ipsi probant, sed absque aliqua probatione assumunt. Secundo, quia dato quod proportionentur, ita ut relatio identitatis respondeat relationi mensurae & mensurabilis, tunc deberent dicere quod sicut relatio mensurae & mensurabilis est relatio ex vna parte realis, & ex alia secundum rationem tantum, sic identitas ex vna parte erit relatio realis, & ex alia relatio rationis tantum, quod est absurdum. Tertio, quia applicatio ad propositum non est conueniens, scilicet quod si quantitas & qualitas in diuinis transeunt in substantiam, quod aequalitas & similitudo transeunt in identitatem quae sit relatio rationis. Possimus enim in diuinis accipere dupliciter identitatem. Vno modo prout vnaquaeque persona dicitur vnitatem sibi ipsi, & haec identitas proculdubio est relatio rationis, quia est ad aliud secundum rationem tantum, & in hanc non transeunt similitudo & aequalitas. Alio modo possimus accipere identitatem, prout vna persona dicitur eadem alteri in essentia, & in hanc transeunt similitudo & aequalitas. Sed quod hic sit relatio rationis non minus est dubium quam de similitudine & aequalitate etiam in creaturis. Si autem aliquando duo participantia vnum in specie quantitatis & qualitatis referuntur ad se in-

uicem realiter: multo fortius ea quae participant vnum in specie substantiae secundum illud vnum debent referri ad se inuicem realiter. eodem modo in diuinis, vbi plura supposita participant vnum secundum numerum, siue illud vnum accipitur sub ratione substantiae: siue quantitatis, vel qualitatis, aequale dubium est, ex quo supposita relata sint realiter distincta: & fundamentum realiter vnum quod referantur secundum rationem tantum fundamento accepto in ratione substantiae: sicut eo accepto in ratione quantitatis & qualitatis.

6. Secundus modus probandi eandem conclusionem talis est. De ratione relationis est, quod per eam aliquid dicitur ad se habere, sed secundum aequalitatem diuina persona non se habet ad aliud secundum rem, quia persona dicitur aequalis personae secundum essentiam acceptam sub ratione quantitatis: vna autem persona est eadem alteri quoad essentiam, quare aequalitas inter diuinas personas non est relatio realis.

7. Sed contra hoc arguitur, qualiter de ratione relationis sit esse ad aliud, quantum ad extrema relata, non tamen quoad fundamentum relationis. Alioquin in diuinis non esset aliqua relatio realis, quia omnes relationes diuinae fundantur super essentiam quae est vna numero indistincta in omnibus personis. Igitur vnitatem essentiae diuinae, & diuinarum personarum in essentia accepta sub ratione quantitatis non impedit quin aequalitas sit realis relatio, quod autem essentia quae est vna numero sit fundamentum omnium relationum diuinarum etiam originis patet, quia in diuinis non sunt nisi duo praedicamenta, substantia, & relatio, sed relatio non potest fundari super relationem alioquin esset processus in infinitum: ergo fundatur super essentiam, vel substantiam quae est idem.

8. Et idcirco aliqui suppleunt modum istum dicentes quod licet non sit necessarium ad realitatem relationum, quod extrema habeant distinctum fundamentum, tamen necessarium est, quod extrema, ut extrema sint realiter distincta, nunc est ita quod personae diuinae licet sint realiter distinctae: ut sint extrema relationum originis, non tamen ut sint extrema relationis aequalitatis, & similitudinis propter quod relationes originis aequalitatis, & similitudinis propter quod relationes originis sunt reales, non autem relationes aequalitatis, vel similitudinis. Minor probatur, quia pater & filius de se dicitur extrema relationum originis: & de se distinctionem habent, sed pater & filius ut sic non sunt extrema relationum aequalitatis aut similitudinis, sed ut quantitas vel qualitas, aequalitas enim est duorum quantum, & similitudo duorum qualium: pater autem & filius non distinguuntur ut quanti, & aequales, sed sunt penitus vnum res, quare &c.

9. Tertius modus est, qui videtur verior, & magis consonat praedictis, quod relationes aequalitatis & similitudinis non sunt reales in diuinis, sed tantum relationes originis, quia ut dictum fuit supra, relatio realis, vel est realis respectus accidentaliter adueniens, vel est denominatio sumpta ex pluribus. Similitudo autem & aequalitas nullo istorum modorum possunt esse reales relationes in diuinis, quod patet primo accipiendo relationem pro respectu consequente per se ad suum fundamentum, quia talis respectus est realis ex hoc quod extrema realia ex natura sui fundamenti habent inter se necessariam existentiam, nunc est ita quod persona diuinae non habent inter se necessariam existentiam ratione essentiae, ut est fundamentum aequalitatis & similitudinis: habent autem ut ipsa est fundamentum relationum originis, ergo sole relationes originis sunt reales, non autem relationes aequalitatis aut similitudinis. Maior probata fuit prius, minor declaratur, quia essentia diuina, aut est vna habens rationem quantitatis & qualitatis, & sic est fundamentum relationum aequalitatis & similitudinis, aut est essentia secundum rem, & sic est fundamentum relationum originis. Ex secunditate enim diuinae essentiae est quod in ipsa vna numero existente sint plures personae, quarum personarum vna sit ab alia & tertia ab utraque. Cum igitur essentia diuina, ut est vna non requirat quod sit in pluribus: sed hoc requirit solum in quantum est secundum rem: & sub hac ratione solum est fundamentum relationum originis, patet quod illae sole sunt reales in diuinis. Respektum autem realis accidentaliter adueniens non conuenit deo etiam per comparationem ad creaturam, ut prius probatum fuit, & multo minus per comparationem ad intrinsecam, propter quod aequalitas quae est inter personas diuinas non potest esse realis respectus accidentaliter adueniens. Denominatio etiam respectuque quae est regis relatio sumitur ex pluribus rebus realiter inter se differentibus, ut supra dictum fuit, aequalitas autem diuinarum personarum non est denominatio sumpta ex pluribus rebus, sed est denominatio sumpta ex vnicere, quae nullo modo est realiter pluralis, sed solum secundum rationem, & ideo non est realis relatio in diuinis sicut in creaturis.

10. AD PRIMVM argumentum dicendum, quod illae relationes quae habent eadem extrema, & idem fundamentum sub eadem reali ratione exigentiae extremorum omnes sunt

reales equaliter, nunc est ita, quod in essentia diuina ut est fundamentum relationum originis est sufficiens ratio exigentiae extremorum, haec enim est fecunditas naturae, ut dictum est. sed in ipsa ut est fundamentum aequalitatis & similitudinis non est talis ratio exigentiae, vnde enim essentia non requirit quod ipsa sit in pluribus suppositis, quare &c.

QVAESTIO SECUNDA.

Utrum aequalitas dicitur positioe an priuatiue in diuinis.

Secundo quaeritur utrum aequalitas dicatur positioe an priuatiue in diuinis. Et videtur quod priuatiue, quia quaecumque opponitur priuatiue alterum dicitur positioe, alterum vero priuatiue, sed secundum philosophum decimo metaphysicae aequale opponitur magno & paruo priuatiue, sed magnum & paruum dicuntur positioe, ergo aequale dicitur priuatiue.

IN CONTRARIUM arguitur, quia aequale & inaequale opponitur priuatiue, sed inaequale dicitur priuatiue, ergo aequale dicitur positioe. RESPONSO. In equalitate & similitudine tria sunt consideranda, fundamentum relationis quod est quantitas, vel qualitas, extrema relationis quae dicuntur aequalia, aut similia, & ipsa habitudo relatiua aequalitatis, aut similitudinis. Nomen autem aequalitatis aut similitudinis non significat primum (scilicet fundamentum) sic enim significaret similitudo albedinem quae est eius fundamentum inter duos albos, quod nullus diceret. Mutaretur enim eius significatum quum mutetur frequenter similitudinis fundamentum. Sunt enim aliqui similes in nigredine sicut alij sunt similes in albedine. Nec significat extrema relata, ut de se patet, ergo nomen aequalitatis directe significat tertium, scilicet ipsam habitudinem relatiuam. Alia tamen duo dat intelligere non sicut significata, sed sicut habentia habitudinem ad principale significatum.

HOC SVPPOSITIO dicendum, quod aequalitas quantum ad suum formale significatum dicitur positioe. Quod patet, sic omne quod est directe in predicamento secundum rem, vel rationem, & non per aliam reductionem est posituum & non priuatiuum. (Priuationes enim & negationes sunt in predicamento solum reductiue ratione habituum vel affirmationum) sed aequalitas est directe in predicamento relationis saltem secundum rationem quum sit relatio (licet rationis in diuinis) ergo aequalitas formaliter dicitur aliquid posituum, maior patet, quia esse relationem vel aliquid aliud pertinens ad praedicamentum secundum rem vel secundum rationem non facit differentiam secundum posituum & priuatiuum. Et ideo sicut illud quod dicitur relationem realem directe, vel rem alterius praedicamenti est formaliter aliquid posituum, sic illud quod dicitur directe relationem rationis vel relationem alterius praedicamenti est formaliter posituum, & idem est dicendum de extremo relationis sumpto coeue sub nomine relationis (ut aequale) quia idem importatur formaliter per concretum & abstractum. Quantum autem ad fundamentum aequalitatis dicendum est, quod possumus ipsum considerare, vel quantum ad illud quod est, & sic est aliquid posituum, & positioe dictum, quia hoc est quantitas vel aliquid acceptum sub nomine quantitatis, vel possumus ipsum considerare sub forma ratione fundamenti, & sic dicitur communiter quod formaliter ratio fundamenti aequalitatis sit ratio vnius, super vnum enim in quantitate fundatur aequalitas, ratio autem vnius est ratio priuatiua, patet quia aequalitas & aequale dicitur priuatiue, sed hoc non est formaliter, ut dictum est. Verumtamen in hoc sensu loquitur philosophus decimo metaphysicae, quando dicit quod aequale opponitur magno & paruo priuatiue. Sic etiam dicitur cum dicitur quod aequale est quid posituum iuxta alterum, nec excedit, nec exceditur.

PER HOC patet responsio ad argumentum in oppositum. ALIUD autem argumentum probat quod aequalitas quantum ad illud quod dicitur formaliter dicitur positioe quod concedendum est.

QVAESTIO TERTIA.

Utrum essentialia attributa debeant appropriari diuinis personis.

Thom. 1. q. 37. art. 7. & 8.



Ad secundum principale sic proceditur. Et videtur quod essentialia attributa non debeant appropriari diuinis personis, quia aequae communia sunt in diuinis attributa essentialia sicut essentialia, sed essentia nulli appropriatur, ergo nec essentialia.

Item prius est proprium, quam appropriatum, quia appropriatum dicitur per similitudinem ad proprium, sed propria personarum non sunt priora essentialibus attributis, imo sunt secundum rationem posteriora, ergo essentialia attributa non possunt appropriari personis.

IN CONTRARIUM est quod dicit August. & Hilarius in littera.

RESPONSO. Dicendum est primo quod appropriatio in diuinis est possibilis. Secundo quod est utilis. Tertio redetur ratio de appropriationibus diuersis.

Quod sit possibilis patet, non enim appropriatur nisi commune. Est enim appropriatum de communi, tractum ad proprium. Item ad omne commune appropriatur cuiuslibet, sed illud quod habet aliquam conuenientiam cum proprio propter quod de communi trahitur ad proprium, licet autem omnia attributa essentialia sunt communia omnibus personis, tamen quadam habent maiorem conuenientiam cum proprio personae quam alterius propter quod illi personae potest conuenienter appropriari, & secundum hoc potentia quae nominat principium appropriatur patri qui est primum principium. Sapientia vero quae ad intellectum pertinet appropriatur filio qui procedit per modum intellectus, bonitas autem appropriatur spiritui sancto, qui procedit per modum voluntatis, cuius obiectum est bonum, appropriatio ergo est possibilis & rationalis.

Est etiam utilis, quia per appropriata aequaliter manducimur in cognitionem personarum hoc modo. Inuenitur enim distinctio in attributis, & in personis, sed differenter, quia distinctio personarum est realis, distinctio vero attributorum est secundum rationem, & est nobis magis nota, & quamuis per attributa sola ratione distincta non possumus sufficienter arguere distinctionem personarum, tamen inspicimus in appropriatis aliquam similitudinem propriis, & sic per appropriata aequaliter manducimur in notitiam personarum.

QVAESTIO TERTIA ad tertium notandum est quod alia est appropriatio secundum Hil. alia secundum Aug. Hilarius enim appropriat aternitate patri, speciem filio, vltim spiritui sancto. Ratio autem huius appropriationis est haec, aeternitas enim quia est mensura ex sua ratione caris principio appropriatur patri qui est principium non de principio. Species autem appropriatur filio quia species quandoque sumitur pro imagine, huius autem est imago patris ut prius dictum fuit. Vnus vero appropriatur spiritui sancto, quia uti largi accipiendo est assumere aliquid in facultate voluntatis. Spiritus autem sanctus procedit per modum voluntatis, ideo &c.

Beatus autem August. appropriat vnitatem patri, quia vnitatem principium numeri, patet autem est principium diuinarum originum. Ac aequalitatem autem appropriat filio, quia aequalitas importat vnitatem respectu alterius. Est enim aequale quod habet vnam quantitatem cum alio, & ideo appropriatur filio qui est secunda persona in trinitate. Connexio autem importat vnitatem duorum per tertium & ideo appropriatur spiritui sancto, qui procedit a patre & filio ut sunt vnum.

Secundum hunc modum potest sumi illa appropriatio Ro. II. (Si tamen Apostolus intendit facere ibi aliquam appropriationem) quoniam ex ipso & per ipsum & in ipso sunt omnia. Haec enim praepositio ex importat quandoque habitudinem causae materialis, & sic non habet locum in diuinis, quandoque habitudinem causae efficientis quae quidem conuenit deo in ratione suae potentiae actus, vnde appropriatur patri sicut & potentia, Haec autem praepositio per designat habitudinem formae per quam agens agit sicut dicimus quod artifex agit per artem. Vnde sicut ars & sapientia appropriatur filio ita & hoc quod est per ipsum. Haec vero praepositio in denotat continentiam. Continet autem deus res in quantum sua bonitate eas continet & gubernat. Et ideo esse in quo appropriatur spiritui sancto, sicut & bonitas. AD PRIMUM argumentum in oppositum dicendum est quod non simile est de essentia & de attributis essentialibus, quia essentia ut essentia est non habet maiorem conuenientiam cum proprio vnius personae, quam cum proprio alterius, & ideo non potest appropriari vni personae magis quam alij. Sed diuersa attributa habent maiorem conuenientiam cum proprio vnius

vnius personae quam cum proprio alterius, ut visum fuit prius propter quod appropriatur magis vni quam alteri. Ad secundum dicendum quod in diuinis nihil est prius aut posterius secundum rem, sed secundum rationem, & hoc modo quaedam essentialia sunt priora propriis personarum, sed non dicuntur appropriata nisi ratione priorum, & sic sunt posteriora propriis personarum secundum rationem talis nominis, nec est inconueniens quod aliquid sit prius & posterius altero secundum rationem quantum ad diuersas consideraciones.

Sententia huius distinctionis xxxi. in generali & speciali.



In oritur quaestio. Superius determinauit magister de propriis & appropriatis personarum. Hic vero inquirat qualiter personae diuinae comparantur adinuicem secundum appropriata & propria. Et diuiditur in tres. Primo offendit qualiter comparantur secundum proprium & appropriatum spiritui sancto. Secundo qualiter secundum appropriatum filij. Tertio quomodo comparantur secundum vtrumque simul, scilicet de vno per comparationem ad alterum. Secunda ibi, diligenter inuestigari oportet. Tertia ibi, praeterea diligenter notandum. Prima istarum diuiditur in duas. Primo mouet dubitationem. Secundo soluit. Secunda ibi, huic quaestioni. Secunda pars principalis diuiditur in tres secundum tres quaestiones quas mouet & soluit. Secunda ibi, post hoc solet queri. Tertia ibi, post hoc a quibusdam. Tertia vero principalis diuiditur in duas. Primo mouet dubitationem. Secundo se a solutione excusat. Secunda ibi, difficile mihi fateor. Haec est diuisio & sententia lectionis in generali.

In speciali vero sic procedit magister, & quaerit primo vtrum pater & filius dicantur diligere se spiritum sancto. Et videtur quod non, quia diligere & esse in diuinis idem sunt. Si ergo pater diligit se spiritum sancto, tunc videtur esse spiritum sanctum, & respondet secundum August. quod diligant se spiritum sancto. Postea quaerit vtrum pater sit sapiens sapientia genita. Et respondet quod non, quia sicut non est per filium, sic non est sapiens per ipsum, cum esse & sapere sint in patre idem. Postea quaerit vtrum filius sit sapiens sapientia genita. Et respondet per distinctionem quod sapientia potest considerari in habitudine principij efficientis, & sic est sensus quod sit ex sapientia genita, & hoc falsum est, imo est sapiens a sapientia ingenta, quae est pater, vel potest considerari in habitu dicitur causa formalis, & sic est sensus quod sit sapiens per sapientiam genitam formalem, & hoc est verum. Postea quaerit vtrum sit vna sapientia patris & filij. Et videtur quod non, quia alia est sapientia ingenta, alia genita, quarum tamen vna dicitur patris, alia filij. Et respondet quod vna est sapientia essentialis, sed notiones differunt, sicut dilectio non differt ab essentia realiter, sed per relationem. Postea quaerit cum pater nullo modo sit sapiens per filium quomodo pater diligit per spiritum sanctum. Vltimo excusat se a solutione huius quaestioni, & dicit hanc quaestionem difficilem esse ad soluendum, tamen sane intelligendum quod licet pater diligit se spiritum sanctum, tamen sane dilectionem essentiali diligit se pater & filius. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Utrum pater & filius diligant se spiritum sancto.

Thom. 1. q. 37. art. 2.



In circa distinctionem istam quaeritur primo, vtrum pater & filius diligant se spiritum sancto. Et videtur quod no, quia aut diligere sumitur essentialiter, aut notionaliter, sed non potest esse vera, si diligere sumatur essentialiter, quia eadem ratione haec esset vera pater intelligit filio quae tamen negatur ab August. nec prout sumitur notionaliter, quia eadem ratione haec esset vera pater generare se filio, vel pater & filius spirant se spiritum sancto, quod non dicimus, quare nullo modo haec potest esse vera, pater & filius diligant se spiritum sancto.

IN CONTRARIUM est quod dicit August. 6. de Trinitate, quod spiritus sanctus est quo genitus & generante diligitur, genitorumque suum diligit.

Et arguitur per rationem, quia in creaturis nullus diligit se vel alium, nisi amore a se procedente, ergo similiter in diuinis, sed in diuinis spiritus sanctus est amor procedens, quare, &c.

RESPONSO. Ad euidentiam istarum propositionum pater diligit se, & filium & spiritum sanctum, & nos spiritum sancto, & similiter quilibet persona diligit se & alias personas & nos spiritum sancto, quia in omnibus est eadem difficultas. Aduertendum quod haec quaestiones non sunt de re, sed de modo loquendi. Circa quem sunt tres opiniones:

Prima est quod omnes tales propositiones sunt falsae & retractatae ab August. in suo simili, quando scilicet retractauit istam patet est sapiens filio, vel sapientia genita. Sic enim se habet sapere patris ad filium, sicut diligere patris ad spiritum sanctum.

Sed istud non placet alijs, quia August. ea quae retractauit expressit specialiter, & ipse non retractauit dicta aliorum, sed sua. vnde cum alij communiter videntur talibus locutionibus praesumptuosum videtur simpliciter negare eas.

Alij sunt qui dicunt omnes tales propositiones esse veras & proprias simpliciter. Ad cuius euidentiam considerandum est quod secundum istos diligere potest sumi essentialiter vel notionaliter. Si sumatur essentialiter, tunc omnes tales propositiones sunt falsae, quia diligere sic acceptum, est idem quod esse, & ideo sicut haec est falsa pater est spiritum sanctum, sic ista pater diligit spiritum sancto. Si vero diligere sumatur notionaliter, sic sunt verae, ut dictum est, & iste ablatius spiritu sancto constituitur in ratione effectus formalis sumendo large effectum pro omni productio, & formam pro omni eo quod denominat aliquid. Sunt enim aliqui effectus qui denominant sui agens, & ob hoc dicitur formalis. Quandoquocumque enim verbum importat de suo nomine actum, & citi actu dat intelligere productum, tunc productum denominat ipsum agens, sicut flores non solum nominat actum, sed etiam includit productum, scilicet florem, & ideo potest dici quod arbor floret floribus, quibus flores non sunt forma arboris, sed quidam affectus ab arbore procedentes, sed quado in nomine actus non includitur effectus, tunc effectus non denominat agens, sicut non bene dicitur arbor producit flores floribus. Cui igitur diligere sumptum notionaliter non sit aliud quam spirare amorem, & dicere non sit aliud quam producere verbum, sic floret esse, producere flores. Ideo sicut verum & proprie dicitur arbor floret floribus, sic verum & proprie potest dici quod pater dicit se & alia verbo, & quod pater diligit se, & alia spiritum sanctum.

Iste autem modus non placet alijs propter multa. Primum est, quia diligere non potest plus sumi notionaliter quam intelligere, sicut enim intelligere nominat operationem intellectus, ita diligere nominat operationem voluntatis, sed intelligere nunquam sumitur notionaliter, ergo nec diligere. Secundo, quia sicut probatum fuit supra, dist. 6. actus notionalis quibus personae producuntur sunt actus naturae diuinae, ut est fecunditas, quam fecunditatem non habet ex hoc quod est intelligens & volens, sed praecedat vtrumque, ita quod est intelligere & velle nec sunt actus quibus personae producuntur, nec supponuntur ab actibus productis, propter quod nullus actus intellectus aut voluntatis potest esse notionalis, sed sunt secundum modum intelligendi posteriores actibus notionalibus & eliciuntur a personis iam constitutis per actus notionalis, qui sunt mere naturales. Tertio, quia dato quod esset aliquid diligere notionalis, adhuc nullo modo possent verificari tales propositiones, quia nullus actus notionalis reflectitur supra personam a qua est, nec potest cadere super personam, vel super quamcumque rem aliam quae per ipsum non constituitur. Cuius ratio est, quia actus notionalis est actus productionis, & ideo non tendit nisi in productum, & quia idem non producit se ipsum, ideo actus notionalis non potest reflecti super personam a qua est, nec cadere super aliquid quod per ipsum non producit, sed cum dico quod pater diligit se, vel filium, vel nos spiritum sancto ibi denotatur actus cadere reflexiue super patrem a quo est, vel cadere directe super filium, vel super nos quorum neutrum per actum dilectionis notionalis constituitur, ergo nullo modo tales propositiones possunt esse verae, si diligere sumatur notionaliter.

Sed ad hoc respondent quidam, quod sunt quidam actus notionalis qui sunt reflexiui, sed non omnes. Sunt enim, ut isti dicunt in diuinis quaedam reflexiuae operationes, & non notionalis, ut intelligere & velle, & istae dicuntur transitum in aliquid, sed non transitum realem, sed rationis tantum. Quaedam autem sunt notionalis, sed non reflexiuae, sicut generare & spirare, & tales dicitur transitum realem & transitum rationis simul, sicut dicere & diligere notionalis, dicere enim non solum respicit id quod actu dicendi producitur, sed etiam illud quod productio verbo repraesentatur. Vnde dicere importat producendo verbum aliquid verbo repraesentare vel manifestare. Et similiter diligere notionalis importat, producendo amoris personalem in aliquid, quasi in amatum tendere, quorum alterum, scilicet producere dicit transitum secundum rem, sed aliud scilicet, tendere in aliquid, tanquam in repraesentatum vel in amatum dicit transitum secundum rationem, & tales actus quum includatur vtrumque transitum rei & rationis, ratione transitus realis sunt notionalis, sed ratione transitus secundum rationem sunt reflexiui propter quod bene dicitur quod pater dicit se verbo, & diligit se spiritum sancto.

10 Istud autem non videtur bene dictum. Primum quia non est secundum se verum. Secundum quia ratio non est soluta. Tercio quia contradicit alij dicto florib. Quod non sit verum secundum se patet, quia nulli pure notionale includit illud quod est commune omni personae, sed habere respectum rationis ad aliquid tanquam representatum vel manifestatum vel amatum est commune omni personae sicut manifestare, vel amare, ergo non includitur in dicere, vel in diligere sumptis pure notionaliter.

* alia
aliquid.

11 Item ratio est insoluta, quia impossibile est actum notionalem non includere realem productionem, etiam si cum productione includat aliquem respectum rationis, ergo actus notionalis in nihil potest tendere nisi in productum, licet ad * illud possit habere aliquem respectum, quia ille alius respectus cui sit extra rationem actus notionalis notionaliter tenet tederet in illud. Adhuc si dicere & diligere sumpta notionaliter important transitum rei respectu personae, & transitu rationis respectu alicuius alterius, tunc dicere & diligere sic sumpta non poterunt competere nisi illi personae quae transit in aliam rem, & in aliquid ratione, & sic solus pater diceret se & alia verbo, quia solus producit verbum, & solus per verbum a se productum habet rationem manifestantis, vel representantis se & alia ita quod hae duo copulativae sumpta nulli nisi patri conveniunt, & similiter solus pater & filius diligeret se vel alia spi. fan. quia solus pater cum filio producit spi. fan. & per spi. fan. a se productum habet respectum ad se vel ad alia sub ratione amantis, ita quod hae duo copulativae sumpta nulli alij possunt convenire, hoc autem non dicitur imò ista conceditur, filius & spir. sanct. dicunt se vel alia verbo, & ista spir. sanctus diligit se & alia spiritu fan. ergo dicere & diligere non sumuntur notionaliter.

quasi. 2.

12 Item istud dictum contradicit cuidam alij dicto eorum. Dicunt enim alibi ut recitatum fuit supra dist. 27, quod dicere sumitur dupliciter, uno modo pro eo quod est producere verbum, & sic est actus notionalis, nec convenit nisi patri & illi non respectu sui vel creaturae sed tantum respectu filij, & sic pater dicit verbum & non verbo. Alio modo sumitur dicere pro eo quod est manifestare, & sic est actus essentialis & convenit cuilibet personae respectu sui & aliorum, quilibet enim persona manifestat se & alia, ergo secundum hoc dicere notionalis non importat nisi producere verbum & non representare vel manifestare aliquid, quia illud est simpliciter essentialis, nunc autem ponitur quod dicere notionalis importat representare vel manifestare aliquid ratione cuius est actus reflexivus, ergo est hic contradictio. Pater ergo quod nullus actus notionalis est reflexivus.

13 Quod ergo dicitur quod quando in actu intelligitur productum, tunc productum denominat agens, ut arbor floret floribus, similiter videtur esse in proposito. Dicitur quod non est simile, quia non sit ibi reflexio nec transitus in aliud non enim dicitur quod arbor floret se, vel aliquid aliud florib., hoc enim male diceretur. Hic autem dicitur quod pater diligit se, vel alia spi. fan. & ideo male, si diligere sumatur notionaliter. Sed debet dici pater diligit spiritu fan. sicut dicitur arbor floret flore vel floribus. Sed neque hoc potest dici, quia quod effectus subsistens denominat agentem contingit solum in verbis intransitivis, sicut est florere quod passivum non habet unde bene dicitur florere flore. In verbis autem transitivis non licet includant productum sicut generare de suo nomine includit genitum, & spirare spiritum, vel spiratum qui dicuntur in divinis specialia producta, sicut florere includit florem, & tamen generat genito non bene dicitur, sed generat genitum, nec spirat spirato, sed spirat spiritum vel spiratum transitive. Et causa huius differentiae est, quia tale in transitivum includit productum, ut in ipso existens, & non solum ut ab ipso procedens, florere enim non solum dicit producere florem, sed cum hoc habere in se florem productum, & ideo denominat ipsum producentem in quo est, sed transitiva solum includunt productum, ut ab illis existens, & non ut in ipsis manens, propter quod non denominant ipsum.

14 IDEO dicendum est aliter quod omnes supradictae propositiones sunt simpliciter falsae si diligere sumatur notionaliter, si vero sumatur essentialiter sic sunt verae, licet sint improprae, & ideo exponenda. Primum patet, quia quandoque aliquid sumptum cum determinatione praedicatur de aliquo potest etiam praedicari de alio vel illo sumpto sine determinatione, nisi forte determinatio sit distrahens, tunc enim non potest, licet enim haec sit vera, Paulus est homo mortuus, tamen non sequitur quod haec sit vera Paulus est homo, quia esse mortuum est determinatio distrahens, alioquin sequeretur bene. Si ergo haec esse vera pater diligit filium spiritu sancto sumendo diligere notionaliter, cum haec determinatio spir. sanct. non sit distrahens, sequeretur quod haec esset vera exclusa determinatione dicendo sic, pater diligit filium sumendo diligere notionaliter ut prius, hoc autem est falsum, quia nullus actus notionalis est a patre in filium nisi generare, quare &c. Idem dicen-

dum est de omnibus propositionibus consimilibus.

15 Secundum patet, scilicet quod sumendo diligere essentialiter omnes tales propositiones sunt verae, sed improprae, & ideo sunt exponenda, quia ut dictum fuit supra, dist. 27, verbum & amos, licet de virtute & proprietate locutionis importet ipsos actus intellectus & voluntatis, tamen appropriantur personis, verbum quidem filio, amor autem spiritui sancto. Cum ergo haec sit vera & propria pater diligit filium, seipsum & nos, amore essentiali, consequens est quod haec sit vera pater diligit filium, seipsum, & nos spir. sanct. sed est impropra, & ideo exponenda sic, ut sit sensus, pater diligit filium, & nos spir. sanct. id est, amore essentiali, qui appropriatur spir. sanct. Similiter si dicere & verbum sumatur essentialiter haec est vera & propria, pater dicit se & alia verbo. Si vero verbum sumatur notionaliter pro filio, sumptum semper dicere essentialiter, sic est haec vera per appropriationem tantum pater dicit se & omnia verbo vel filio, id est verbo essentiali, quod appropriatur filio, vel verbo personali, & sub eodem sensu ista est concedenda, pater est sapiens filios, quia falsa est secundum proprietatem locutionis, & sic negat eam Augustinus, est tamen vera per appropriationem sicut alia quae dicuntur.

16 AD PRIMVM arguitur pater responsio. Ad auctoritatem Augustini dicitur pro parte opposita, quia spiritus sanctus est amor solum per appropriationem, non tamen per proprietatem.

17 AD ALIVD dicendum quod nullus diligit nisi amore a se procedente eo modo quo actus intelligitur producere ab agente, sed non oportet quod ille amor procedat, ut aliquid productum per actum agendi qualitercumque sumptis, & ideo proprie loquendo, pater diligit se & alia amore essentiali qui procedit a patre ut actus ab agente, non secundum distinctionem realem, sed rationis tantum, & quia hic amor appropriatur spiritui sancto, ideo per appropriationem pater dicitur diligere spiritum sancto, secundum expositionem prius positam.

QVAESTIO SECUNDA.

Utrum filius sit sapiens sapientia genita.

Thom. 1. q. 1. art. 3. ad quartum.

SCYNDQ queritur verum filius sit sapiens sapientia genita. Et videtur quod non, quia eadem est sapientia patris & filij, sed sapientia patris non est genita quia pater nihil habet genitum, ergo nec sapientia filij est genita.

2 Item nihil essentialiale in divinis est genitum, sed sapientia est aliquid essentialiale, ergo non est genita, quare filius non potest esse sapiens sapientia genita.

3 IN CONTRARIUM est, quia filius est sapiens per se: sed ipse est sapientia genita: quare &c.

4 Item Hilarius dicit, & habitum fuit prius in litera dist. 5, quod filius nihil habet nisi genitum vel natum, sed filius habet sapientiam qua dicitur sapiens, ergo ipsa est genita vel nata.

5 RESPONSIO. Dicitur hic communiter & bene, quod iste ablativus notat quandam habitudinem, potest ergo notare habitudinem principij formalis, sicut corpus dicitur coloratum albedine: & sic adhuc ista est falsa filius est sapiens sapientia genita, quia sapientia per quam filius est formaliter sapiens, est sapientia essentialis quae non est genita, licet sit per generationem communicata, quia genitum proprie est illud quod per generationem producit. Et sub hoc sensu potest adhuc concedi quod filius sit sapiens sapientia genita, quia ingenitum aliquo modo potest convenire essentialiter, & iste modus loquendi magis accedit ad proprietatem quam primus. Alio modo potest ablativus dicere habitudinem causae subiectivae, vel materialis sicut dicimus quod corpus est coloratum superficie, vel superficies est colorata seipsa, licet autem in divinis non sit proprie subiectum vel materia, tamen ponimus ibi personam, vel hypostasim, quae secundum nostrum modum intelligendi se habet quasi subiectivae ad ea quae sibi attribuitur, & sic licet videatur aliquibus quod haec possit concedi, filius est sapiens sapientia genita, id est, seipso qui est sapientia genita, tamen est valde impropra, tum quia filius non est sapientia genita proprie, licet sit sapientia, & sic genitus, quia non convenit ei esse genitum secundum quod est sapientia, tum quia ly sapientia genita videtur esse determinatio praedicati, & non conditio subiecti ut in isto sensu dicitur.

6 SIC tamen procedit primum argu. ad primam partem.

7 Ad aliud dicendum quod filius nihil habet nisi genitum, id est quod non accepit per generationem, & non quod essentia vel essen-

essentialia sint genita, sed solum per generationem comunicata. & Alia argumenta bene probant quod formali praedicatione haec est falsa, filius est sapiens sapientia genita, quod concedo.

Sententia huius distinctionis xxxiii. in generali & specialiter.

RESUPRADICTA. Superius determinavit magister de essentia, personis & proprietatibus. Hic vero determinat comparationes illorum ad invicem. Et dividitur in duas partes. Primum ostendit qualiter proprietates comparantur ad essentiam, & personam. Secundum qualiter personae ad essentiam comparantur. Secunda in principio 34. dist. praedictis autem adiciendum. Prima est praesentia lectionis. Et dividitur in tres partes. Primum movet dubitationem. Secundum determinat. Tertium excludit errorem. Secunda ibi, quod enim. Tertia ibi, licet autem aliquid negant. Prima dividitur in tres. Primum probat quod proprietates sint in personis. Secundum quot sunt ipsae personae. Tertium quod sunt ipsa natura divina. Secunda ibi, Superius quoque. Tertia ibi, cumque de simplicitate. Illa vero pars in qua excludit errorem dividitur in duas. Prima ponit errorem suae falsae positionem. Secundum ponit confirmationem erroris & soluit. Secunda ibi, inquitur, & haec secunda dividitur in duas. Primum ponit errorem & erroris confirmationem per duas rationes. Secundum per auctoritates. Secunda ibi, verumtamen nondum desistunt, quorum prima dividitur in quatuor. Primum ponit rationem qua probatur quod proprietates non est persona. Secundum inducit rationem, qua probatur quod proprietates non est essentia. Tertium probat quod proprietates non sunt in essentia. Quarto excludit quandam obiectionem. Secunda ibi, sed iterum addunt. Tertia ibi, ceterum haereticorum. Quarta ibi, Sed forte quaerens. Haec est divisio lectionis in generali.

2 In speciali vero sic procedit magister, & querit primum verum proprietates sint ipsae personae, an verum sint ipsa divina essentia. Postea soluit & ostendit primum quod proprietates sint in ipsis personis. Proprietates enim ab aeterno fuerunt sicut & personae, ergo fuerunt in personis. Postea ostendit quod proprietates sint ipsae personae, proprietates enim sunt in personis, ut dictum est. Sed in personis nulla est diversitas, ergo proprietates sunt ipsae divinae personae. Postea ostendit quod proprietates sint ipsa divina essentia, quia divina essentia propter eius simpliciter est quicquid habet, sed divina persona & natura habent proprietates, ergo proprietates sunt ipsa natura & persona divina, quod etiam confirmat per auctoritatem. Postea ponit errorem dicentium quod licet proprietates sint in personis, non tamen sunt ipsae personae, sed sunt quasi extrinsecus affixae. Postea secundum hunc errorem inducit duas rationes & soluit, quarum una est talis. Si proprietates sint personae, ergo non distinguunt personam, nec determinant: Idem enim non determinatur, nec distinguuntur seipso. Respondet autem ad hanc obiectionem, non est inconueniens personam distinguunt seipso. Postea ponit aliam rationem, per quam probat quod proprietates non sunt essentia, quae talis est, proprietates sunt divina essentia, ergo sicut divinae personae dicuntur convenire in essentia, ita dicuntur convenire in proprietatibus, quod falsum est. Ad hanc rationem respondet quod hoc videtur propter sui altitudinem excedere omnem intellectum. Postea ponit aliam rationem, per quam probat quod proprietates non sunt in divina essentia, quia illud in quo est paternitas est pater, & in quo est filiatio illud est filius. Si ergo res una haberet paternitatem & filiationem eadem res erit pater & filius quod est inconueniens. Et respondet ad hanc rationem, quia essentia licet habeat paternitatem & filiationem, non tamen est pater & filius, nec generat, nec generatur, quia proprietates non sunt in ea, ut determinantes, & distinguentes eam. Postea excludit quandam obiectionem quae ex dictis potest oriri. Postea enim quis quaerere quomodo proprietates non distinguunt essentiam personarum in qua sunt, sicut distinguunt personam in quibus sunt, & dicit magister quod hoc exprimitur est supra intellectum nostrum. Vltimo ponit quasdam auctoritates per quas videtur probari quod aliud in divinis sit substantia, & aliud proprietates. Et respondet quod Augustinus intendit per illas auctoritates dicere proprietates esse aliquid diversum ab essentia, sed intendit nominare inter illa diversitatem rationis. Et in hoc terminatur &c.

QVAESTIO PRIMA.

Utrum in divinis essentia & relatio differant aliquo modo realiter.

Thom. 1. q. 2. art. 1. Caet. 1. q. 39. art. 1. Dur. 3. d. 1. q. 2. num. 14.

IN REA distinctione istam primum queritur, utrum in divinis essentia & relatio differant aliquo modo realiter. Et arguitur quod sic, quia illa quorum quodlibet est vera res, & vnum inveniuntur in aliquo supposito sine alio differunt aliquo modo realiter, sed essentia divina & quaelibet relatio sunt huiusmodi, quia essentia divina est in quolibet supposito divino, nulla autem relatio est in quolibet eorum, quia paternitas non est in filio, nec filiatio in patre, nec aliqua earum in spiritu sancto, quare &c. Sic dicitur quod illa quorum vnum inveniuntur in aliquo supposito sine alio non oportet quod differant aliquo modo realiter, sed sufficit quod non sint idem adaequate & convertibiliter, & sic est de essentia & quaelibet relatione. Contra, illa quae non sunt idem realiter omnibus modis aliquo modo differunt realiter, sed essentia & relatio secundum istam responsonem non sunt idem realiter omnibus modis, quia esse idem adaequate & convertibiliter est quidam modus identitatis realis, qui non est inter essentiam, & relationem, ergo ex hoc quod non sunt idem adaequate & convertibiliter sequitur necessario, ut videtur quod differant aliquo modo realiter.

2 Item arguitur ad principale. Secundum sic per syllogismum expositivum. Haec essentia est paternitas, & nullo modo ab ea realiter differens. Haec essentia est filiatio, & nullo modo ab ea realiter differens, ergo paternitas est filiatio nullo modo ab ea realiter differens, conclusio est falsa, ergo aliqua praemissarum & qua ratione una & altera, igitur dicere oportet quod quaelibet relatio differat aliquo modo realiter ab essentia.

3 Item pater & filius differunt realiter, aut ergo sola realitate essentiae, aut alia, non sola realitate essentiae, quia tunc differrent divinitate, & sic essent plures dii: quod est haereticum, ergo differunt alia realitate, sed illa non est nisi paternitas & filiatio, ergo paternitas & filiatio dicunt aliam realitatem a realitate essentiae, & ita differunt aliquo modo realiter.

4 Item id quod secundum se totum est respectus secundum nihil sui est absolutum, sed quaelibet relatio realis, secundum se totum est respectus, ut pater ex eius distinctione, ergo secundum nihil sui est absolutum, ergo non est essentia.

5 IN CONTRARIUM arguitur sic primum, quia illa quae de se inuicem praedicantur in abstracto sunt idem realiter, sed essentia & quaelibet relatio sunt huiusmodi, quia haec est vera, paternitas est essentia, & essentia est paternitas, & idem est de quaelibet relatione divina, ergo sunt idem realiter.

6 Item omnis res vel est divinitas vel creatura, sed relatio divina non est creatura, ergo est divinitas.

7 Itē si essentia differat realiter a relatione in divinis erit paternitas rerum, quia omnis res ponit in numerum cum alia re, sed illud est error condemnatus in concilio generali extra de sum. trini. & sid. cath. cap. damianus, ergo idem quod prius.

8 Item vbiunque sunt plura realiter differencia in eodem supposito, ibi est vera compositio, sed in divinis non est compositio aliqua, ergo essentia & relatio quae coeurrunt ad quodlibet suppositum non differunt realiter.

9 RESPONSIO. Circa quaestiones istam faciēda sunt tria per ordinem, quia primum videbitur quid sit differre secundum rationem. Et quid sit differre realiter. Et secundo ponetur quaedam distinctio vtilis ad propositum declarandum. Et tertio respondebitur ad principale quaestum.

10 Quantum ad primum sciendum est quod cum idem & differēs diuidentes, sicut ens dupliciter accipitur, sic identitas & differencia. Ens autē vno modo accipitur pro omni illo quod habet esse in re extra circumscripta omni operatione animae vel intellectus, & istud vocatur ens reale. Alio modo accipitur ens pro eo quod non habet aliquam entitatem nisi per operationem intellectus, quia sic concipitur, ita quod sic concipi est totum sum esse sicut genus, & species, & omnes intentiones logicę, & istud est ens in anima, seu ens rationis. Et proportionaliter est quaedam identitas & differencia realis, & quaedam solum secundum rationem, quia illa differunt realiter quae differunt ex natura rei existentis extra animam circumscripta omni operatione intellectus. & per oppositū illa quae sunt in re extra & praedictō modo non differunt, sunt idem realiter, ratione vero differunt illa quae sunt plura entia rationis sicut intentio generis, vel speciei, vel vnum & idem res cui competunt diuersae rationes, sicut eadem res concepta indefinitē & concepta diffinitivo modo differat a seipsa ratione, & per oppositū illa sunt idem ratione quae nec sunt diuersae rationes, nec diuersa entia rationis, nec concipiuntur sub diuersis rationibus, & sic pater primum, scilicet quid sit differre realiter, & quid sit differre secundum rationem.

11 Quidam tamen dicunt quod ad illud quod dictum est de differencia reali addendum est quod quicumque differit realiter vnum non est alterum, siue termini differenciae se habeant positivē ex vna parte, & negativē ex alia, sicut ens & non ens,

aliter, vno modo q argumentum non includit quia essentia diuina licet sit quaedam simplex natura, est tamen propter suam infinitatem comunis communicato reali pluribus inter se differentiis scilicet cuiuslibet relationi diuinae: propter quod sicut in creaturis, si in subiecto poneretur terminus comunis respectu suorum singularium non teneret consequentia, vt dicendo homo est fortis, homo est Plato, ergo est fortis. Sic in proposito propter communitatem realem essentiae ad relationes non tenet consequentia, & hoc est singulare in diuinis propter infinitatem essentiae diuinae. Vel possit dici aliter quod non proprie dicitur essentia est paternitas vel econuerso proprietate formalis, quia non sunt idem formaliter, sed paternitas est modus essendi vel habendi essentiam, quia quidditas, & conceptus paternitatis vt paternitas est, non est esse hoc sed huius.

simpliciter non cadit relatio ita nec sub oppositis, nec dicitur aliud vel alia res. Pater ergo q sumere vnu sub alio est fallacia figurae dictionis mutando quod in cuius, vel hoc in huius & rem in modum rei: veritatem quantum ad esse creati vel increati iudicandum est de modo rei secundum rem cuius est modus, essentia enim diuina cum omni suo modo vel relatione est increata, & omnis creatura cum omni modo suo est creata.

ad se subsistit quanto magis Deus, & cap. 5. in fine dicit quod hoc est Deo esse quod subsistere, & ita subsistere est absolutum quod non pluralitatur in diuinis, & sic in diuinis non est nisi vna subsistentia, & haec fuit minor. sequitur ergo conclusio, scilicet quod si quaecumque realis differentia faceret compositionem in eodem supposito, eadem ratione faceret in diuinis secundum totum ambitum diuinorum, quod nullus ponit.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum proprietates relatiuae sint in essentia & in personis.

SECUNDO quaeritur vtrum proprietates relatiuae sint in essentia & in personis. Et videtur quod non, quia omne quod est in aliquo est in eo secundum aliquem modum essendi in, sed nullus illorum modorum essendi in qui determinatur a Philosopho 4. Physicorum potest assignari vel conuenire modo quo proprietates dicuntur in essentia vel in personis, ergo &c.

nas vt probatum fuit supra, ergo relationes sunt in personis. Secundo sic, nihil refertur realiter nisi per id quod est in ipso, quod enim refertur solum per id quod est in altero refertur tantum secundum rationem, vt patet de scibili, sed persona diuinae refertur realiter, ergo in ipsis sunt reales relationes, & haec ratio probat generaliter de omnibus relationibus, sed prima tantum de personalibus. Quod autem sint in essentia patet sic, omnis relatio est in supposito relato mediante aliquo absoluto quod est fundamentum relationis, omnis enim modus essendi siue in se siue in alio siue ad aliud requirit naturam absolutam in qua fundatur & mediante qua conueniat cuiusque conuenit, sed in supposito diuino nihil est absolutum nisi essentia, ergo relatio est in supposito diuino mediante essentia, si sic ergo est in essentia, quia eius est fundamentum.

DISTINCTIO XXXIII. Sententia huius distinctionis in generali & speciali.

PRÆDICTIS autem adiciendum. Superius magister comparavit proprietates ad essentiam & personas, & hic vero comparat essentiam & personas ad invicem. Et dividitur in tres. Primo determinat suum intentum. Secundò incidenter determinat de nominibus translatis. Tertiò imponit tractatui de trinitate & unitate ad finem. Secunda ibi, Præterea sciendum est. Tertia ibi, de sacramento unitatis. Prima dividitur in quatuor. Primo comparat essentiam & personam quantum ad identitatem. Secundò quantum ad prædicandi modum. Tertiò subiungit quo modo communia in divinis possunt appropriari, & ponit appropriationis rationem. Quartò incidenter determinat de quodam nomine communi. Secunda ibi, hic considerandum. Tertia ibi, Ex prædictis constat. Quarta ibi, sed non est prætermittendum. Prima dividitur in tres. Primo ponit quorundam errorem. Secundò confirmat. Tertiò solvit. Secunda ibi, si enim inquam. Tertia ibi, hic quidam dicunt. Et vltima dividitur in tres. Primo respondet ad auctoritatem. Secundò responsonem confirmat. Tertiò respondet ad rationem in contrarium adductam. Secunda ibi, non ergo secundum corporalem. Tertia ibi, nec tamen differentem. Hæc est divisio literæ in generali.

IN SPECIALI verò sic procedit & proponit primo quod quidam dixerunt essentiam & personam non esse idem. Postea confirmat hoc dictum, si enim eadem essentia esset pater & filius, ergo eadem res generat & generatur, ad hæc facit auctoritas Hilarij dicentis quod res natura & natura non sunt eadem vel idem, sed divina persona est res nature, essentia autem dicitur ipsa natura, ergo differunt. Respondet quod verbum Hilarij est intelligendum in creaturis nõ in divinis. Postea confirmat hæc in divinis secundum Hilarij, res natura idem est quod natura scilicet natura ad existens res natura pater & filius est ipsa divina natura, ipse enim Hilarius dicit quod deus non est aliud ab his quæ sibi insunt, id est, ab attributis & personis, est tamen aliud ab his quæ sibi non insunt, id est, à creaturis. Deinde respondet ad rationem dicens quod secundum rationem essentia & hypostasis differunt, & quod generans & generatum conveniunt in substantia nõ tamen in personalitate. Postea conuenit cum tres personæ dicitur vna essentia & vnus deus vtrum sicut dicitur vna essentia trium personarum & tres tamen personæ vnus essentia ita possit dici vnus deus trium personarum vel tres personæ vnus Dei. Et respondet quod nõ, quia sic significatur deus in aliqua habitudine principij respectu personarum, nec est simile de essentia quia est alius modus significandi nomine dei, & alius nomine essentia. Postea subdit quod potentia, sapientia, bonitas, sunt communia in divinis, appropriantur tamen aliquibus personis, potentia enim appropriatur patri, quia in creaturis solent esse infirmi, sapientia appropriatur filio, quia in creaturis propter iuuentutem solent esse ignorantes. Bonitas verò appropriatur spiritui sancto, quia spiritus infirmationem & tumorem dicit in creaturis, vnde per contrarium hoc dicitur in divinis. Postea dicit quod hoc nomen homouison ab antiquis primo fuit concessum, tadem propter malum intellectum fuit damnatum, sed finaliter propter veritatem rei fuit receptum. Postea dicit quod de nominibus translatis non vult aliquid dicere, nisi quod assignata est ratio secundum quam transferri videntur. Vltimò dicit se insufficienter determinasse de sacramento trinitatis & unitatis diuinæ, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Verum suppositum & natura differant realiter in creaturis.

Caes. 3. q. 4. ar. 2. Henr. quod. 4. q. 3. cap. 3. d. 4. q. 3.



IRCA distinctionem istam queritur de tribus principaliter. Primum est de comparatione personæ ad essentiam diuinam. Secundum est vtrum conuenienter dicatur quod sint tres personæ vnus essentia. Tertium est de nominibus translatis. Quantum ad primum sciendum est quod cum persona comparatur ad essentiam sicut suppositum ad naturam. Primum queritur de comparatione suppositi ad naturam in creaturis quæ sunt nobis notiores. Et secundò de comparatione personæ ad essentiam in diuinis. Ad primum sic proceditur & arguitur quod suppositum & natura differant realiter in crea-

turis, quia illa quorum vni attribuitur aliquid reale quod non attribuitur alteri differunt realiter, sed natura & suppositum in creaturis sunt huiusmodi, quia suppositio attribuitur agere non autem natura, ergo differunt realiter.

2. Item filius Dei assumptit humanam naturam & non assumptit humanum suppositum, ergo non sunt idem suppositum & natura.

3. Item suppositum & natura se habent sicut habens & habitum, homo enim significat vt habens humanitatem, & humanitas vt quod habetur, sed in solo Deo sunt idem quod habet & quod habetur, non autem in creaturis, ergo in solo Deo idem sunt suppositum & natura, non autem in creaturis.

4. IN CONTRARIUM arguitur, quia idem importatur per nomen hominis & eius distinctionem, sed per distinctionem hominis non importatur nisi quidditas & natura (quia distinctio indicat quid est res) quid autem querit de quidditate, ergo sola quidditas vel natura importatur per nomen hominis quod est nomen suppositi.

5. RESPONSIO. notandum quod suppositum & natura possunt accipi dupliciter. Vno modo vt suppositum concretum dicatur, vt homo vel hic homo, & natura dicatur abstractum vt humanitas vel hæc humanitas, & hoc modo querere quomodo se habeat suppositum ad naturam est querere quomodo se habeat quidditas ad id cuius est sue ad habens quidditatem. Alio modo possunt accipi sic vt suppositum dicatur singulare (vt hic homo vel hæc humanitas) & natura dicatur quod commune vel vniuersale, vt homo vel humanitas, & sic querere quid addit suppositum super naturam est querere de principio indiuiduationis.

6. QVANTUM ad primum articulum solum tractabitur nunc quæstio, quia quantum ad secundum tractabitur in secundo lib. de materia. Quantum ergo ad primum sciendum est quod de comparatione suppositi ad naturam accipiendò suppositum pro concreto vt hominem, & naturam pro abstracto vt humanitatem vtrum sint idem an non, sunt plures modi dicendi. Vnus est quod suppositum differat realiter à natura, quia intendit in se realiter aliquid quod differat realiter à natura scilicet esse, & alia accidentia quæ sunt extra rationem nature, & hoc declarant dupliciter. Vno modo per dictum Aristotelis in 7. metaphisicæ qui dicit quod in dictis per se sunt idem realiter quidditas & habes quidditatem non autem in dictis secundum accidens. Ex quo voluit accipere quod in omni natura cui potest aliquid accedere ex tra rationem eius existens, differat realiter suppositum & natura, quia in ratione suppositi non solum includitur natura, aut illa quæ ad rationem nature & speciei pertinent, sed etiam illa quæ accidunt nature in supposito, & quia in omni re creata est aliquid accidens quod nõ pertinet ad rationem speciei & nature, pertinet ad suppositum, ideo in omni re creata differat realiter suppositum & natura. Secundò declaratur idem, quia si suppositum esset idem realiter cù natura in creaturis tunc abstractum predicaretur de concreto dicendo homo est humanitas, hoc aut nõ dicim, ergo &c.

7. Sed istud non videtur verum, quia si suppositum includeret in se intrinsecè aliquid quod accederet nature sue illud sit esse (si tamen esse sit accidens) siue quod deum; aliquid accidens tunc homo quod est nomen suppositi vt nunc loquimur de supposito, nõ esset tantum in genere substantiæ sed in pluribus quemadmodum homo albus, nec esset vnus per se, nec ens per se cum per idem sit aliquod ens & vnus, nec eius esset per se distinctio quæ omnia sunt inconueniens. Secundo, quia dicti philosophi quod assumunt pro se non est pro eis, sed potius contra eos, non enim vocat philosophus dictum per accidens omne suppositum in quo præter naturam & quidditatem est aliquid accidens, sed illud quod includit res diuersorum prædicamentorum vt homo albus, illud autem quod includit solum rem prædicamenti substantiæ vocat dictum secundum se vt hominem aut equum quibus tamen multa accidunt, & ideo non est intentio Arist. quod in omni natura cui aliquid potest accedere differant suppositum & natura, vtrum autem vnus prædicetur de altero concretum scilicet de abstracto vel e conuerso an non, dicitur postea.

8. Alius modus dicendi est quod suppositum & natura differunt realiter non per hoc quod nomen suppositi significet præter naturam aliquid accidens nature, quia tunc non esset ens per se vnus generis, nec solam naturam, quia tunc non differret realiter à natura, sed quia addit super naturam quandam modum quæ contrahit natura ex hoc quod subest ipsi esse & reliquis accidentibus, qui modus licet nõ sit alia res à natura per ipsum, tamen differat suppositum realiter à natura, & natura cù modo quæ est suppositum à se ipsa sine modo illo quæ vt sic absolute est natura, declarant autem hoc per simile, quia materia ex coniunctione sui cum quantitate contrahit quandam modum (scilicet quod sit extensa) per quæ differat realiter à se ipsa non extensa, extensum enim & nõ extensum realiter differunt, & tamen materia extensa non addit super materiam aliquam rem non quantitatem, quia præter quantitatem est in essentia materia derelicta quædam

quædam extensio, quæ licet non sit in materia nisi ad præsentiam quantitatis, tamen non est ipsa quæritas, sed est quædam diuersificatio materie in essentia sua constat enim quod sub alia & alia parte quæritatis est alia & alia pars materie quo ad essentiam materie, quod non esset nisi præter essentiam quantitatis esset in materia quædam extensio secundum quam haberet partem & partem, vt sit secundum diuersas partes essentia posset subici diuersis partibus quæritatis, cù ergo ille modus non sit quæritas & fortiori ratione non sit res alterius prædicamenti, patet quia ille modus non addit super materiam aliquam rem, & tamen facit cum differre à se ipsa absolute sumpta & si ne tali modo, & similiter in omni natura relinquatur aliquis modus ex coniunctione sui ad sua accidentia, qui modus cù natura pertinet ad rationem suppositi & non ad rationem nature, ratione cuius differunt realiter suppositum & natura, licet ille modus non addat super naturam rem aliquam. Rationes probantes hæc conclusionem adductæ sunt arguendo ad quæstionem.

9. Hæc autem positio deficit in multis. Primo quia dicit suppositum differre realiter à natura & nõ per aliquam rem, quia sicut se habet differens ratione ad rationem ita se habet differens realiter ad rem, sed impossibile est quod aliquid differat ab alio ratione nisi sit alia ratio vel includat aliam rationem, ergo impossibile est quod aliquid differat ab alio realiter nisi sit alia res vel habens seu includens aliam rem.

10. Secundò deficit in hoc quod ponit quod natura contrahit quandam modum ex vnione sui cum accidentibus, hoc enim non est verum, aliter enim perficeret agens suum passum, & aliter formam subiecti, agens enim perficit suum passum nõ per se ipsum sed per aliquid immixtum quod est forma quæ est terminus actionis, sed forma perficit subiectum per se ipsam immediate & non per aliquid immixtum, albedo enim perficit corpus per se ipsam qua perfectione dicitur albi, & præter ipsam nihil aliud redudat in subiecto, & similiter est in omnibus formis accidentibus. Ex hoc sic arguitur, ex perfectione subiecti per formam nihil redundat præter formam, sed natura perficitur suis accidentibus tanquam subiectum per formas, ergo ex tali perfectione vel vnione nihil redundat nec res nec modus. Est tamen intelligendum quod ex vnione forme substantiæ cum materia bene redundat in composito qualitates & passionem, sed in materia quæ est subiectum forme secundum se nihil redundat præter formam, & eodem modo in toto ex natura & suis accidentibus. Vnde potest aliquid redudare quod nõ est conditio solius nature, sed compositi ex natura & accidente, sicut esse figuratum redudat in natura ex quantitate, sed illud non est immediata conditio nature sed quæritas vel totus compositus, & sic verum est vniuersaliter quod ex eo quod perficit vt forma nihil redundat præter formam quod sit conditio subiecti quod perficitur per formam quasi magis intrinsecum subiecto quam sit forma vt illi imaginantur de quodam modo derelicto & causato in natura ex vnione eius ad quantitatem & ad alia accidentia, qui modus est quædam diuersificatio nature in sua essentia vt dicitur.

11. Tertiò deficit in hoc quod dicit quod talis modus pertinet ad rationem suppositi, quia prius est intelligere naturam habere suis accidentibus quam sequatur talis modus, quia contrahitur ex vnione nature cù accidentibus, sed suppositum in genere substantiæ vel natura subsistens quæ non subsistit nisi in supposito præintelligitur talis (scilicet subsistens) antequam intelligatur subsistere suis accidentibus, quia subsistere cõpetit sibi ex se, ergo suppositum vel natura subsistens præintelligitur illi modo qui contrahitur ex vnione nature cù accidentibus, sed posterior nõ est de ratione prioris, ergo talis modus nõ est de ratione suppositi.

12. Quarto quod illud quod est completiuum & formale in constitutione rei denominat rem illam, sicut à relatione quæ est formalis & completiua in constitutione suppositorum diuinorum dicuntur supposita diuina relata, sed secundum istos talis modus est formalis & completiua in constitutione suppositorum creatorum, ergo omnia supposita creata debent denominari à tali modo modalia, quod est inconueniens.

13. Quintò, quia secundum opinionem istam sequitur quod humana natura in Christo sit suppositum, quia ipsa est affecta suis accidentibus ex qua affectione resultat modus qui cù natura constituit ratio suppositi vt dicit hoc autem est inconueniens, ergo &c.

14. Alius modus dicendi est quod suppositum realiter differat à natura, quia præter naturam includit modum realem non quidem causatum ex vnione nature cù accidentibus vt dicit præcedens opinio, sed modus quod cõpetit nature ex se si sibi relinquatur, & iste modus est modus per se subsistens qui includitur in ratione suppositi & nõ in ratione nature, suppositum enim dicit quid per se subsistens, nõ autem natura, & hic modus si ponatur esse res iuxta illud quod dictum est in præcedente distinctione, tunc hæc opinio euadit omnia inconuenientia præcedentis opinionis excepto quarto quod non est magni, dato enim quod suppo-

sita creata dicerent modalia, non esset multum curandum, dummodo constaret de re. Item non euadit illud inconueniens, quod adductum est contra primam opinionem, videlicet quod suppositum non esset vnus per se, sed solum per accidens.

15. Nihilominus alius modus dicendi quem credo veriorum scilicet quod suppositum & natura (hoc est concretum & abstractum) siue accepta in vniuersali vt homo & humanitas, siue in singulari, vt hic homo, vel hæc humanitas non importat aliud de principali significato, sed idem penitus, ex modo tamè significandi suppositum seu concretum aliquid connotat quod non connotat natura. Primum patet dupliciter. Primo scilicet nõ plus differat concretum & abstractum in prædicamento substantiæ quam in prædicamento accidentis, sed in prædicamento accidentis concretum & abstractum penitus idem significant vt album & albedo, album enim solum quantitatem significat sicut albedo, vt dicitur in prædicamentis, ergo in prædicamento substantiæ concretum & abstractum (vt homo & humanitas) penitus idem significant. Secundò patet idem per rationem adductam prius ad quæstionem, videlicet quod idem significatur per nomen hominis & per eius distinctionem.

16. Secundum patet, scilicet quod concretum seu suppositum de suo modo significandi aliquid connotet quod nõ connotat natura seu abstractum, abstractum enim significat naturam secundum se absque habitudine ad aliquid aliud, & ideo ex suo modo significandi nihil connotat præter naturam concretum autem significat per modum habentis naturam vt homo habens humanitatem, & albus habens albedinem, & quia habens naturam est quandoque realiter diuersum à natura sicut homo habens albedinem est aliquid realiter diuersum ab albedine, sequitur quod concretum ex suo modo connotandi connotat aliquid quod quandoque est realiter diuersum à forma importata per abstractum vt in exemplo posito de albo, quandoque autem non, vt postea patebit, quia quandoque non est realiter diuersum quod habet, & quod habetur, differet autem importatur per concretum forma quæ principaliter significatur & habet formam quod connotat ex modo connotandi, quia vt patet resoluedo nomen concretum habens formam importatur in recto, forma autem in obliquo vt album habens albedinem.

17. Et ex hoc sequuntur duo. Vnum est quod in concretis accidentalibus in quibus habens formam realiter differat à forma, concretum non potest predicari de suo abstracto, vt dicendo albedo est alba vel e conuerso album est albedo cuius ratio est, quia illud subicitur vel predicatur quod importatur per terminum in recto nõ autem id quod importatur in obliquo, sed est determinatio predicati vel subiecti, sed per concretum importatur habens formam in recto, forma autem in obliquo, ergo vbi terminus concretus subicitur vel predicatur oportet quod directè verificetur propositio pro habente formam, sed in concretis accidentalibus habens formam non est idem realiter cum forma, ergo in talibus abstractum quod est nomen forme non predicatur de concreto quod est nomen habentis formam nec e conuerso.

18. Secundum quod sequitur est quod concretum directè supponat pro habente formam & non pro forma habita, illud autem quod habet rationem partis vel inherens vel alteri inherens habet rationem habitus, & non habes ideo tali non conuenit nomen concretum propter quod natura humana in Christo, quia est alteri inherens & habita non dicitur homo sed humanitas, nec filius Dei dicitur assumptisse hominem sed humanitatem, hic etiam non predicatur concretum de abstracto, nec e conuerso, non enim bene dicitur demonstrato Christo hic homo est sua humanitas, quia habens humanitatem est realiter aliud ab humanitate, quia illud est suppositum diuinum, in Christo enim humanitas degenerat in accidens quantum

ad hoc non constituit suppositum proprium, sicut nec accidentia. Sed in suppositis creatis potest nec concretum predicari de abstracto vel suppositum de natura non video quare nõ loquendo de concretis & abstractis substantialibus, vt sunt homo & humanitas: quia in talibus non videtur aliquid subsistens aliud à natura quod possit habere naturam, sed sint penitus idem re habens & habitum, propter quod possunt de se inuicem predicari prædicatione quæ est per identitatem quæ licet non sit propria, quia non est formalis non tamen est falsa.

19. Sed circa hoc dicit quidam quod semper est falsa homo est humanitas, quia cù homo supponat pro subsistete habete humanitatem, non solum potest dici humana natura in homine esse subsistens, sed etiam aggregatum ex humana natura & aliis, puta quantitate & qualitate, licet enim quantitas nõ subsistat, tamen compositum ex humanitate & quantitate subsistit, ideo quia homo ex modo significandi potest simul importare cù humanitate aliquid aliud, propter hoc de homine nõ potest verificari humanitas nisi cum expositione, vt si diceretur quod illud

sup. dist. 8. q. 2.

vide ibi. q. 2. art. 3.

illud subsistens habet humanitatem cui praevis circumscripto quocumq; alio competere subsistere, est humanitas.

20 Sed illud non valet quia arguuntur sic ex datis, illud subsistens habens humanitatem cui praevis circumscripto quocumq; alio competere subsistere, est humanitas, sed homo ex significato & modo significandi nihil importat nisi illud subsistens quod habet humanitatem & quod circumscripto quocumq; alio subsisteret, ergo absolute & vniuersaliter in supposito creatis dum taxat verum est dicere qd homo est humanitas, maior patet ex dictis eorum, minor probatur, quia nomine hominis non importatur nec ex significato, nec ex modo connotandi, nisi subsistens habens humanitatem sicut nomine albi non importatur nisi habens albedinem, vniuersaliter cõcreum nihil importat nisi formam, & subiectum siue suppositum habens formam, illud ergo non importatur per nomẽ hominis nec ex significato nec ex modo connotandi quod circumscripto est dare subsistens habens humanitatem, sed circumscripta quantitate & quocumq; alio remanente, humana natura sibi derelicta secundum cursum naturæ, est dare in homine subsistens habens humanitatem secundum nostrum modum intelligendi, ergo &c.

21 Item quantitas non intelligitur in subsistente habente humanitatem nisi intellecta in eo humanitate, sed quicquid est de intellectu subsistentis habentis humanitatem præintelligitur aut necessarid simul intelligitur cum humanitate, quare &c.

22 Item secundum istos hæc est vera deus est deitas, & tamẽ deus dicit subsistens habens deitatem in quo subsistente est humanitas de qua non potest verificari deitas, ergo similiter hæc erit vera in creaturis homo est humanitas, licet in homine sit quantitas vel aliquid aliud quod non est humanitas.

23 Et si dicatur quod ex humanitate & deitate non fit vnum per compositionem sicut ex humanitate & quantitate: propter quod concretum quod est deus non supponit pro aggregato ex supposito diuino & humanitate sicut homo pro composito ex humanitate & quantitate, sed supponit tantum pro subsistente quod est persona diuina & ipsa deitas.

24 Hoc nihil est, quia constat qd hoc nomen deus supponit pro aggregato ex persona diuina & humanitate, alioquin nõ verificarem istas propositiones deus fuit natus, passus, mortuus, & huiusmodi, vnde manifeste falsum asserunt isti. Quæcumq; enim sunt vnum secundum suppositum siue per compositionem siue alio modo terminis concretis reddat pro eis locutionem veram, patet ergo qualiter se habeant suppositum & natura accipiendo suppositum pro concreto & naturam pro abstracto.

25 Ad rationes secundæ opinionis quæ etiam sunt rationes principales in arguendo ad conclusionem. Respondendum est ad primam quod suppositum dicitur agere & non natura, non propter realem diuersitatem suppositi & naturæ, sed quia suppositum significatur vt quid est. Natura autem magis vt quo aut quid est, & quia agere correspondet ei quod est esse, ideo supposito attribuitur actio tanquam ei quod agit, sed natura tanquam ei quo agens agit, verumq; tamen realiter agit æquẽ vnum sicut alterum, quia non sunt duo, sed vnum quamuis secundum modum loquendi magis attribuat vni quam alteri propter diuersum modum significandi.

26 Ad secundum dicendum quod natura humana in Christo est natura & non suppositum non propter hoc quod natura & suppositum vel concretum & abstractum important diuersa de principali significato, sed quia concretum ex modo significandi intelligitur vt habens, quod autem inicitur alteri non est habens vt sic, sed potius habitum, propter quod natura humana in Christo non dicitur homo sed humanitas.

27 Ad tertium dicendũ qd in nulla creatura sunt idem vniuersaliter habens & quod habetur, quia in omni creatura præter suppositum & naturam sunt aliqua quæ realiter differunt ab vtroq; nihil tamẽ prohibet quin creatura sit aliquid habitum quod nõ differt realiter ab habete sicut diximus de supposito & natura.

28 Ad illud quod dicitur de materia extensã qd differt realiter à seipsa non extensa, & tamen non includit aliã rem, sed quandam modum contractũ. Dicendum qd falsum est, materia enim extensa dicit compositum ex materia & extensione quæ est essentialiter quantitas in quo composito materia est subiectum & quantitas est ipsa formalis extensio, ita qd non est alia extensio materiae & quantitas, sed tantum vna, quia extensio quæ est materia vt subiecti est quantitas vt forme quæ est essentialiter id ipsum, & qd arguitur contra hoc quia sub alia & alia parte quantitas est alia & alia pars materiae. Dicendum quod aut loquimur de materia quæ subest quantitati in diuersis secundum suppositum, aut de materia vt subest diuersis partibus eiusdem quantitas secundum numerum: si primo modo sic dicendum est qd in distinctis secundum suppositum alia materia est sub vna quantitate, & alia sub alia, neutra tamen habet extensionem præter illam quæ est sua quantitas, differunt enim

Dissoluitur ea qua habentur in me. 8.

Vide supra d. 8. q. 4.

hæc duæ materiae sicut duo indiuidua eiusdẽ speciei & nõ sicut partes eiusdem materiae secundum numerum, & si vocentur partes materiae, tamen talis partialitas nõ arguit aliquã extensionem in toto nec in partibus, aliã duæ animæ separatae quæ sunt indiuidua vnius speciei, sicut duæ materiae sunt indiuidua vnius speciei, essent extensa, qd falsum est, & hællet natura materiae quod posset esse sine quantitate sicut anima, posset esse duæ materiae nõ extensæ quæ essent partes vnius speciei sicut duo indiuidua sunt partes vnius speciei, patet ergo qd materiam habere plures partes hoc modo quæ subest pluribus quantitatibus distinctis secundum suppositum, nõ arguit in materia secundum se aliquã extensionem præter quantitatẽ quæ ei aduenit, & est sua extensio. Si verò loquamur de materia vt subest diuersis partibus eiusdem quantitas secundum numerum adhuc nõ oportet quod præter quantitatẽ sit in materia aliqua extensio secundum quæ habeat plures partes quæ subiciuntur pluribus partibus quantitatibus, imò secundum istos nõ est possibile si bene considerentur dicta eorum, quantitas enim non præexistit in materia illud quod ipsa facit aut qd ad ipsam cõsequitur, sed secundum istos illa extensio quæ ponunt in materia præter quantitatẽ sit ex quantitate, vel sequitur ad quantitatẽ, contrahitur enim vt dicunt ex vniõne quantitas ad materiã, ergo talis extensio in materia nullo modo exigitur à quantitate, vt per eam materia habeat diuersas partes quæ subiciuntur diuersis partibus eiusdẽ quantitatibus, ergo nunquã materia habet diuersas partes quæ subiciuntur diuersis partibus eiusdẽ quantitatibus secundum numerum. Dicendum qd nõ, nunc enim loquimur de partialitate & totalitate extensã quã non habet materia, nisi includendo quantitatẽ quæ est extensio & totalitas vel partialitas de qua loquimur: materia ergo subest quantitati realiter à quantitate differens, sed tota materia non subest toti quantitati, nec partes materiae partibus quantitatibus, sed potius materia cõtotalitate quantitatibus dicitur tota, & cum parte vel partialitate quantitatibus dicitur pars, quia totalitas & partialitas quæ est quantitatibus essentialiter est materiae subiectiue & nulla alia, & sic sunt eadem partes quantitatibus & materiae & non alia, quia quæ sunt partes quantitatibus in se sunt partes materiae vt subiecti, & materiae quantæ sunt vt aggregati vel compositi, & itud magis patet vocando quantitatẽ totalitatem & partialitatem materiae sicut verè est.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum persona in diuinis sit idem quod essentia.

Thom. 1. q. 39. art. 1.



OSTEA quaeritur vtrum persona in diuinis sit idem quod essentia. Et videtur quod sic, quia secundum Boetium, in diuinis idem est quod est & quo est, sed quod est, est suppositum vel persona, quo est, est essentia, ergo &c.

2 Ad idem est quod dicit magister in litera. 3 IN CONTRARIUM arguitur, quia impossibile est quod per idem referat aliquid ab alio realiter & conueniat cum eodem, quia eiusdem non sunt oppositi effectus: sed persona conuenit cum persona, vt patet cum silio in essentia: differat autem in persona, ergo impossibile est quod persona & essentia sint omnino idem.

4 RESPONSI O. cum persona diuina sit aliquid constitutum ex essentia diuina & relatione tota differentia personæ ab essentia quã includit est ratione relationis, & ideo sicut relatio diuina differt ab essentia, sic persona diuina differt ab essentia ratione relationis, qualiter autẽ differat essentia, & relatio in diuinis dictum fuit in præcedente distinctione, videlicet quod differunt ex natura rei, quia nõ sunt idem adæquatè & cõuertibiliter, vel quia differunt sicut res & modus habendi rem, vel quia licet sint idem identice, nõ sunt tamẽ idem formaliter quia modus includit duos primos modos sicut tunc declaratum fuit, & talis differentia cum sit ex natura rei circumscripto omni actu rationis est aliquid modo realiter, licet non simpliciter & absolute, sed cum determinatione alicuius prædictorum modorum, & idem dicendum est de persona & respectu essentia.

5 ARGUMENTUM procedunt viis suis, quia primum probat quod persona & essentia sunt idem & hoc verum est, quia verum est dicere quod persona est essentia, & essentia est persona, sed non probat quod sint idem adæquatè & cõuertibiliter, vel quod sint idem formaliter, imò oppositum est verum sicut probat argumentum in oppositum.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum conuenienter dicatur quod sint tres personæ vnius essentia.

Thom. 1. q. 39. art. 2.

TERTIO



ERTIO quaeritur vtrum conuenienter dicatur quod sint tres personæ vnius essentia. Et videtur quod non, quia secundum Aristotelem primo Elenchorum eadem est ratio vnius solius & simpliciter vt vnius hominis & hominis, & simpliciter vt vnius essentia & vnius essentia, sed non bene dicitur quod sint tres personæ essentia, ergo nec quod sint tres personæ vnius essentia.

2 IN CONTRARIUM est quod habetur in litera. 3 RESPONSI O. Dicendum quod bene conuenienter dicitur quod tres personæ sint vnius essentia quod patet sic, illud bene & conuenienter dicitur quod verè & congruè, sed qd tres personæ dicantur esse vnius essentia dicitur verè & congruè, ergo &c. Maior patet, quia in propositionibus quæ sunt signa rerũ tota bonitas est ex congruitate locutionis quæ pertinet ad grammaticum, & ex veritate quæ pertinet ad logicum, & ideo illud dicitur conuenienter & bene quod dicitur congruè quo ad grammaticum, & verè quo ad logicum, & hæc fuit maior. Minor probatur, quia congruitas est in constructione, dicendo qd sunt tres personæ vnius essentia sicut est congruitas dicendo ista mulier est egregia formæ & vterque genitiuus conuenit ex vi designationis essentia secundum grammaticum, quia per talem constructionem designatur aliqua proprietates secundum quam essentia vel natura quæcumque habetur à supposito vno vel pluribus, & ob hoc oportet qd sint plures genitiui quorum vnus dicat naturam & alius proprietatem naturæ nisi ex alio quo vsu vnus genitiuus habeat vim plurium, sicut dicitur iste est homo consilij intelligitur magni consilij, sicut dicitur iste est virtutis & sic de aliis. Et etiam veritas in propositione, quia per talem enunciationem significatur qd essentia diuina habeatur à tribus vt indiuidua, hoc autẽ est verum, ergo &c. Patet ergo quod bene dicitur quod tres personæ sunt vnius essentia non autẽ vnius Dei, quia concretum non potest constitui in ratione naturæ vel formæ sed potius in ratione suppositi, & quia tres personæ non conueniunt in vnitatem suppositi, ideo non bene dicitur quod tres personæ sunt vnius Dei.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum aliqua nomina conuenienter dicantur de Deo translatiue.

Thom. 1. q. 13. art. 3.



ARTO quaeritur vtrum aliqua nomina conuenienter dicantur de Deo translatiue. Et videtur quod non, quia illa non sunt dicenda de Deo quæ continent manifestam falsitatem, sed nomina dicta de Deo translatiue continent manifestam falsitatem, manifeste enim falsum est dicere Deum esse agnum, leonem vel lapidem, quare &c.

2 IN CONTRARIUM est auctoritas scripturæ quæ in pluribus locis talia nomina Deo attribuit.

3 RESPONSI O. Dicendum quod non omnia nomina quæ attribuiuntur Deo ex creaturis dicuntur de ipso translatiue, quia nullum nomẽ attribuiuntur Deo nisi ex creaturis, nõ enim ponimus nomen nisi rei quæ intelligitur, & quia non intelligimus Deũ nisi ex creaturis & tantum quantum concludimus ex creaturis, ideo nullum nomẽ imponimus Deo nisi ex creaturis, & quantum ad illa quæ concludimus cõuenire Deo ex creaturis, constat autẽ quod non omnia nomina quæ attribuiuntur Deo dicuntur de eo translatiue & metaphoricè, sed quædã proprie, scilicet omnia illa quæ attribuiuntur ipsi, vt cognoscimus ipsum ex creaturis per viam causalitatis, eminentia & remotionis, vt patuit supra dist. 22. quia talia nomina sunt imposita ad significandum illud quod est in Deo, solum autem illa nomina dicuntur de Deo translatiue vel metaphoricè quæ significant secundum modum creaturis conuenientem, vt leo, agnus, fenitire & huiusmodi, quia res significata per hæc nomina non est in Deo, sed aliqua eius similitudo, vt fortitudo, mansuetudo & cognitio singularium quæ in nobis pertinet ad sensum.

4 Talis autem translatio est ponibilis & vtilis, quod si ponibilis, patet quia ibi translatio est ponibilis vbi inuenitur similitudo alicuius proprietatis, omnes enim transferentes secundum aliquam similitudinem transferunt, vt dicitur 2. Thopicorum, sed inter Deum & creaturas inuenitur similitudo alicuius

ius proprietatis, vt patet in exemplis iam positis, quare &c. Similitudo autẽ quæ inuenitur inter Deum & creaturas ratione cuius sit translatio non est secundum participationem eiusdem qualitatis secundum speciem, sed secundum proportionem, vt cum dicimus quod Deus est ignis, quia sicut se habet ignis ad calefaciendum corpora sic Deus ad inflammandum corda per amorem, & simile est de aliis quæ de Deo dicuntur translatiue.

5 Est etiam vtilis talis translatio propter tria. Primum est propter excellentiam diuinæ naturæ, quia cum intellectus noster se habeat ad Deum sicut oculus noctur ad lucem solis, vt dicitur 2. Metaphysicæ. non possumus veritatem diuinorum capere secundum sensum, & ideo oportet quod proponatur nobis secundum modum nobis proportionatũ, est autem nobis conuenienter a sensibilibus ad intelligibilia conscendere, & ideo vtilis est vt sub figuris rerum sensibilibus diuina nobis intelligenda proponantur: vnde Dionysius 1. cap. de celest. Hierarchia dicit qd impossibile est aliter lucere nobis diuinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum analogicè circumuolutum.

6 Secundum est, quia in diuinis negationes sunt veræ, affirmationes verò incompositæ secundum Dionysium. & ideo de omnibus quæ Deo attribuuntur intelligendum est quod non eodem modo sibi conueniunt sicut in creaturis inueniuntur, sed per altiorum modum, manifestius autem est perfectiones corporales Deo non conuenire quàm spirituales, & ideo conueniens fuit rebus corporalibus diuina significari, vt his affluebat discernere nihil eorum quæ Deo attribuuntur conuenire ei secundum modum quo conueniunt creaturis.

7 Tertium est propter occultationem diuinæ veritatis, profunda enim fidei occultanda sunt infidelibus ne irrideant, & simplicibus ne occasionem erroris assumant, nullus autem est adeo infidelis aut idiota qui credat corporalia secundum proprietatem de Deo dici, puta quod sit leo aut agnus, & ideo ex talibus nullus infidelis aut simplex potest sumere occasionem irridendi vel errandi, & ob hanc causam & aliam quæ immediatè dicta est conuenienter fit translatio à rebus vilioribus quàm à perfectioribus, & has causas assignat Dionysius 1. & 2. ca. Coel. Hierarchia.

8 AD ARGUMENTUM in oppositum dicendum quod tales propositiones non sunt falsæ si intelligantur debito modo, scilicet in sensu in quo sunt, & non in sensu quem primo aspectu faciunt, sunt enim intelligendæ non secundum proprietatem, sed secundum similitudinem & proportionem, & sic sunt veræ sicut parabola locutiones, & hæc dicta de distinctione personarum diuinarum sufficiunt.

DISTINCTIO XXXV.

Sententia huius distinctionis in generali & speciali.



MQVE supra. Superius inquisit magister vnitatem diuinæ essentia & trinitatem personarum, hic verò determinat de attributis essentialibus quibus attribuitur vel ascribitur creaturarum causalitas. Et diuiditur ista pars in tres secundum tria attributa diuinæ essentia quæ ipse profequitur ad quæ reducitur causalitas creaturarum. Primum enim profequitur de scientia. Secundo de potentia 42. dist. ibi, nunc de omnipotentia. Tertio de bonitate 45. dist. ibi, iam de voluntate. Ratio autem huius ordinis est, quia scientia ad plura se extendit quàm potentia, est enim tam bonorum quàm malorum quorum non est potentia, potentia etiam ad plura se extendit quàm voluntas, voluntas est tantum respectu illorum quæ sunt quæ fuerunt vel erunt, sed potentia vltioris est infinitorum aliorum quæ fieri possunt. Prima pars istarum diuiditur in duas. Primum enim determinat de scientia Dei in generali. Secundo de quadam specie scientia Dei quæ specialem difficultatem affert 40. distinct. ibi: Prædestinatio verò de bonis, Prima in tres. Primum enim ostendit quorum est scientia Dei. Secundo ostendit quo modo ea quæ scit in Deo esse dicunt distinct. 36. ibi: Solet hic quaeri. Tertio quomodo scientia Dei se habet ad res scitas 37. distinct. ibi, nunc ergo ad propositum. Prima in quatuor. Primum notat necessitate tractatus. Secundo ostendit in generali quorum sit scientia Dei ibi: Sciendum est ergo. Tertio mouet incidentem quaestionem & soluit ibi: Hic considerari oportet. Quarto ex determinatione cõcludit quædam quaestiones ibi: Præterea omnia esse dicuntur de Deo. Hæc est diuisio in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit. Primum proponit qd de attributis diuinis & scientia prædestinationis cum cæteris quæ enumerat specialem oportuit facere tractatum. Postea dicit qd scientia est respectu omnium siue præsentium siue futurorum siue

siue temporalium siue aeternorum, praesentia vero dicitur fut...

QVAESTIO PRIMA. Vtrum Deus cognoscat se tantum, an etiam alia a se.

Thom. 1. p. 9. 14. artic. 1. 2. et 5.



Secundo quaeritur, vtrum Deus habeat propriam cognitionem de aliis a se. Et videtur quod non...

propter finem quem sibi praestituit vel sibi praestituitur ab alio, & idem potest dici de productione creaturarum a Deo. Dicendum est quod non, tum quia actio & productio non dicitur hic & ibi uniuoce...

Sup. d. 7. q. 1. d. 29. q. 1. Tho. ar. 3.

Tho. 1. p. 9. 14. artic. 7. ad secundum.

12. de trin. cap. 14.

Relinquitur ergo quod essentia diuina est ipsi deo ratio cognoscendi alia tam ex parte cognoscentis quam ex parte cogniti. Item patet secundo sic sicut intellectus noster tenet infinitum gradum in ordine intellectuum...

QVAESTIO SECVNDA. Vtrum Deus habeat propriam & distinctam cognitionem de aliis a se.

Thom. 1. p. 9. 14. artic. 6.



Secundo quaeritur, vtrum Deus habeat propriam & distinctam cognitionem de aliis a se. Et videtur quod non, quia per causam primam & remotam non potest haberi distincta & perfecta cognitio de rebus...

Quoniam autem non est circulationi contraria alia ratio &c. Ibi enim dicit sic, ego autem longo tempore feci moram in quo non intellexi explanationem istius loci, sed deus induxit me in veritate...

Præced. q. nume. 6.

quæst. 3.

di. 3. q. 3.

Præ de Ca. 14. art. 3.

essentiam suam diuerfatem rationum, posterius autem non est causa prioris, ergo essentia diuina accepta ut plures secundum rationem non potest esse ratio intelligendi distinctionem rerum.

Dist. in 4. art. 3.

14 Et per hoc videtur excludi illud quod communiter dicitur quod vnum & idem potest esse ratio representatiua plurium ut plura sunt non quidem vnum æquatum, sed vnum excedens, sicut senarius numerus est sufficiens ratio cognoscendi distincte omnes numeros intra se contentos, & eodem modo dicunt de essentia diuina quæ vna existens & omnia excedens continet in se omnes rerum perfectiones quibus adiuuicè distinguitur, & representat eas distincte. Hoc enim videtur exclusum per rationem factam quæ generaliter accipit quod nihil vnum sub vna ratione acceptum neque æquatam, neque excedens potest representare plura distincte, sed oportet quod accipiatur sub pluribus rationibus, pluralitas autem rationum in deo non est ratio intelligendi distinctionem rerum, sed potius e conuerso, ergo &c.

Dist. 2. art. 5.

15 Nec valet exemplum quod adducitur de senario, quia in eo quod est vnum solum per aggregationem (ut numerus) partes eius habent propriam actualitatem & distinctionem, & ideo distincte possunt cognosci in toto in quo continentur, nec cognoscuntur per aliquid quod sit vnum simpliciter, essentia autem diuina est summè vna & simplex & perfectiones rerum quæ in ea continentur non sunt in ea secundum propriam actualitatem & distinctionem, sed vnicè & indistincte, propter quod non sic possunt res cognosci distincte per cognitionem diuinam, essentia sicut numeri contenti sub senario cognoscuntur per cognitionem senarij.

19 Et si quis dicat quod causalitas diuina non se extendit ad omnia immediate, sed tantum ad vnum (scilicet ad primam tantum) & mediante illo se extendit ad omnia alia quodam ordine, quamuis hoc sit falsum, tamen idem sequitur, quia cognita causa proxima & immediata & sufficienter, cognoscitur effectus propria & distincta cognitione, sed deus se ipsum cognoscit, ut probatum fuit, ergo cognoscit distincte illud quod immediate est causatum ab ipso, rursus per illud tantum per causam cognitam cognoscit tertium causatum, & per tertium tantum causam cognoscit quartum, & sic vsq; ad vltimum effectum, ergo siue deus producat res omnes immediate siue mediate semper sequitur quod habeat de eis distinctam cognitionem modo quo expositum fuit, & causa est quia res creatæ distincte representantur intellectui diuino non per hoc quod essentia diuina habeat eas in se (sicut senarius habet numeros in se contentos) vel quemadmodum speculum habet imagines, quia nihil horum est in diuina essentia respectu rerum creaturarum, nec sicut exemplar representat exemplata ut magis patebit cum agatur de ideis, sed quia essentia diuina est omnium causa. De cognitione autem distinctorum secundum numerum dicitur in sequenti quæstione.

4. 36. q. 3.

20 AD PRIMVM argumentum dicendum quod causa vniuersalis potest accipi tripliciter. Vno modo vniuersalitate prædicationis, sicut dicimus quod artifex est causa vniuersalis artificij & particularis, ut statuifica est causa statuum, & singularis, ut hæc statuifica est causa huius statuum, & hoc modo per causam vniuersalem non cognoscitur effectus particularis vel specificus, nec per causam particularem vel specificam cognoscitur effectus singularis. Alio modo dicitur causa vniuersalis non per prædicationem, sed quia se extendit ad plures effectus, tamen secundum aliquid eis commune & non secundum id quod est eis proprium, nisi determinetur per aliud, & sic sol est causa omnium generabilium, nec adhuc per talem causam potest res sufficienter cognosci & distincte, & neutro istorum modorum deus est causa vniuersalis. Tertio modo dicitur causa vniuersalis, quia eius causalitas se extendit ad plura secundum propriam vniuersalitate rationem absq; hoc quod per aliud determinetur, & sic deus est causa vniuersalis, quia omnia producit vel producere potest per se & immediate absque hoc quod per aliud determinetur, & per talem causam sic vniuersalem possunt effectus distincte cognosci, est enim causa vniuersalis, quia est causa omnium, sed propria vniuersalitate, quia vnumquodque producit vel producere potest per seipsum.

Inf. d. 36. q. 4. nu. 7.

21 Ad secundum cum dicitur deus non cognoscit creaturas nisi secundum quod existunt in ipso dicendum, quod ly secundum potest notare rem intellectam vel rationem intelligendam, si rem intellectam, sic est sensus, quod deus non intelligit de rebus nisi illud quod de ipso est in deo formaliter, & tunc propositio est falsa, quia creatura in deo est creatrix essentia secundum Anselmum, & ita deus non intelligeret nisi se. Alio modo potest notare rationem intelligendam, & sic est sensus quod deus non intelligit res creatas, nisi quia præexistunt in eo sicut in causa representante, & sic est vera, & tunc non sequitur quod non intelligatur alia à se, sed quod non intelligit per aliud à se quod verum est, & est simile in intellectu nostro secundum ponentes species, quia intellectus noster non intelligit lapidem nisi secundum illud quod de lapide est in intellectu, si ly dicat secundum rationem intelligendam, verum est quia ratio per quam lapis intelligitur est sola species, si verò dicat rem intellectam falsam est, quia non sola species quæ est anima intelligitur, sed intelligitur lapis qui est extra per speciem suam quæ est in anima.

QUAESTIO TERTIA.

Vtrum deus cognoscat distincte singularia.

Thom. 1. q. 14. art. 11.



ERTIO quaeritur vtrum deus cognoscat distincte singularia. Et arguitur quod non, quia cognitio dei est scientifica cum in eo non sit opinio nec suspicio, ergo cum de singularibus non sit scientia, cognitio dei non se extendit ad ea.

2 Item secundum Boetium singularia est dum sentitur vniuersale aut dum intelligitur, sed in deo non est cognitio sensitua, ergo ipse non cognoscit singularia.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia illud quod magis habet de entitate, magis est cognoscibile, sed singularia plus habent de entitate quam vniuersalia, ergo magis à deo cognoscuntur. Maior patet, quia cum vnumquodque sit cognoscibile secundum quod habet esse, si illud quod plus habet de entitate non plus cognoscatur, non potest esse defectus nisi ex parte cognoscentis, qui defectus non potest esse in deo. minor probatur

Opinio Auerennae ponit in ca. 14. ibi d. idea vnu.

quæst. 2.

batur, quia singularia secundum rationem suæ singularitatis habent esse reale, vniuersalia autem quantum ad rationem suam vniuersalitatis non habent esse reale, sed solum esse rationis quod esse secundum quid & diminutum per comparationem ad esse reale, quare &c.

4 RESPONSIO. Dicendum est quod deus cognoscit singularia secundum rationem suæ singularitatis, hæc autem conclusio diuerfimodè probatur. Quidam enim dicunt hæc esse rationem quare deus cognoscit singularia, quia est causa rei non solum quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam, tantum autem se extendit scientia dei quantum eius causalitas, propter quod scientia dei se extendit ad cognitionem rerum, non solum quantum ad formas à quibus accipitur ratio vniuersalitatis, sed etiam quantum ad materiam à qua accipitur ratio indiuiduationis & singularitatis, vnde ex hoc errauerunt quidam Philosophi negantes esse in deo cognitionem singularium, quia non ponent à deo materiam creatam, sed ingenitam & incorruptibilem, & per consequens non esse à deo cognitam, quare nec ipsum indiuiduum, cum ipsa sit indiuiduationis principium.

5 Hæc ratio quantum ad hoc quod dicitur cognitionem dei tantum se extendere quantum se extendit eius causalitas bona est, sicut deo etiam sub maiore quæ causalitas diuina se extendit ad omnes res secundum rationem suæ singularitatis quod de se manifestum est, res enim est factibilis secundum esse quod habet extra animam & illud est singulare, quod autem vltimus assumit quæ materia est principium indiuiduationis, à forma autem sumitur ratio vniuersalitatis valde dubium est, quia maior communitas videtur esse in materia quam in forma, sicut enim forma quantum est de se est communis pluribus indiuiduis eiusdem speciei, ita materia eiusdem rationis est communis omnibus quæ sunt eiusdem generis.

6 Item eadem materia est successiva in diuersis indiuiduis, forma autem non, propter quod minus videtur indiuidua distingui per materiam quam per formam, & per consequens minus constituit in esse indiuiduum, quia pro idem videtur vnumquodque constitui in se & ab alio distingui, quid tamen de hoc sit tenendum, patebit in 2. lib. distinct. 3.

7 Item non omnia singularia habent materiam (sicut angeli) ergo ex materia vel eius productione non potest assignari generalis ratio quare deus cognoscit singularia. Nec puro quod illi qui negauerunt à deo cognitionem singularium ex hoc fuerint moti, quod crederent materiam non esse causatam à deo, non enim dixerunt Aristoteles & alij materia esse ingenitam & incorruptibilem à carentia principij productiui, cum Philosophus dicat quod nihil prohibet sempiternum esse alteram causam, sed à carentia principij durationis. Vnde & commentator qui negauit à deo cognitionem singularium 11. Metaphysic. creditur materiam esse ab alio, dicit enim super secundum Metaphysic. quod vnum est ens per se & per se verum, & omnia alia sunt entia & vera, per esse & veritatem eius.

8 Alius est modus tenendi eandem conclusionem, & est talis quod deus cognoscit singularia, quia deus est sicut esse: cuius rationem assignant qui hunc modum tenent dicentes, quod agere supponi esse, & ideo modus agendi esse habet determinari, quod si illud habeat calumniam in actionibus transcurrentibus in materiam exteriori, eo quod tales actiones non sunt perfectiones agentis sed acti, propter quod modus talium actionum non solum habet determinari ex natura agentis, sed etiam ex natura acti, tamen illud non videtur habere calumniam in actionibus intrinsecantibus, qualis est actio intelligendi quin totaliter sequatur modum & conditionem intelligentis, ergo vbi intelligens non intelligit, nisi prius determinetur per esse actuale quod est in omnibus creatis, in quibus esse & essentia differunt, ibi res non intelligitur à tali intellectu, nisi prius determinata per esse actuale, sed determinatio rerum per esse actuale est ex progressu rerum, ergo intellectus creatus in quo differt esse ab essentia non intelligit res creatas, nisi prout determinatur per esse actuale quod est ex progressu rerum, & ita cognitioni talis intellectus semper aliquid accrescit.

9 Causa autem quare talis intellectus non potest res intelligere quousque determinetur per esse actuale, est duplex. Vna, quia tale intelligere cum sit in natura habente possibilitatem admixtam non est omnino de se terminatum, & ideo oportet res per tale intelligere intellectas per se esse actuale determinari ad hoc, ut in suo esse determinatiue cognoscatur. Alia est, quia tale intelligere cum non sit esse intelligentis non referatur in eo omnis ratio essendi, propter quod non potest esse seipso absq; alia determinatione cognoscere res secundum suum esse actuale quod est cognoscere eas secundum rationem suæ singularitatis, sed oportet quod determinetur per esse actuale, sed deus cum sit suum esse & suum intelligere non habet possibilitatem admixtam, in eo etiam referatur omnis ratio essendi, ideo potest esse per se omnes res intelligere secundum suam singu-

laritatem absque hoc quod in seipsis determinentur per esse actuale, nec per determinationem rerum in esse actuali aliquid accrescit suæ notitie.

quæst. 2.

10 Hæc opinio in multis deficit. Primo, quia à nonnullis firmiter tenetur quod esse & essentia sunt idem realiter in creatura & hoc dictum fuit supra dist. 8. Secundo, quia dato quod differant in creaturis adhuc ratio nulla est, quia maior propositio assumitur falsa est, hæc scilicet quod quando intelligens est tale quod eius natura determinatur per esse actuale distans ab ea ibi oportet quod res intellecta ad hoc quod intelligatur à tali intellectu prius determinetur per esse actuale: nec probatio valet, quia esto quod actus intelligendi sequatur modum naturæ & esse ipsius intelligentis, non oportet tamen quod requiratur in re intellecta eandem conditionem, & ideo licet oporteat talem intellectum habere naturam determinatam per esse actuale ad hoc quod intelligatur, nulla tamen necessitas est quod oporteat rem singularem determinari per esse actuale ad hoc quod intelligatur.

11 Quod patet primo, quia sicut res potest intelligi quantum ad esse existentem, ita potest intelligi quantum ad esse essentialem, sed ad hoc quod res intelligatur quantum ad esse essentialem non requiritur quod res habeat actu illud esse, possum enim formare conceptum de rosa quæ nullum esse essentialem habet actu, necessarium tamen est intellectum habere esse essentialem actu ad hoc quod rem actu intelligatur, ergo similiter non oportet rem habere actu esse existentem ad hoc quod secundum tale esse intelligatur, quamuis oporteat intellectum esse in actuali existentia ad hoc quod intelligatur.

12 Quod etiam patet secundo ex alio, quia cognita causa singulari sufficienter & necessaria cognoscitur effectus infallibiliter secundum rationem suæ singularitatis, & hoc patet ex secundo physicorum, vbi dicitur quod effectus communis requirit causam communem, & particularis particularis, propter quod sicut cognita causa vniuersali & necessaria cognoscitur effectus secundum rationem suæ vniuersalitatis, sic cognita causa singulari & necessaria cognoscitur effectus secundum rationem suæ singularitatis, sed intellectus creatus noster & angelicus cognoscit aliquas causas singulares & necessarias & sufficientes respectu aliorum esse futurorum, ergo intellectus noster & angelicus cognoscit tales effectus futuros, secundum rationem suæ singularitatis antequam determinetur per esse actuale. Maior patet, sed minor declaratur, quia tam homo quam angelus cognoscit motum cæli secundum rationem suæ singularitatis ex quo tanquam à causa singulari & sufficienter & necessaria sequitur ortus & occasus solis super hemispherium nostrum, & eclipsis Lunæ tali vel tali tempore, ergo per talem causam præcognoscuntur tales effectus secundum rationem suæ singularitatis antequam determinetur in rerum natura per esse actuale. Et hoc etiam quilibet experitur in se sine alia ratione.

13 Item operationes sunt singularium secundum esse suæ singularitatis, sed tamen homo quam angelus præcognoscit quædam quæ agere proponit, ergo præcognoscit ea secundum rationem suæ singularitatis, & tamen nondum habent esse actuale, quare &c. Non est igitur verum quod singularia non possunt cognosci secundum rationem suæ singularitatis antequam determinentur per esse actuale ab intellectu creato, dato quod ei natura distat à suo esse, & per consequens non potest concludi de deo quod cognoscit res secundum suam singularitatem antequam sint per hoc quod eius esse non sit aliud ab eius essentia. Nec video quare esse distans sit sufficiens ratio quod intelligere sit determinatum, ita quod requiratur in re intellecta determinationem secundum esse actuale, nec ipsi probant, & ideo ea facilitate potest negari sicut asserti. Nec esse distans tollit ab eo, quod non habeat omnem rationem essendi, sicut calorem ignis esse distans in natura ignis non tollit à calore ignis quin contineat virtualiter omnem rationem caloris, & quicquid sit de hoc, tamen quod esse sit indistans ab essentia non dat ei quod in eo sit omnis ratio essendi, si enim esse non receptum in natura distans, ex hoc habet rationem omnem esse, per eandem rationem forma non recepta in natura distans habet ex hoc rationem omnem formæ: hoc autem est falsum, quia intelligentia sunt formæ non receptæ in natura distans, & tamè nulla intelligentia continet in se virtutem omnium formæ, quia nulla potest aliam producere, nec animam nec aliquam formam saltem immediate, quare prædictus modus non videtur verus.

4. 38. q. 3.

14 Dicendum ergo quod circa cognitionem singularium à deo (quia de nobis non agitur nunc) non potest facere difficultatem nisi vel singularitas quæ omnibus est communis, vel materialitas quæ est solum in generabilibus & corruptibilibus, vel futuritio quæ est in his quæ nõdum producta sunt, vel contingencia quæ solum est in his quæ dependunt ex causis impossibilibus. De futuritione & contingencia nihil ad hæc quæstionem, quia inferius dicitur de hoc, sed tantum de singularitate & materialitate. Singularitas verò non impedit quin aliquid intelligatur à deo cum ipse per se & primo intelligat essentiam suam

que est quedam singularitas. Nec materialitas cum ipse intel- ligat quidditates rerum sensibilibus in quibus includitur mate- ria, ergo nec singularis materialitas vel materialis singularitas impedit aliquo modo quin aliquid materiale & singulare intel- ligatur a deo. Ratio autem huius est illa que taeta est in prima opi- nione, quia essentia diuina est sufficiens ratio representandi qua- libet rem secundum omnem eius conditionem, & hoc habet ex perfectione suae virtutis secundum quam continet vniuersaliter omnem rem & producere potest. Et haec est via Dionysij septi- mo capite de diuinis nominibus, vbi dicit quod deus cognoscit res quo modo rebus esse tradidit, vnde si aliquid est in rebus no- cognitum ab eo, oportet quod circa illud vacet diuina opera- tio, id est, quod non sit operatum ab ipso.

15 AD PRIMVM argumentum dicendum est quod licet cognitio dei qua cognoscit se & omnia alia sit vna secundum re- rum, est tamen plures secundum rationem inquantum tendit in plura obiecta, & sic fortitur plura nomina, quia inquantum cognitio dei tendit in quidditate suae essentiae vel alterius rei, vocatur sim- plex intelligentia, inquantum autem tendit in essentiam suam attrahendo sibi causalitatem rerum, puta cum cognoscit se esse cau- sam rerum potest vocari intellectus seu cognitio principiorum, quia causalitas sua est alius rebus ratio essendi & cognoscendi, inquantum autem ex cognitione suae causalitatis tendit in cogni- tionem aliarum rerum & proprietatum eis conuenientium (secundum rationem earum generalem vel specificam dicitur scien- tia vel scire quod est rem per causam cognoscere inquantum au- tem tendit in cognitionem singularium secundum rationem suae singularitatis est quasi cognitio sensitiua suae experimentalis quae in nobis no dicitur scientifica cognitio. Cum ergo dicitur quod omnis dei cognitio est scientifica, dicendum est quod licet cognitio dei quae est vna sit scientifica, non tamen respectu omni- um, quia non respectu sui ipsius nec respectu singularium.

16 Ad secundum dicendum est quod Boetius loquitur de no- bis in quibus cognitio sensitiua est solum singularium & nullo modo vniuersalium. Cognitio autem intellectiua tanquam per- fectior est tam singularium quam vniuersalium, & multo mag- nis cognitio intellectiua dei propter suam perfectionem est non solum vniuersalium, sed etiam singularium, quia cognitio dei includit perfectionem omnium.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum scientia dei sit vniuersalis, an particularis.

Thom. 1. q. 14. ar. 1. ad tertium.

VA RT O quaeritur, vtrum scientia dei sit vniuersalis an particularis. Et videtur quod sit vniuersalis, quia scientia quae est per causam vniuersalem est vniuersalis, sed scientia dei est per causam vniuersalem vt dictum est in praecedente quaestio- ne, ergo est vniuersalis.

2 Item illa scientia est vniuersalior quae ad plura se extendit, sed scientia dei se extendit ad omnia, ergo est vniuersalissima. 3 IN CONTRARIVM est, quia cognitio rerum secundum proprias rationes specificas & singulares est particu- laris, sed talis cognitio est quam deus habet de rebus (vt vi- sum fuit) ergo &c.

4 R E S P O N S I O. De scientia dei possumus loqui duplici- ter. Vno modo, prout est quedam res informans diuinum intel- lectum secundum nostrum modum intelligendi. Alio modo, prout comparatur ad obiectum. Primo modo loquendo de scientia, nulla scientia est vniuersalis, sed est quodammodo singularis, quia quic- quid existit singulariter existit, siue existat per se siue in alio siue in re extra siue in anima subiectiue, sicut & anima est quodam- dam singularis. Vniuersalia enim solum sunt in intellectu obie- ctiue, nusquam autem subiectiue secundum rationem suam vniuersalitatibus, & sic scientia dei no est vniuersalis, sed est quedam singularitas sicut & essentia diuina. Alio modo potest conside- rari scientia, prout comparatur ad scibile vel ad obiectum, & sic dicitur scientia vniuersalis vel particularis, quia est de vniuersali vel particulari obiecto. Huc supposito dicunt quidam quod scientia nostra potest esse vniuersalis vel particularis, sed scien- tia dei nec est vniuersalis nec particularis, quod probatur sic, habitus sumunt rationem & denominationem ab obiectis non quibuscumque, sed principalibus. Principale autem obiectum intellectus nostri est quidditates materiales cui conuenit esse vniuersale vel particulare secundum aliam & aliam rationem, & ideo cognitio nostra vt tendit in eam secundum rationem vni- uersalem vel particularis dicitur vniuersalis vel particularis, sed obiectum principale intellectus diuini est sua essentia quae no est vniuersalis (cum non pluralitetur in suis suppositis) nec par- ticularis, quia est quid communicabile pluribus quod est con- tra rationem particularis, propter quod scientia dei non de-

bet dici nec vniuersalis neque particularis. 5 Sed istud no videtur bene dictum. Primo, quia cum scientia dicitur particularis ab obiecto principali, particulare no a capi- tur ibi pro singulari, quia singulare no est particulare obiectum alicuius scientiae, sicut no est, quia de singularibus no est scien- tia, sed accipitur ibi particulare pro re accepta secundum rationem specificam, & vniuersale pro re accepta secundum rationem generis propinqui vel remoti, & ita particulare, prout spectat ad pro- positum est communicabile pluribus, sicut species specialissima. Illi autem dicunt quod essentia diuina est particularis, quia est pluribus communicabilis, & ideo male accipiunt particulare. 6 Secundo, quia si particulare vocaretur singulare, adhuc non esset verum illud quod dicunt quod essentia diuina non est par- ticularis, id est, singularis, quia quicquid existit in rerum natura est singulare & singulariter existit. Nec obstat quod ipsa est in pluribus suppositis, quia de ratione singularis non est incom- municabilitas, nisi illa que opponitur comunicabilitati vniuersalis (scilicet quod no sit comunicabile pluribus per sui diuisio- nem) essentia autem diuina non diuiditur in suppositis, quibus comunicatur, & ideo ipsa est comunicabilis per oppositum ad comunicabilitatem vniuersalis, & hoc sufficit ad hoc quod ipsa sit vere singularis vel particularis accipiendo particulare pro singulari, & ideo si essentia diuina est principale obiectum scien- tia diuinae (vt ipsi dicunt) sequitur quod scientia diuina poterit vere dici particularis, id est, singularis, cuius oppositum ipsi di- cunt. Tertia, qua non est verum quod essentia diuina sit prin- cipale obiectum scientiae dei, quia licet essentia diuina sit prin- cipium obiectum ab intellectu diuino cognitum, & ratio cognos- cendi omnia alia, tamen cognitio dei vt fertur in essentia suam secundum se vel secundum ea quae sibi attribuntur, non fortit- rationem scientiae sed simplices intelligentiae vel cognitio- nis principiorum (vt prius dictum fuit) quia scire est rem per causam cognoscere, deus autem non cognoscit se vel ea quae at- tribuntur sibi per causam, & ideo talis cognitio non est scien- tifica, sed cognitio aliarum rerum secundum ea quae eis attri- buuntur potest in deo dici scientia, quia talis cognoscitur a deo per essentiam diuinam vt est causa omnium rerum & om- nium proprietatum quae eis attribuntur: propter quod cognitio dei vt fertur rationem scientiae est iudicanda vel vniuersalis vel particularis, non ratione essentiae diuinae, sed ratione aliarum rerum de quibus deus habet cognitionem per essen- tiam suam tanquam per causam.

8 Quid ergo? nunquid scientia dei debet dici vniuersalis vel particularis. Dicendum est quod praeter acceptationem scientiae, particularis & vniuersalis prius positam, est alia acceptio vide- licet, quod scientia particularis vocatur illa qua aliquis sic cog- noscit aliquid particulare ens & eius proprietates quod non cognoscit alia entia, nec proprietates illorum, & per oppositum scientia vniuersalis dicitur quae se extendit ad omnia scibilia, & non ad vnum tantum. Accipiendo ergo scientiam vniuersalem & particularem secundum hanc vltimam assignationem, patet quod scientia dei est vniuersalis quia extendit se ad omnia scibilia, licet (vt sic) non sit vna secundum rationem, sed plures, quia scientiae quae sunt in nobis diuersae secundum rem sunt in deo diuersae secundum rationem, cum igitur in nobis non sit vna scientia quae se extendit ad omnia scibilia, sed plures secun- dum rem. Consequens est quod scientia dei quae vna est secun- dum rem sit plures secundum rationem prout extendit se ad omnia scibilia. Secundum autem primam assignationem scien- tia vniuersalis & particularis dicendum est quod scientia dei est particularis & vniuersalis, & non vniuersalis tantum vel par- ticularis tantum, quia illa scientia per quam cognoscitur res & rerum proprietates & passiones secundum rationem generis remoti vel propinqui, & speciei specialissimae est non solum vni- uersalis sed etiam particularis, sed deus per scientiam suam cog- noscit omnes res & rerum passiones & proprietates non solum secundum rationem generis remoti vel propinqui sed etiam secundum rationem speciei specialissimae, ergo &c. vtraque praemissarum patet ex praecedentibus. Verum tamen sicut dictum fuit de prima assignatione scientiae vniuersalis & particularis, sic dicendum est de ista, quia sicut in nobis sunt diuersae scientiae per quam cognoscimus corpus mobile & eius proprietates & passiones, & per quam cognoscimus corpus mobile ad situm vel ad formam, sic in deo sunt diuersae scientiae secundum rationem per quas ista cognoscit, quamuis sit vna secundum rem.

9 A D R A T I O N E S vtriusque partis respondendum est. Ad primam, quod scientia quae est per causam vniuersalem praedicatione, vel per causam vniuersalem quae se extendit ad plures effectus solum secundum illud quod est eis commune, est vniuersalis, prout vniuersale distinguitur contra particulare secundum primam acceptationem, & sic scientia dei quam habet de rebus aliis non est solum vniuersalis, sed cognitio quae habetur

Supra q. 2. tur per causam vniuersalem, cuius causalitas se extendit ad omnia huius dist. secundum omnes rationes tam vniuersales quam particulares (qualis est scientia dei) est vniuersalis & particularis secundum primam acceptationem, & est vniuersalis iuxta secundam.

10 Secunda ratio probat solum quod scientia dei est vniuersalis iuxta secundam acceptationem vniuersalitatibus, & illud concessum est.

11 R A T I O in oppositum bene probat quod scientia dei est particularis inquantum cognoscit res secundum rationes específicas, sed per hoc non excluditur quin sit vniuersalis inquantum cognoscit res secundum suas rationes generales & communes, & inquantum cognoscit non solum vnum genus scibilem, sed omnia.

DISTINCTIO XXXVI.

Sententia huius distinctionis XXXVI. in generali & special.



I c solet quaeri. Superius ostendit magister quod scientia dei est respectu omnium: & ex hoc res dicitur esse in deo. Nunc vero inquitur quomodo res cognita sit in ipso deo cognoscere. Et di- uiditur ista pars in duas. Primo ostendit quomodo res qua deus cognoscit sunt in ipso deo. Et secundo ostendit quomodo deus dicitur esse in ipsi rebus? 37. dist. ibi. Et quomodo determinatum est. Item prima in duas. Secundum duas quaestiones quas specialiter mouet & soluit. Secunda ibi: Post praedicta, & hic. Secunda diuiditur in tres. Primo enim proponit quaestionem & eius determinationem. Secundo ponit solu- tionis confirmationem & quaedam incidentia determinat ibi proinde si diligenter inspicatur. Tertio determinatum declara- rat ibi, ex praemissis apertum est.

2 In speciali sic procedit. Et quaeritur primo, vtrum illa quae deus cognoscit possint esse in eius essentia, sicut dicuntur esse in eius praesentia quae idem est quod eius essentia. Et respondet quod non, quia omnia quae sunt in essentia diuina sunt eiusdem na- turae cum deo, ea autem quae cognoscit deus, no sunt eiusdem naturae cum illo, & ideo non debent dici esse in eius essentia, nec est simile de praesentia, quia alii respectum habet vel con- notat quam essentia. Postea quaerit, vtrum mala quae cogno- scuntur a deo, sicut & bona possint dici esse in deo: & respon- detur quod non, quia illa solum dicuntur esse in deo ad quae deus se habet in ratione principij: non sic autem se habet ad mala, sola enim ea quae cognoscuntur a deo per notitiam approba- tionis, quorum deus est actor siue principium possunt dici esse in deo, non sic autem deus non cognoscit mala. Deinde confir- mat hoc, quia secundum Ambrosium idem est esse in deo, & esse per ipsum, & esse ex ipso, mala autem non sunt ex deo, nec per ipsum, non possunt dici esse in ipso. Vbi incidenter ostendit quod illa verba apostoli ex ipso & per ipsum & in ipso, possunt ap- propriari per intellectum distinctioni personarum, tamen simpliciter omnibus personis omnia praedicta quae enumerat conueniunt. Subiicit etiam quod cum aliquid dicitur esse ex aliquo essentia sola notatur, cum vero dicitur aliquid de aliquo non solum effi- cieri, sed etiam substantialitas notatur, & ideo licet creaturae dicantur esse ex deo, non tamen debent dici esse de illo. Vltimo epilogatur determinata. Haec est sententia lectionis in speciali.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum deus cognoscat mala.

Thom. 1. q. 14. artic. 10.



I R C A distinctione istam primo quaeritur, vtrum deus cognoscat mala. Et videtur quod non, quia intel- lectus qui semper est in actu non cognoscit priuationem, vt innuitur tertio de anima, sed intel- lectus diuinus semper est in actu, ergo no cognoscit malum quod est quedam priuatio.

2 Et confirmatur, quia si visus vel auditus semper essent in actu nunquam auditus cognosceret silentium, nec visus tenebras, ergo eodem modo est circa intellectum, quare &c.

3 Item omnis cognitio vel est causa rerum vel causata a rebus, sed scientia dei nec est causa malorum (saltem culpa) nec causata ab eis, ergo &c.

4 Item intellectus est in intelligente, sed malum non est in deo, ergo non est intellectum ab eo.

5 IN CONTRARIVM est quod dicitur Iob 11. Ipse nouit hominum vanitatem, & videns iniquitatem illorum nonne confidat? & in psalmo, Delicta mea non sunt a te abscondita.

6 R E S P O N S I O. Circa quaestionem istam sic procedetur, quia primo ponetur quedam communis distinctio de scientia dei. Secundo ponetur illud in quo omnes moderni concordant. Tertio ponetur illud in quo quidam discordant in-

quirendo quid sit verius.

7 Quantum ad primum sciendum est quod scientia dei, qua- uis sit vna secundum rem, accipitur tamen tribus modis. dicitur enim scientia simplicis notitiae, visionis, & approbationis. Scien- tia simplicis notitiae dicitur illa qua deus scit omnia quae sunt, fuerunt vel erunt, vel possibilis sunt secundum infinitatem di- uinae potentiae. Scientia vero visionis dicitur eadem scientia, inquantum est eorum quae sunt secundum aliquam differentiam temporis solum, quae pro tanto dicitur scientia visionis, quia apud nos ea quae videntur habent esse distinctum extra viden- tem: propter quod ea quae a deo prodeunt in esse proprio quod habent in sua natura praeter esse quod habent in deo tanquam in causa dicuntur pertinere ad scientiam visionis. Scientia au- tem approbationis dicitur quae est eorum in quibus diuina vo- luntas sibi complacet, & haec sunt bona, & mala praeter quate- nus fortitur ratione boni moralis, & per oppositum dicitur ne- scire mala culpa, quia ea reprobat tanquam a bonitate sua discor- dantia. Si ergo quaestio intelligatur de malis culpa & de scien- tia approbationis, patet quod deus nescit mala culpa, quia ea non approbat, sed reprobat & punit: & secundum hoc dicitur ab Abach. mundi sunt oculi tui ne videant malum, & ad iniqui- tatem respicere no poteris, & fatuus virginibus dicitur Mat. 25. Nescio vos: sed quia sic scire vel nescire nimis est strictum sum- ptum, ideo deducatur quaestio in scientia simplicis notitiae ac vi- sionis. Haec tantum de primo.

8 Quantum ad secundum sciendum est quod omnes moder- ni concedunt quod deus cognoscit malum, cuius ratio est, quia deus cognoscit partes vniuersi & habitudines earum, sed inter partes vniuersi talis est habitudo quod generatio vnius est corru- ptio alterius, in corruptione autem consistit malum poena quo ad animata, & malum naturae quo ad omnia: quaedam etiam partes vniuersi possunt deficere a rectitudine rationis in quo consistit malum culpa, ergo deus cognoscit omne malum na- turae poenae & culpa: cognoscit autem per bonum oppositum, quia priuatio non cognoscitur nisi per habitum, rectus enim est iudex & sui & obliqui, vt dicitur primo de anima, sed malum se- cundum Dionysium lib. 4. de diuin. no. & Damascenum lib. 2. 4. cap. nihil aliud est quam priuatio boni, ergo malum non cognosci- tur nisi per bonum, sicut nec obliquum nisi per rectum, & in hoc omnes moderni concordant.

9 Quantum ad tertium in quo quidam discordant sciendum est quod de cognitione mali per boni est duplex opinio. Qui- dam enim dicunt quod deus cognoscit malum per speciem boni (non cuiuscunque) sed boni quod priuatio, ita scilicet quod si deus non cognosceret aliud bonum a se, nullo modo cogno- sceret malum secundum specialem rationem mali, & huius ratio est duplex. Prima est, quia priuatio no cognoscitur nisi per habitum oppositum, sed oppositio habitus & priuationis est circa idem subiectum quodcumque sit illud. Deus autem non potest esse subiectum priuationis, ergo si non esset bonum nisi deus, aut non cognosceretur aliud bonum a deo nullo modo esse malum, nec cognosceretur.

10 Secunda talis est, priuatio no distinguitur a priuatione nisi quia distinguitur habitus ab habitu, sicut non differt caecitas a surditate, nisi quia differt visus ab auditu, cum enim priuatio sit negatio habitus in subiecto apto nato, ratione negationis non potest vna priuatio differre ab alia, sed magis conuenit cum ea, differunt ergo ratione habituum qui per eas negantur vel pri- uantur, & hoc est verum vniuersaliter no solum in priuationibus, sed etiam in negationibus quod non differunt nisi ratione eorum quae negantur. Vnde non homo & non lapis idem sunt respectu omnium, ita quod de quocunque verificatur vnum & alterum nisi respectu eorum quae negant, sed bonum diuinum non est bonum quod possit priuari, & si esset tale, nihilominus ratione ipsius non possent differre priuationes cum sit vnum, ergo per cognitionem solius boni diuini non possunt mala cog- nosci, saltem secundum rationem specialem mali.

11 Haec sunt rationes quarum prima probat quod si deus non cognosceret aliud bonum a se nullo modo cognosceret malum. Secunda probat quod non cognosceret malum saltem secun- dum rationem specialem mali.

12 Alij sunt quibus hoc non placet: dicitur enim quod hoc est ex- pressè contra sententiam Dionysij 7. de di. no. vbi assimilatur diuinam cognitionem lumini. Vnde dicitur quod sicut lumen si esset cognitiuum cognosceret tenebras, no aliunde cognitionem accipiens, sed per seipsum, sic deus bonitas existens cognoscit malum quod est priuatio boni, sicut tenebra est priuatio lucis quod probat quasi e contrario primis argumentis sic. Mali cognoscitur per bonum oppositum, sed malum opponitur bono diuino generali & spe- ciali oppositione, ergo per bonum diuinum potest cognosci ma- lum secundum rationem communem mali, & secundum rationes speciales malorum. maior ex dictis supponitur. sed minor probat-

tur scilicet quod mali opponatur bono diuino generali & speciali oppositione, quia sicut deus est causa omnium communis...

13 Declaratur etiam hoc per simile: sicut enim grammaticus per eandem artem cognoscit omnes congruitates in communi...

14 Hæc sunt dicta illorum quibus impugnant primam opinionem quæ tamè videtur verior, quod patet dupliciter simul probando...

15 Secunda ratio talis est, malum est carentia alicuius boni debiti in esse, de se non boni non debiti in esse...

16 Dicitur etiam Diony. non facit pro eis, non enim intendit ibi Diony. tradere modum quo deus cognoscit mala...

17 Vel potest dici quod deus non aliunde cognitionem accipiens cognoscit mala, quia prima ratio cognoscendi tam bona quam mala est essentia diuina...

Ad argumenta non respondet, quonia sunt eadem apud Thomam.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum creature sint in deo.

Thom. 18. q. 1. art. 4. ad primum.

Secundo queritur, vtrum creature sint in deo: videtur quod non, quia si creature essent in deo...

quod est in aliquo secundum suam similitudinem tantum, non habet in illo propriam operationem, res autem habent in deo...

2 IN CONTRARIUM est quod dicit Anselmus in monologion 36. quod res verius sunt in deo quam in seipsis.

3 Ad idem est quod dicitur in littera.

4 RESPONSI O. Dicenda sunt duo. Primum est quod omnes res sunt in deo. Secundum est de modo quo sunt in eo...

6 QVANTUM ad secundum sciendum est quod res creata potest dupliciter considerari. Vno modo secundum esse suum...

7 Ex prædictis potest patere qualiter intelligendum est quod dicunt Aug. & Anselmus, quod creatura verius esse habet in deo...

8 Non solum autem ideae sunt in deo, imò propriissime sunt in eo, quod sic patet, res enim habet esse quasi sex modis...

Ad

3 Ad argumentum in oppositum dicendum quod res creatæ sunt in deo per essentias suas, non quidam formaliter vel identitate...

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum in deo sint aliquae ideae.

Thom. 1. q. 15.

OSTEA queritur de ideis. Et primò, vtrum in deo sint aliquae ideae. Et videtur qd non, quia si ponerentur...

2 Item secundum Augustinum melius & perfectius cognoscuntur res per essentias suas quam per suas similitudines...

3 IN CONTRARIUM est quod dicit Aug. lib. 83. q. 4. 6. q. q. rata vis est in ideis, vt sine his intellectus sapiens esse nemo possit...

4 Item omnes formæ quæ sunt in potentia passiva materiae sunt in potentia actiua primi motoris...

5 RESPONSI O. Videnda hic sunt tria. Primum est quid vocamus ideam. Secundu est an ideae sint in deo...

6 Quantum ad primum sciendum est quod August. vbi supra dicit qd idea si verbum ex verbo transferatur dicitur apud nos forma vel species...

7 Ex hoc apparet secundum scilicet qd ideae sunt in deo, & propriissime sunt in eo, qd patet sic, omne agens per intellectum habet penes se rationem...

8 Non solum autem ideae sunt in deo, imò propriissime sunt in eo, quod sic patet, res enim habet esse quasi sex modis...

9 Secundo patet idem sic arguendo, vt prius sicut in mente diuina sunt ideæ omnium creatorum, sic in mente artificis sunt ideæ artificiorum...

habet rationem ideæ, quia idea dicit aliquid factuum, saltem per modum exemplaris, esse autem rei in seipsa est aliquid factum magis quam factuum...

9 Has quinque condiciones tangit August. lib. 83. q. 7. dicens sic, ipsæ namq; principales (quo ad quintam conditionem) quædam formæ (quo ad primam) & rationes rerum (quo ad secundam) stabiles atq; incommutabiles...

10 Quantum ad tertium, scilicet qualiter se habeant ideae ad intellectum diuinum aduertendum est qd est ibi considerare quatuor, scilicet intellectum & rationem secundum quam intelligit, & actum intelligendi, & rem intellectam...

11 Inter hæc autè solum obiectum potest habere rationem ideæ. Quod patet dupliciter. Primum, quia idea est exemplar ad quod artifex inspicit operatur...

12 Secundo patet idem sic. Idea licet nõ sit nobis æque principaliter respectu artificiatoris, sicut est in deo respectu omnium creatorum vel creabilium, est tamen aliquoties, sed in nobis idea respectu artificiatoris, nõ est intellectus artificis nec suus actus intelligendi...

13 Sed hic est aduertendum qd obiectum intellectus diuini est duplex, quoddam primum & principale qd est essentia diuina. Aliud autè secundarium, scilicet res creabilis, vel creatæ, & ideo inquirendum est quid horum habeat rationem ideæ...

14 Secundo patet idem sic arguendo, vt prius sicut in mente diuina sunt ideæ omnium creatorum, sic in mente artificis sunt ideæ artificiorum, sed idea in mente artificis est ipsamet res artificialis vt præcõcepta, ergo &c. Minor declaratur auctoritate & ratione, auctoritas Aristot. 7. Metaphys. prius allegata est quod sanitas in materia sit à sanitate in anima, ita quod eadem sanitas vt intellecta est idea simplicius vt effecta...

* alia pro- ducit & infra.

* alia in- cõmunicabile & im- fra.

dist. 35. q. 1.

q. 1. m. 5.

Distictio infra. 28. q. 1. m. 23.

res exterius producatur nisi ipsamet res vt est intellecta, & si quis dicat quod imo qd artifex facies arcam facit eam ad similitudinem alterius arce quam vidit, & cuius conceptum penes se in mente retinuit, no valet, quia accidit quod artifex cognoscit arce fiendae acceperit ex aliqua prius visa. Si enim nunquam aliqua vidisset, sed deus infunderet ei cognitione arce faciendae adhuc produceret arcam per autem, & ita ideam, quae tunc non esset nisi ipsamet res vt intellecta, nunc etiam accipiete artifice cognitione arce fiendae ex arca prius visa cognitio arce vise non sufficeret ad producendum per arte nouam arca, nisi formaretur de arca fienda nouus conceptus, conceptus autē de arca fienda si esset, sufficeret absq; conceptu de arca prius visa, ergo magis habet ratione ideae in nobis res fienda, vt prius concepta, quam quacunq; res alia. Tertio, quia idea non ponitur nisi respectu effectus producti per artem, seu per agens per intellectū, sed agens per intellectū nō differt ab agente naturali, nisi quia praecognoscit quod producit, illud autē nō praecognoscit quod producit, ergo idea nō est aliud quam res praecognita, sic ergo patet qd res creabilis vt a deo intellecta habet rationem ideae respectu sui ipsius vt effecta, nec dubium qd hoc modo loquuntur philosophi de ideis, licet nomen ideae pauci expriment. Hoc etiam modo loquitur de ideis Seneca in loco prius allegato, & Aug. 83. q. 46. quaestione, qui videtur nō differre à Platone in ponēdo ideam: nisi quod Plato posuit eas per se exiles, vt Ari. imponit ei. Aug. verō ponit eas in mente diuina, sed constat qd Plato dicit ideam esse quidditates rerū, quare &c. 15 Sed contra hoc arguitur dupliciter. Primum quia creatura cognita non est aeterna, sed idea secundum Augustinum sunt aeterna, ergo res cognita deo est idea. Si dicatur quod res creata secundum esse cognitum est aeterna, & sic est idea. Contra, quia quero quid intelligis per esse cognitum creaturae, quia aut intelligis per esse cognitum cognitionem dei de creatura, & tunc sequitur quod creatura nō est aeterna, sed cognitio dei de ea, aut intelligis per esse cognitum esse creaturae in proprio genere quod deus nouit & tale esse non est aeternum, quia nullum esse reale extra deum est aeternum, aut intelligis per esse cognitum habitudinem rationis quae est inter creaturam cognitam & deum cognoscentem, & ista habitudo non est creatura cognita, quia creatura non dicit habitudinem rationis, nec etiam talis habitudo potest esse idea, & ideo non potest dici quod aliquid ex parte creaturae sit aeternum, quod possit dici idea. 16 Secundō sic secundum beatum Augustinum, idea est principium producendi creaturam, sed creatura cognita vel non cognita non est principium producendi seipsam, ergo &c. 17 Ad primum argumentum dicendum est qd licet res secundum esse proprii generis nō sint aeterna, tamen sunt aeterna secundum esse cognitū à deo, nec per illud esse cognitū intelligi cognitionem dei, nec esse creaturae secundū propriū genus, quia illud (vt sic) non est aeternum, sed habitudinem cognitionis diuinae ad creaturā cognitam secundum quam habitudinem ipsa dicitur esse ab aeterno in mente diuina obiectiue à deo cognita, & haec habitudo nō est res, sed ratio: nec necesse est semper ideā esse rem, sed sufficit qd sit ratio rei apud intellectū artificis sicut sanitas in anima est idea sanitatis in re extra, & domus in mente artificis est idea domus materialis quae sit extra per artificē. 18 Ad secundum dicendū est qd Aug. non dicit quod ideae sint causa vel principium producendi creaturas, sed dicit qd ideae sunt rationes rerum secundum quam dicitur oriri & interire omne quod oritur & interit, & talis ratio potest esse & est creatura, vt à deo praecognita, quia talis creatura producit deus qualē praeccepit producere, verū est qd idea quandoq; est principium seu causa saltem remota rei productae in artifice qui cognitionē rei fiendae sumit ex alia re simili fiendae rei, & ad cuius similitudinē rem fiendā producit, quia si talis res est causa cognitionis artificis, per cōsequēs ipsa est causa rei productae per cognitionē. nā quicquid est causa cause, est causa causati. Sed vbi artifex nō acciperet cognitionē rei fiendae ex alia re: aut si ex alia re talē cognitionē acciperet, nō tamē ratione similitudinis seu exemplaritatis idea nō esset causa rei productae, quia in tali causa idea nō potest proprie dici nisi ratio rei fiendae apud intellectū artificis, quia nihil aliud habet ibi rationem similitudinis, seu exemplaritatis. 19 De essentia autē diuina quae est primū & principale obiectū intellectus diuini vtū habeat rationē ideae respectu creaturarū esse intelligendū qd sicut dictū fuit prius, quāda sunt perfectiones cōmunes deo & creaturis, vt esse, viuere, cognoscere: quae dā sunt solum in deo, vt esse omnipotentē, infinitū, & huiusmodi: nec fiat vis modo vtū dicant perfectiones an non, quia certū est qd sunt quaedā diuinae conditiones, & hoc sufficit pro nunc: alia sunt quae solum inueniuntur in creaturis, vt illa quae dicuntur per oppositū ad praedicta, vt esse finitum, creatū, & huiusmodi, & praeter haec, omnia quae dicunt quidditates rerū creaturarū, vt leō, bos, & huiusmodi, vel perfectiones earum eo modo

quo eis cōueniunt, vt sentire vel ratiocinari & huiusmodi, quae dicunt perfectionem modo quo conuenit creaturis. 20 Si ergo consideretur essentia diuina, & creatura quantum ad cōditiones quae hinc & inde dicuntur per oppositū, sic essentia diuina nō potest habere rationem ideae, nec creatura rationem ideati, cuius ratio est, quia illa quae non possunt se habere sicut inimitabile & imitatum, non possunt se habere sicut idea & ideatum, sed essentia diuina & creatura considerata quantum ad conditiones in quibus sibi opponuntur (vt sunt finitum, & infinitum, creatum & increatum) non possunt se habere vt idea & ideatum. Vtraq; propositio patet ex rationibus terminorum, quia causa praedicta includitur in subiecto. 21 Si autem considerentur deus & creatura, quantum ad perfectiones eis cōmunes, vt sunt esse viuere & cognoscere, intellectus, & voluntas, sic in diuina essentia bene inuenitur ratio imitabilis, & in creatura ratio imitatum, omnia enim quae sunt, imitantur essentiam diuinam quo ad esse, & omnia viuētia quo ad viuere, & omnia cognoscētia quo ad cognoscere, & omnia intellectiua quo ad intelligere, & velle, & hoc modo essentia habet rationem ideae respectu creaturarū, & creaturae habent rationem ideatorum, vel ideabilitum, & secundum hunc sensum dicitur Gen. 1. Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram. Verumtamen hoc est imperfecte, quia vbi non est perfecta ratio imitationis non est perfecta ratio ideae, & ideabilis, sed hic non est perfecta ratio imitationis, ergo &c. Maior patet, quia idea & ideatum dicuntur imitabile & imitatum, propter quod vbi non est perfecta imitatio non est perfecta ratio ideae & ideati. Minor probatur, quia imitatio dei à creatura quantum ad quacunq; perfectiones deo & creaturae cōmunes non est secundū identitatem speciei, & tamē dicitur esse quaedam imitatio dei à creaturis quo ad hoc per oppositū ad illa quae sic conueniunt deo qd non creaturis, vel sic creaturis quod non deo in quibus nulla est omnino imitatio quin potius oppositio. Est etiam imitatio secundum proportionem, quia qualem ordinem realem habet tales perfectiones in rebus creatis: quia communiores sunt priores eo quod inueniuntur sine aliis, tales habent in deo secundum rationem: vt esse prius secundum rationem quam viuere, & viuere quam cognoscere, & sic de aliis. Imperfecte ergo imitantur res creatae diuinam essentiam quo ad perfectiones hinc inde communes, & ideo non est inter ipsas perfecta ratio ideae & ideati, sicut est inter rem intellectam & seipsam effectam. 22 De quidditate autē rerum quoad suas rationes específicas, & perfectionibus earū sub modo quo eis conueniunt, quo modo possint habere diuinā essentia pro idea difficile est videre, imō non videtur possibile, quia illa secundum quae vna res est idea, vel exemplar alterius, & alia est eius ideatum vel exemplatum sunt in vtraque re formaliter & proprie & secundum aliquam similitudinem, sed quidditates rerum secundum suas rationes específicas, & perfectiones earum secundum modum specificum quo eis conueniunt nō sunt ideae formaliter & proprie, sed solum metaphorice, nec aliquid formaliter in deo existentis correspondet eis secundū similitudinem, ergo res creatae quantum ad suas quidditates secundū rationem earum specificam, & quantum ad suas proprietates específicas, secundum modum quo eis conueniunt non habent essentiam diuinam pro idea, maior patet, quia cum ideatum & exemplatum sit imitatum ideae & exemplaris, ad similitudinem enim ideae & exemplaris producitur ideatum, oportet in vtroque esse aliquid formaliter secundum quod attenditur in vtroque similitudo & imitatio vnus ab altero, minor de se patet, quia quidditas leonis & bouis, & huiusmodi, nec non sentire, gustare, odorare & huiusmodi non conueniunt deo formaliter, nec proprie, sed solum metaphorice, quare &c. 23 Sed contra praedicta potest sic opponi quaecumque sunt penitus idem re in creatura si vnum habet essentiam diuinā pro idea, videtur quod reliquum similiter habeat, vel si vni non habet nec reliquum, sed perfectiones deo & creaturae cōmunes, & quidditates rerum, nec non & perfectiones earū sumptae sub modo quo eis conueniunt sunt in creatura penitus idem re, ergo si creatura habet essentiam diuinam pro idea quantum ad perfectiones vtrouique communes, videtur quod similiter habeat eam pro idea quantum ad suam quidditatem & perfectionem sumptam sub modo quo creaturae conueniunt: vel si hoc modo non habet, videtur quod nec illo modo quod est contra ea quae dicta sunt. Maior videtur manifesta. Minor declaratur, quia constat quod cognoscere & sentire sunt penitus idem in bruto. Brutum enim nullū aliud cognoscere habet praeter sentire. Esse etiam viuum esse penitus idem cum esse sensitiuo, vel vegetatiuo in bruto, essentia etiā bruti vt ens viuens, & cognoscens non est aliud realiter in ipso quam sua quidditas specifica, ergo patet quod perfectiones deo & creaturis communes vt

* aliae hae.

quod. 2.

cognoscere & discernere sunt in creatura (puta in bruto) penitus idem re cū sentire quod dicit perfectionē cum modo quo creaturae conueniunt, & esse ens, viuens, & cognoscens secundum quod deo & creaturae dicitur cōuenire est in vnoquoque creato penitus idem re quod sua quidditas specifica, & haec sunt minor, sequitur ergo conclusio &c. Et dicendum ad hoc quod loquendo de vtraque natura creata, & diuina vt est quaedam res in se non magis imitatur creatura diuinā essentiam secundum vnum eorum quae dicta sunt quam secundum alterum, vt satis efficaciter probat ratio adducta: quia tamen intellectus ex quo sunt vnum re (sicut superior & inferior) separare potest intelligendo superius sine inferiore, contractio autem superioris per inferius est quadoq; per aliquid quod imperfectum includit quae non includitur in superiore, sicut contrahitur cognoscere per sentire, ideo secundum modum intelligendi dicimus quod creatura quantum ad id quod communis est nec includit imperfectum imitatur diuinam essentiam, non autem secundum id quod est specialius & includit imperfectum quamuis in re secundum se non sit differentia. 24 Et ex hoc habetur alia ratio quare hic non est perfecta ratio ideae & ideati, quia imitatio ideae per ideatum debet esse ex natura ideati, vt est in re extra, & non solum vt est in anima, quia ideatum dicitur aliquid productū ad similitudinem ideae, productio autem conuenit rei secundum esse in re extra. cum ergo creatura secundum esse suum specificum in re extra non imitetur essentiam diuinam, sed solum secundum quandam vniuersalem abstractionem suam perfectionum factam ab anima patet quod hic non est perfecta ratio ideae & ideati. 25 Ex hoc enim apparet quiddam quod dictum fuit dist. praecedente, scilicet quod essentia diuina non est representatiua rerum creaturarum per hoc qd continet eas: sicut fenarius continet numeros sub se contentos. Et istud tunc fuit declaratum, nec per hoc qd rationes rerum creaturarum reueant in essentia diuina, sicut imagines in speculo, quia nihil tale est in essentia diuina nisi ipsamet dicatur imago vel exemplar rerum, quod dici non potest, vt patet ex his quae istam dicta sunt, quia inter imaginem vel exemplar ex parte vna & rem cuius est imago ex alia, oportet esse aliquam similitudinem secundum aliquid existens formaliter in vtroque vt declaratum est: sed inter essentiam diuinam & res creatas non est talis similitudo, quia nihil secundum rem est in creatura quod imitetur essentiam diuinam nec in essentia diuina est formaliter aliquid correspondens exemplariter quidditati rerum, vel cuiusque perfectioni existentis in re creata accepta secundū suum esse reale, licet secundum intellectum nostrum possumus abstrahere superius ab inferiori (vt cognoscere & sentire) & perfectioni creaturae sic abstractae correspondet aliquid in deo formaliter existēs. Sed secundum hoc essentia diuina non potest esse representatiua rei vt cognoscatur, quia supponit rem vt iam cognitam, quare patet qd essentia diuina nullo modo est representatiua rerum creaturarum apud intellectum diuinum, nisi secundum quod est causa continens in se virtualiter quicquid est in creaturis. 26 AD PRIMVM argumentum cum dicitur quod si sunt ponendae hoc erit vt sint principium cognoscendi vel faciendi, dicendū quod ideae non ponuntur in deo vt sint principium cognoscendi: quia idea vel est ipsamet res cognita quae est exemplar sui ipsius vt fienda, & tunc non est principium cognoscendi, sed ipsum cognitū non principale, sed secundarium, vel est essentia diuina vt imitabilis à creatura, sed vt statim dictum est, essentia diuina vel non est exemplar imitabile à creatura, vel illa imitabilis supponit rem esse cognitam & ita non est principium cognoscendi eam. Nec ponitur vt principium producendi nisi per modum exemplaris, ad quod artifex inspicies operatur, & ad hoc sufficit quod sint aliquid cognitum ad cuius similitudinem aliud producatur, nec requiritur ad hoc per se quod sint principium cognoscendi, & si essent principium hoc accideret, si tamen concederetur quod ideae ponuntur vt sint principium cognoscendi, & per consequens agendi argumentum non cogere, quod licet deus per essentiam suam cognoscat se & alia, tamen essentia sua est exemplar aliorum, & ob hoc ideae, non autem sui ipsius, propter quod se non cognoscit per ideam, sed tantum alia. 27 Ad secundum dicendum quod argumentum non est ad propositum, quia deus nō cognoscit per essentias rerum cum illae non sint ab aeterno, tamen ab aeterno sunt cognitae, neque cognoscit eas per similitudines sibi impressas, neque per essentiam propriam vt est similitudo, vel exemplar earū vt probatum est, sed vt est causa earum, & hoc modo cognoscit perfectissimē multo amplius quam si cognosceres eas per essentias suas, vel per similitudines ab eis impressas, quia tunc esset intellectus dependens à rebus, & per consequens imperfectus & imperfecte intelligens, ideo &c.

Vtrum in Deo sit pluralitas idearum.

Thom. eadem q. art. 2.



DEINDE quaeritur vtrum in Deo sit pluralitas idearum. Et videtur quod nō, quia sicut idea realitue dicitur ad ideatum, sic scientia dicitur realitue ad seibile, sed scientia Dei est tantum vna (quamuis sint plura scita) ergo similiter in Deo est vna idea tantum, quamuis sint plura ideata, vel ideabilia. 2 Item si est in Deo pluralitas idearum, aut hoc erit ex parte essentiae diuinae, vel ex parte creaturarum, non ex parte essentiae diuinae, quia illa secundum se est summē vna, nec ex parte creaturarum, quia si propter respectum ad creaturas sunt plures ideae, quia sunt plurium rerum, eodem modo deberent dici inaequales ideae, quia sunt inaequalium rerum, sed istud non dicimus, ergo nec illud dicere debemus. 3 IN CONTRARIVM est Aug. lib. 83. q. vbi loquitur de ideis pluraliter, & dicit expresse quod alta ratione conditus est equus, & alia conditus est homo. Et Dionys. similiter 5. cap. de diuin. nomin. loquitur de eis pluraliter vocans eas exemplaria, & rationes determinatiuas rerum, & factiua. 4 CIRCA quaestionem istam duo videnda sunt. Primum est, vtrum sint plures ideae in Deo. Secundum est, vtrum ideae pertineant ad cognitionem speculatiuam, an practicum. 5 QVANTVM ad primum sciendum est, quod sicut patet ex praecedente quaestione, idea potest dici res creabilis, vt intellecta quae est imitabilis à seipsa, vt effecta, vel essentia diuina vt est imitabilis aliquoties à creatura. Si primo modo vocetur idea, constat quod in Deo sunt plures ideae, quia plures res creabiles sunt à Deo ab aeterno intellectae, & ita sunt in Deo obiectiue secundum quem modum, scilicet ad intellectum, si autem idea accipitur secundum modo, scilicet pro essentia diuina vt est imitabilis à creatura, sic dicendum est quod proprie loquendo in Deo est solum vna idea, plures tamen rationes ideales, quod patet sic, plures respectus rationis circa aliquam rem non ponunt nisi pluralitatem rationum, sed plures respectus imitabilitatis essentiae diuinae à creaturis sunt solum respectus rationis, ergo non ponunt circa essentiam diuinam, nisi pluralitatem rationum. Sed idea, vt nunc sumitur dicit rem, quia dicit formam quae est imitabilis, & haec est vna res (scilicet essentia diuina) respectus autem imitabilitatis, qui sunt respectus rationis sunt plures, ergo est vna tantum idea, plures tamen rationes ideales, quod autem sint plures respectus imitabilitatis vnus essentiae diuinae patet ex supradictis, quia quot sunt perfectiones deo & creaturis communes, vt esse, viuere, & cognoscere, & huiusmodi tot sunt imitabilitates Dei à creaturis. 6 QVANTVM ad secundum dicendum est qd ideae per se & simpliciter pertinent ad rationem, vel cognitionē practicae, secundum quid autem solum ad rationem speculatiuam, cuius ratio est, quia sicut in habitibus sic suo modo est in actibus: Sed in habitibus sic est quod scientia dicitur simpliciter practica, vel speculatiua ex natura seibilis, non autem ex intentione scientis, vel videntis, nisi secundum quid, ergo similiter est circa considerationem actualem ipsius Dei quod diceretur simpliciter speculatiua, vel practica ex natura cognitū, secundum quid autem ex intentione scientis vel considerantis. Sed consideratio qua deus considerat ideas per se, est de regulis operabilium à deo, quia idea est exemplar ad quod inspicies artifex operatur (vt saepe dictum est) ergo talis consideratio est per se, & simpliciter practica, secundum quid autē speculatiua in quantum deus considerat ideas aliquorum operabilium quae non intendit operari, seu producere, vel quia iam sunt producta, vel quia ex beneplacito suo non vult producere ea. Vnde cognitio speculatiua quam deus habet de rebus qualis est illa qua cognoscit de rebus intentiones logicas (vt hominem esse speciem vel animal esse genus) quia secundum istas proprietates res non sunt factibiles, non pertinet ad ideas. 7 AD PRIMVM argumentū dicendum est qd non proprie dicitur qd sint plures ideae, accipiendo ideam pro essentia diuina, vt est imitabilis à creatura, sed solum qd sint plures rationes ideales, si tamen diceretur minus improprie diceretur quā si diceretur multae scientiae, quia scientia vt scientia non se habet obiectiue ab intellectu, sicut idea, vnitas autē vel pluralitas rationum semper formatur ab intellectu circa rem obiectiue intellectam, & ideo rationes formatae per intellectū circa ideam fortiri possunt ratione ideae, quae cū sint plures possunt dici esse plures ideae: Sed circa scientiam quae vt sic se habet ad intellectum solum subiectiue, & non obiectiue non formatur

plures rationes, que fortiantur nomen scientia. 8 Vel aliter q vnitas est ex principali obiecto, & quia illud est vnum tantum respectu diuina scientia, scilicet sua essentia licet secunda obiecta sint multa, ideo diuina scientia est tantum vna, sed idea dicitur formam cum respectu imitabilitatis: & quia non est aliquid vnum principale imitatum ratione cuius alia dicantur imitativa, sed sunt plures quorum vnu imitando non dependet ab altero, ideo possunt dici plures ideae, non autem plures scientia, sed primum melius est propter ea quae dicta sunt prius distinct. 37. Si autem idea dicatur res intellecta vt est imitabilis a seipsa vt effecta, sic nullum argumentum est, quod si in deo non sint plures scientia, quod non sint plures ideae, sicut nullum esset argumentum si diceretur in deo non sint plures scientia, ergo non sunt plures res scientia. Idea enim hoc modo sumpta est ipsamet res scita.

9 Ad secundum argumentum dicendum quod non est inconueniens ideae esse inaequales, si enim ideae vocentur ipsae res intellectae, sic constat q sunt inaequales secundum inaequalitatem rerum intellectarum, si vero idea vocetur essentia diuina imitabilis a creatura, sic etiam sunt inaequales, quia inaequales sunt secundum modum nostrum intelligendi, perfectius enim est intelligere quam viuere, quia vnum includit aliud, & non conuerso, nec propter hoc ponitur in deo aliqua inaequalitas subiectiue, & secundum rem, sed tantum obiectiue, & secundum rationem, quod non est inconueniens.

DISTINCTIO XXXVII.

Sententia huius distinctionis in generali & speciali.



quoniam demonstratum est. Superius magister ostendit quomodo res dicantur esse in deo. Hic ostendit quomodo res dicantur esse in rebus. Et dicitur illa pars in duas. Primo ostendit quomodo deus habet esse in rebus. Secundo ostendit quod secundum illum modum essendi nulla ponitur in deo imperfectio, sicut ponitur in creaturis, eo quod sunt in loco. Secunda ibi, Cumque diuina. Item prima in res. Primo ponit modos quibus deus dicitur esse in rebus. Secundo confirmat hoc per auctoritates ibi, ne autem illa. Tercio inquiri rationem ibi, quomodo autem deus, & vltima diuiditur in tres. Primo ostendit quomodo deus dicitur esse in sanctis. Secundo ex hoc remouet quoddam dubium ibi, Si autem quaeris. Tercio inquiri rationem quomodo dicitur esse in rebus communiter ibi, Ex praedictis patet: Et haec vltima diuiditur in duas. Primo ostendit difficultatem propositi. Secundo excludit quorundam opinionem ibi, quidam tamen.

2 IN SPECIALI sic procedit. Primo proponit q deus dicitur communiter esse in rebus per essentiam, potentiam, & praesentiam, sine diffinitione, circumscriptione, & limitatione. Alio autem modo dicitur esse in sanctis, per gratiam per quam deus eos inhabitat. Tercio autem modo dicitur esse in homine Christo per vnitate, sed ille modus tertius pertinet ad tertium librum sententiarum. Postea confirmat hoc per auctoritates, vbi etiam dicit quod malis semper deus praesens est. Secundo vero ostendit quomodo deus est in sanctis, & dicit quod in sanctis dicitur esse, & inhabitare in quantum temporaliter procedit in eos. Postea remouet quaedam dubia dicens, q illa inhabitatio sane intelligenda est, no enim deus sic in sanctis inhabitat vt apud se non maneat, nec etiam vna persona inhabitare reliqua excludit. & subdit quod illa inhabitatio est in quantum a fidelium mentibus cognoscitur, & diligitur. Postea dicit quod (sicut dicitur communiter) deus in omnibus rebus intelligitur esse, & exprimitur, sed quomodo fit in omnibus rebus, siue vbiq, intellectu non capimus, sed etia exprimi non potest. Deinde excludit opinionem quorundam, & dicit q non est intelligendum, sicut quidam dicunt quod deus dicatur esse in rebus per praesentia solum, quia ei sunt praesentia omnia. Per essentiam vero & potentiam, quia virtute essentia suae naturae, & potentia omnia conferuat, & in omnibus operatur, & hoc propter sui simplicitatem, & infinitatem. Vnum tamen subdit, quod non est credendum, quod per hoc q deus est praesens rebus immun-dis sua praesentia maculetur, sicut nec spiritus maculatur ad corpus leprosum ex vnione ipsius ad ipsum, nec fol quauis suis radiis contingat loca immunda. Et haec est sententia, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum deus sit in omnibus rebus.

Tho. 1. p. 9. art. 1.



IRCA distinctionem istam quaeritur de duobus. Primum est, vtrum deus sit in omnibus rebus. Et arguitur quod non quia inter causas illas sole sunt intrinsecae, quia sunt partes rerum constituentes, & haec sunt materia & forma, finis enim & agens dicuntur causae extrinsecae: Sed deus non se habet ad creaturas, vt materia vel forma, sed solum vt finis vel agens, ergo deus non est in rebus, sed potius extra res.

2 Item agere solum in rem praesentem videtur esse limitatae virtutis, sicut agere aliquo supposito, sed deus non est limitatae virtutis, ergo non solum agit in praesens, sed in distans, & ita non est in omnibus, sed distans a quibusdam.

3 IN CONTRARIUM est quod dicitur Ioannis 22. celum & terram ego impleo, ideo patet per Augu. Hilariu. Ambrosiu. & Gregorium in litera.

4 RESPONSIO. Duo videnda sunt primum est, vtrum deus sit in omnibus rebus. Secundum est de modo essendi in eis.

5 QVANTVM ad primum quod deus sit in omnibus rebus probatur sic, causa singularis & immediata & actu operans simul est, vel non est cum suo effectu, & hoc habetur secundo Physicorum, sed deus est causa singularis, per oppositum ad vniuersalem per praedicationem, & immediata respectu omnium & actu operans quando res est, ergo simul est cum qualibet re existente. minor probatur quantum ad duas eius partes (scilicet) quod deus sit causa immediata omnium, & quod sit actu operans quando res est, quod enim sit causa singularis exponendo singulare modo quo dictum est non oportet probare. Quantum ergo ad primum, scilicet quod deus sit causa immediata omnium patet sic duplex est causa, quaedam est efficiens & non conseruans, vt domificator respectu domus, quaedam est efficiens, & conseruans vt sol respectu luminis in aere, & secundum hoc sunt duae actiones, scilicet productio, & conseruatio, quamuis ergo deus non sit in immediata causa omnium quantum ad productionem, est tamen immediata causa omnium quantum ad conseruationem, secundum etiam hanc actionem semper est actu operans, quando res est, secundum illud Ioan. 7. pater meus vsque modo operatur & ego operor, aliter enim res cederent in nihilum nisi manu omnipotentis tenerentur, & sic patet minor. Sequitur ergo conclusio, scilicet quod deus sit simul cum omnibus rebus quando sunt.

6 Sed contra hanc rationem inflatur primo, quia est tota concedatur, no videtur tamen probare conclusionem. Quia enim vtri deus sit in omnibus rebus, ratio autem solum probat quod deus & creatura sunt simul quod si intelligatur de similitate duarum rationum, vt videtur esse interio Arist. (scilicet quod vno posito aliud ponatur) no propter hoc sequitur quod vnum sit in alio, alioquin cum Parisius & Roma sint simul duratione sequeretur quod Parisius esset in Roma, vel e conuerso, quod no est verum, si vero intelligatur de similitate loci adhuc no sequitur q vnum sit in alio, quia agens corporeum & suum productum non sunt simul, nisi quia sunt contacta. Per hoc autem vnum non est in alio, sed iuxta aliud. Et iterum istud non habet locum in agente incorporeo, quia non potest esse contactum alteri, quare &c.

7 Secundo quod no videtur verum illud quod assumitur (scilicet quod deus sit in immediata causa conseruationis cuiuslibet rei) constat enim quod lumen non conseruatur a deo in aere, nisi mediante sole, & sic est in compluribus aliis, ergo saltem in istis non concludit ratio quod deus sit in illis.

8 Et dicendum ad primum, quod quando dicimus deum esse in rebus, non intelligimus eum esse in eis vt partem intrinsecam, vel intrinsecus rem penetrantem, vt magis infra patebit, sed intelligimus eum esse praesentem rei, non solum secundum durationem, quia est quando res sunt, nec secundum cotam corpus, quum non sit corpus, nec virtus in corpore, sed secundum ordinem, qui in spiritibus tenet locum situs in corporibus, in hoc tamen excellit ordo in spiritibus situm in corporibus, quia per situm se habet vnum corpus ad aliud immediate quoad sui extremum, sed per ordinem se habet spiritus ad corpus immediate secundum quodlibet sui (saltem non est hoc dubium de spiritu increato, scilicet deo, quicquid sit de aliis) propter quod potest dici esse non solum iuxta res, sed in rebus.

9 Ad aliud dicendum quod dato quod deus non esset immediata causa conseruationis omnium quaeque sunt in rebus, tamen adhuc haberet propositum. Primo quia est non conseruare immediate omnem rem, vel omne quod est in rebus, potest tamen si vult absque sui mutatione immediate conseruare, operatio autem conseruandi non facit praesentiam, sed arguit eam a posteriori tanquam praesuppositam. Secundo quia in omni re subsistente est aliquid quod immediate a deo conseruatur, incorporalia verò quoad materiam, & illa quum sit in tota re, & nihil sit

hil sit rei cui non sit praesens materia, vt pote quae omnibus subest, qua ratione deus est ei praesens immediate ea ratione est praesens omnibus quae sunt in re, licet non conseruet ea immediate, conseruat enim materiam quae est indistans a quolibet rei, sic ergo patet primum.

10 QVANTVM ad secundum, scilicet de modo essendi in rebus, aduerendum est q triplex est modus in genere quo deus dicitur esse in rebus, vnus generalis, & duo speciales, generalis modus est, quo deus dicitur esse in rebus per essentiam, praesentiam, & potentiam, qualiter autem sit in omnibus per potentiam, & per praesentiam facit clarè & concorditer ponitur, quia qui deus sit in rebus, quia est causa reru, sicut e conuario res dicitur esse in deo, quia sunt creatae ab eo (vt prius dictum fuit) secundum duas conditiones causalitatis diuinae dicitur deus esse in rebus duobus modis, res enim producantur & conseruantur a deo per intellectum, & liberè, dicitur ergo deus esse in rebus per praesentiam ratione suae intellectualitatis, sicut illa dicitur sibi praesentia, quorum vnum est in prospectu alterius, sed dicitur in eis esse per potentiam suae libertatis secundum quam potest prout vult eas conseruare, vel annihilare, qualiter autem sit in rebus per essentiam non sic concorditer ponitur.

11 Quidam enim dicunt de existentia Dei in rebus proportionabiliter his quae dicta sunt de existentia reru in deo, & hoc sic, quia sicut res considerata secundum esse proprii generis non dicitur esse in diuina essentia, sed solum in Dei scientia, vel potentia, quia ipsa sic considerata no est idem quod deus, sed se habet solum in ratione obiecti terminatis operationem diuinam (vt declaratum fuit supra) considerata autem secundum esse virtuale suae causae quod est aliquoties esse causati dicitur esse in Dei essentia, eo quod est idem cum ea, dicitur Anselmo, q creatura in deo est creatrix essentia, sic ex ista parte deus potest considerari dupliciter. Vno modo secundum suum esse in se, & sic no est in aliqua re per essentiam, sed potius dicitur esse supra res, quia in excellentia naturae super egreditur omnem rem, sicut & natura creata simili modo considerata non est in essentia diuina, sed sub ea. Alio modo potest deus considerari secundum esse quod non est ipsius formaliter, sed causaliter, & hoc est esse formale creaturae, & sic deus est in rebus per essentiam, non q essentia diuina secundum se sit in re, sed quia essentia quae est rei formaliter, est essentia Dei causaliter, vt sicut ex alia parte dicebatur q creatura in deo est creatrix essentia, sic deus in creatura non est aliud quam creatura.

12 Sed si bene volumus considerare, nec illud quod communiter dicitur de existentia Dei in rebus per praesentiam, & potentiam, nec illud quod nunc specialiter dictum est de existentia eius in rebus per essentiam est sufficienter dictum. Primum patet, quia deus per suam intellectualitatem aequaliter habet in prospectu res diuinas, & antequam sint similes per suam libertatem aequaliter potest rem producere vel no producere antequam sicut iam existentem potest conseruare vel non conseruare, si ergo deus dicitur esse in rebus per praesentiam, & potentiam ratione suae intellectualitatis & libertatis modo quo expostum est, sequitur q deus secundum hos modos aequaliter erit in rebus nodum existentibus sicut in iam existentibus, quod non dicimus. Secundum autem non sufficit, quia vt probatum est in primo articulo, deus est in rebus non solum secundum effectum suum, sed secundum reale exhibitionem & praesentialem essentia suae, & ideo oportet plus dicere quam alij dicant.

13 Propter quod aliter dicitur & melius, q quum existentia Dei in rebus requirat existentiam reru, in eo enim quod non est nihil esse potest, res autem non existunt, nisi per actuale operationem Dei creatis, & conseruantis res, ideo secundum tria quae concurrunt ex parte Dei ad productionem, vel conseruationem Dei simuntur illi tres modi. Illa autem tria sunt operatio vel actio, virtus a qua est actio, & essentia in qua est virtus, quia ergo actio creationis facit rem existere, actio autem conseruationis existentia rei continuatur. Existentia autem rei facit praesens rei, nisi quia res efficitur praesens eis, ideo ratione actionis productis & conseruatis rem in esse, deus dicitur esse in rebus per praesentiam. Et quia haec praesentia non est solum secundum cognitionem vt alij ponunt, sed secundum reale exhibitionem, na sicut figura sigilli no fit nec conseruatur in aqua, nisi ad reale coexistentiam sigilli, sic nulla res conseruatur in esse, nisi ad reale coexistentiam Dei, ideo dicitur deus esse in rebus per essentiam propter reale coexistentiam diuinae essentiae cu rebus, vltimus quia ab essentia non egreditur actio nisi mediante potentia dicitur deus esse in rebus per potentiam. Et hi sunt modi generales quibus deus est in omnibus rebus conseruatis, scilicet secundum suum esse naturale. Alij autem modi sunt secundum esse spirituale quod est esse gratiae, per quae regeneramur ad spirituale vitam, in quo est duo considerare sci-

licet personam reparantem nos (scilicet Christum) qui per assumptionem humanitatem tanquam per instrumentum non necessitatis, sed congruitatis reparauit nos, & sic deus dicitur esse in humanitate assumpta per gratiam vnionis, vel possimus considerare hominem reparatum in quantum huiusmodi, & sic dicitur esse in homine per gratiam adoptionis, & secundum primum modum, scilicet per gratiam vnionis, constat quod deus nouo reali modo est in creatura assumpta, & non solum effectus eius, qualiter autem si nouo modo in creatura secundum alium modum ipse deus, & non solum eius effectus dictum fuit supra distinctio. 14.

14 Ad primum argumentum dicendum quod deus non dicitur esse in rebus per modum partis intrinsecae rem componentis imò est extra res, sed dicitur esse in eis per immediatam praesentiam quam habet ad quamlibet rem, non solum secundum extremum rei vt sit per contactum, sed secundum quodlibet rei, quam praesentiam facit ordo non situs, vt dictum fuit.

15 Ad aliud dicendum quod facere rem praesentem esse quae prius omnino non fuit, vel conseruare iam factam, non arguit imperfectionem, vel limitationem potentiae. Sed potius perfectionem dum absque eo agere aliquo supposito, quia istud arguit quod virtus causae non extendit ad omnia, ex quo necessario aliquid supponit & istud est imperfectionis, ideo non est simile.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum deus sit vbiq.

Tho. 1. p. 9. art. 2.



ECUNDO quaeritur vtrum deus sit vbiq. Et arguitur quod non, quia sic se habent permanentia ad locum sicut successiua ad tempus, sed in successiuis vnum indiuisibile non potest esse in diuersis temporibus simul, ergo nec indiuisibile permanens (vt deus) potest simul esse in diuersis locis, non est ergo vbiq.

2 IN CONTRARIUM est q deus est in omnibus rebus, sed quilibet locus est aliqua res ergo deus est in omni loco.

3 RESPONSIO. Locus potest considerari dupliciter. Vno modo prout est quaedam res creata, & sic deus est in omnibus locis sicut dictum est eum esse in omnibus rebus. Alio modo potest considerari secundum quod est contentiuus locati. Et sic dicendum est quod deus secundum se nusquam est, & secundum effectus suos est vbiq, secundum se nusquam est, quia a nullo continetur, sed potius omnia continet, & conseruat, secundum autem effectus suos est vbiq, quia omnem locum replet effectibus suis, & secundum hunc modum proprium Dei est esse vbiq, nihil enim replet omnem locum bonitatis, & effectibus suis nisi deus.

4 Iuxta quod est notandum quod magister in litera distinctio triplicem modum essendi in loco (scilicet) circumscriptione, & hic modus conuenit solis corporibus, quae secundum sui vltimum commensurantur vltimo continenti quod est locus ea circumscribès. Item aliquid est in loco diffinitiuè & hic modus vt dicunt quidam conuenit substantiis spiritualibus creatis de quo statim inquireretur postea.

5 Et neuter istorum modorum essendi in loco, vel vbiq, deo conuenit. Cuius ratio est, quia primus modus arguit in eo quod dicitur esse in loco limitationem quantitatis corporeae. Secundus vero modus arguit limitationem essentiae & virtutis secundum illos qui hunc modum ponunt. Vtrunque autem istorum deo repugnat. Item secundum nullum istorum modorum potest aliquid esse in pluribus locis simul, & multo minus vbiq, impediendo hoc limitatione rei secundum quantitatem molis vel virtutis, vt dicunt qui ponunt spiritum loco diffinitiuè.

6 Tertius modus essendi in loco scilicet repletiuè conuenit deo, non secundum se, sed secundum suos effectus (vt dictum est) & sic est proprium Dei esse vbiq, quia sola virtus diuina se extendit ad producendum omnes res existentes, vel possibiles esse in loco, & hoc (scilicet) replet locum suis effectibus, & sic esse vbiq, conuenit ei non ab aeterno, sed ex tempore sicut & producere res quibus omnis locus repletur.

7 AD ARGUMENTVM primum dicendum q sicut est aliquid indiuisibile quod est aliquid successiuorum vt nunc vel mutatum esse, & istud non potest esse in pluribus partibus temporis, vel motus, aliud verò est quod no est de genere successiuorum vt aeternitas vel aenum & istud potest coexistere toti successioni motus aut temporis: Sic est quoddam indiuisibile quod est aliquid quantitatis vt punctus. Et istud no potest esse in pluribus partibus magnitudinis, vel in pluribus locis. Aliud est indiui-

indivisibile quod est totaliter extra naturam quanti corporalis (vt deus) & de tali indivisibili nihil prohibet quia sit præfens omnibus locis, & omnibus rebus.

Sententia huius literæ in generali.



V M Q V E diuina natura. Hæc est secunda pars principalis distinctionis prædictæ, vbi excludit a deo ea quæ consequuntur creaturam in loco existentem, scilicet locabilitatem & motum. Et diuiditur in tres partes. Primo proponit quod intendit. Secundo ostendit qualis imperfectio inuentur in creaturis existentibus in loco ibi, omne ergo corpus. Tertio cõcludit imperfectioem deum non habere, ibi, fatetur itaq.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum Angelus sit in loco.

Thom. 1. q. 52. artic. 1.



I n primo queritur. Vtrum Angelus sit in loco. Et videtur q non, quia si angelo cõpereret esse in loco, hoc esset ratione essentia, vel ratione virtutis, vel ratione operationis, nõ ratione essentia, quia secundum quod dicit Auic. & probatur corporibus non competit locus ratione substantia, & multominus spiritualibus, qualis est angelus. Nec ratione virtutis, quia virtus angeli, vel est eadem cum sua essentia, vel non minus abstracta a conditione quantitatis & loci, propter quod si ratione essentia non est in loco, videtur quod nec ratione virtutis, nec ratione operationis, tum quia cõtingit angelum nihil operari circa locum, & tunc nusquam esset, quia angelus non potest esse per operationem in loco, nisi quia corpus circa quod operatur est in loco, sed corpus cõli, circa quod maxime versatur operatio angeli, non est in loco iuxta illud 4. Physic. terra est in aqua, aqua in aere, aer in igne, ignis in celum autem non amplius in alio, ergo videtur quod angelus propter talem operationem non sit in loco.

in loco naturali, quod ex natura sua habet inclinationem ad talem locum, vt sit in eo per naturam, nec sit extra, nisi per violentiam, & sic adhuc nullus dicit angelum esse in loco, quia secundum naturam non plus dependet ad vnum locum quam ad alium, talis enim determinatio ad locum est propter connaturalitatem vnus ad alterum, sicut conferuntis ad conferuatum, angelus autem tali conferuatione non indiget.

Ad hunc tamẽ modum videtur accedere opinio illorũ qui dicunt angelos ex sua natura deputatos vel determinatos ad mouendũ determinata corpora cõlestia, sic quod non possunt aliquid aliud mouere immediate, vel alibi esse, quod quidẽ reputatur erroneũ, & est satis irrationabile, quia omne quod agit creatura spiritalis extra se agit libero arbitrio, & nõ ex necessitate nature, ppter quod nec ex natura sua potest habere necessariã determinationem ad illud, quin possit non agere illud, quantum est ex cõditione nature suæ, quicquid sit ex diuina ordinatione, locũ autẽ metaphysicẽ sumpti determinat sibi illud quod talem habitudinẽ habet ad locũ, vt nõ sit vbique, nec nusquam, sed alicubi, non tamen magis hic q̃ ibi, sed indifferenter quantum est ex eius natura, tamen dum est hic non est alibi, vel in alio loco, sed distat ab eo secundum distantia loci a loco, & sic esset in loco corpus mathematici si esset, quia non determinaret sibi aliquem locum, necessariõ tamẽ esset in aliquo loco, sed circumscribitur, quia quantum esset, sed quia angelus nõ est quantus, ideo nõ sibi potest determinare talem locũ modo circumscribitur, vt prius dictũ fuit, exclusã tamẽ circumscriptione inquirendum est vtrum angelus sit in aliquo loco tali modo q̃ ex natura sua nõ determinet sibi magis vnum quam alium, necessariõ sit tamen in aliquo & dum est in ipso distat ab alio. Aliis ergo existẽtibz manifestis de hoc restat discutiendum.

Est ergo intelligendum quod circa hoc sunt quatuor opinioniones, vna quæ ponit quod angelus isto modo iam dicto determinat sibi locum, in quo est diffinitiuẽ, & ratio essendi sic in loco determinato est sua essentia ex eo quod est finita & limitata, fulcitur autem hæc opinio tribus rationibus.

Prima sumitur ex comparatione essentia angeli ad essentiam diuinam, secundum rationem finiti & infiniti, & est talis, sicut se habet substantia vel essentia infinita ad essendum vbique, sic se habet essentia finita ad essendũ alicubi sic quod non vbique, sed deus propter infinitatem suæ essentia est vbique; ergo angelus propter finitatem & limitationem suæ essentia est alicubi determinatẽ.

Secũda ratio sumitur ex operatione angeli, & est talis, prius secundum naturam est actiuum præfens passiuo quam agat in ipsum (sicut ignis ordine nature prius est præfens combustibili quam comburat ipsum, & idem in omnibus actiuis & passiuis) quod prius secundũ naturã oportet ea esse approximata, quam agant, sed angelus agit in locum determinatũ, vel in corpus existens in determinato loco, & nõ vbique simul, ergo angelus secundum naturam suã prius est præfens loco quam agat ibi aliquã actionem, ergo actio angeli circa locũ non est ipsi ratio essendi in loco, quã prius sit ibi quam agat, sed ipsamet essentia angeli secundũ quam est præfens loco, est prius loco antequã agat ibi.

Tertia ratio sumitur ex operatione angeli ad vniuersum cuius est pars, & est talis, pars non est extra totum, sed angelus est pars vniuersi, ergo non est extra vniuersum, sed intra, non vbique, quia sic aqua retinetur toti, ergo est alicubi determinatẽ.

Pro hac opinione videtur facere dictum Damasceni lib. 2. ca. 2. vbi dicit quod spiritus continentur a parietibus, ianuis, & claustris & signaculis, & similiter articulus episcopalis, qui dicit sic, quod angelus vel anima separata, nusquam est supple error est, istud tamen quod nusquam esset quandoque contingeret, nisi essentia esset eis ratio essendi in loco, quia contingit quod quãdoque nihil operentur circa locum, & tunc nihil potest eis esse ratio essendi in loco, nisi essentia vt videtur, quare &c.

Ista opinio autẽ non videtur vera, sicut & quidã alius articulus dicit in quo cõtinetur sic, q̃ angelus nusquã est secundum substantia est error, si intelligatur q̃ substantia non sit in loco, si autem intelligatur q̃ substantia non sit ratio essendi in loco, verum est quod nusquam est secundum suã substantia, expressẽ dicit quod essentia angeli nõ est ei ratio essendi in loco. Et hoc possumus probare eisdem viis, scilicet, ex limitatione essentia angeli, & ex eius operatione, & ex eo quod est pars vniuersi.

Prima via sic patet, duplex est limitatio. Vna secundũ quidditatem & essentiam, secundum quam omnis creatura est contenta certis limitibus. Propter quod & diffinitio quæ est sermo dicẽs quid est res, dicitur terminus quinto metaphysicẽ. Alia est limitatio secundum quantitatem molis, qua creatura est tanta quod non maior, & de hoc certũ est quod res per eã necessariã habet habitudinẽ ad situm, vt necesse sit eam esse alicubi, nõ nusquam, neque vbique & dum est hic non est alibi, sed distat secundum distantiam loci, hæc autem limitatione caret angelus cum

cum non sit quantum quantitate molis, ideo ratione huius limitationis nõ potest competere angelo esse in loco. Nec ratione primæ, probatio quia si limitationi essentia responderet locus diffinitiuẽ, sicut limitationi quantitatis responderet locus circumscriptiuẽ, tunc sicut se habet quantum finitum ad locum vt ab eo circumscribitur, sic se habebit substantia finita ad locũ vt ab eo diffinitur, sed quantum finitum sic se habet ad locum vt circumscribitur q̃ circumscribitur a loco sibi æquali, non potest circumscribi a maiori vel minori, ergo sic se habebit essentia angelica quia finita, ad locũ vt diffinitur solum a loco sibi æquali vel sic proportionato essentia suæ q̃ non poterit diffiniri loco maiori vel minori, hoc autem est absurdũ, quia essentia angeli nullus locus est æqualis vel inæqualis, cũ quantitas loci & essentia angeli sint penitus diuersarũ rationum, neque est aliqua proportio inter essentiam angeli & locum, vt tantus locus debeatur angelo, & nõ maior neque minor, nec aliquis doctor hoc ponit, ergo illud ex quo sequitur est falsum, sicut cõtrario dicitur imitationi essentia respondeat locus diffinitiuẽ. Et per eandem rationem dicendum est q̃ non competit Deo esse vbique, ita quod infinitas suæ substantia sit ei ratio vbique, essendi, sed est vbique solũ ratione forum effectuum (vt dictũ fuit in præcedente questione) si enim cõperet Deo esse quocunq; ratione suæ essentia infinita tunc competit ei esse necessario vbique vel in loco infinito, & nullo modo finito, sicut cõtrario dicitur de angelo quod ratione suæ essentia finita conuenit ei esse in loco finito, & nullo modo in infinito, esse autem vbique non est esse in loco infinito, ergo infinitas diuinæ essentia non est ipsi ratio essendi vbique quod tamẽ assumebat prima ratio aliorum.

Et si dicitur quod non est simile de corpore quanto respectu loci circumscribitis, & de angelo respectu loci diffinitis & de Deo respectu loci infiniti, quia Deus & angelus sunt substantia libera & ideo ratione suã libertatis angelus potest esse in maiori vel minori loco, finito tamen, Deus autem & in infinito, si aliquis locus infinitus esset, & in finito, quia finitũ continetur intra infinitum, non sic autem de quanto corporeo quod non est talis libertatis, propter quod necessariõ est in loco sibi æquali nec potest esse in maiori vel minori.

Sed istud non valet, quia quãuis Deus & angelus sint substantia libera, hoc tamẽ solum est respectu eorum quæ substantia operatiõ, & non respectu eorum quæ competunt eis circumscribita omni operatione, sed ea quæ competunt Deo vel angelo ratione finitatis vel infinitatis substantia competit eis circumscribita omni operatione, quia finitas vel infinitas essentia prior est omni operatione substantia, ergo in Deo vel angelo non est libertas quod sit in maiori vel minori loco, finito vel infinito, si tamen finitas vel infinitas essentia est eis ratio essendi in loco. Et declaratur per simile, homo enim est quoddam quantum corporeum liberæ nature respectu multorum quæ substantia operatiõ, tamen sicut non est in potestate eius quod sit maior vel minor quantitate molis, sic non est in potestate eius quod sit in loco maiori vel minori, sed necessariõ est in æquali, similiter licet Deus & angelus sint substantia libera respectu exteriorum ad que competunt medianibus suis operationibus, tamen sicut non est in potestate eorũ quod sit in maiori vel minori perfectionis in essentia, sic non est in potestate eorum q̃ sint in maiori loco, si tamen quantitas perfectionis essentialis est eis ratio essendi in loco.

Idem patet secũda via scilicet ex operatione sic, esse præfens immediatẽ alicui est in plus quam esse rei propinquũ secundum locũ, quod patet quia nõ conuertitur consequentia, nõ rectẽ sequitur, istud est immediatẽ, propinquũ alicui secundum locum, ergo est ei immediatẽ præfens, sed nõ sequitur, istud est immediatẽ præfens illi, ergo est ei propinquũ secundum locum, anima enim est immediatẽ præfens corpori & vniuersaliter forma materia, & tamẽ non sunt propinqua secundum locũ, nec remota, quia alterius rationis est presentia formæ ad materiã & accidentis ad subiectum quam sit presentia secundũ locum & situm, nec eam includit, nam demus quod Deus creasset aliquem angelum ante mundum corporeum, si iste angelus fuisset compositus ex materia & forma, vt quidã ponit forma fuisset præfens materiæ immediatẽ, & tamen non esset ei propinqua secundũ situm, vel loquendo sine calumnia sui accidens quocunq; sit illud fuisset præfens subiecto immediatẽ abq; propinquitate loci, vel situm, modo etiam in corporalibus forma & materia, subiectum & accidẽs, nec sunt propinqua proprie, nec remota, licet sint indistincta secundum locũ ratione quantitatis totius: sed hoc accidit presentia materiæ ad formã cũ præcedat omnem quantitatem. Ex hoc arguitur sic, ex eo quod est cõmunis nõ licet inferre minus commune, sed est fallacia cõsequẽtis, sed aliquid esse immediatẽ præfens alteri est in plus quã esse ei immediatẽ propinquum secundum locũ (vt declaratum est) ergo ex immediata presentia nõ licet inferre immediatam

propinquitatem secundum locum, sed solum requiritur quod actiuum sit immediatẽ præfens passiuo ordine nature priusquam agat in ipsum, ergo non licet inferre q̃ oportet ipsum prius esse propinquum secundum locũ passiuo q̃ agat in passiuum, non oportet ergo essentiam angeli antequam agat secundum se esse prius in loco, quadam quasi propinquitate ad hunc locum, & distantia ad alium vt alij ponunt, sed sufficit quod sit ei immediatẽ præfens non sit, sed ordine vt magis infra declarabitur. Et in hoc patet solutio secundæ rationis aliorum.

Tertia via sumitur ex eo q̃ angelus est pars vniuersi sic, vniuersum potest nominare vniuersitatem corporum & perfectionum corporalium tantum, vel vniuersitatẽ rerum, tam corporalium quam spiritalium, accipiendum primo modo vniuersum quum omne corpus & omnis perfectio corporalis habeat habitudinẽ ad locum & situm, cuius differentia sunt intra & extra, necesse est q̃ qualibet pars huius vniuersi, sit intra vniuersum sed augetur non est pars huius vniuersi, propter quod non oportet quod sit intra hoc vniuersum secundum aliquẽ situm vel locum, & in hoc patet tertia ratio aliorum, quæ procedebat acsi angelus esset pars vniuersi corporei. Si autẽ vniuersum accipiatur pro vniuersitate omnium rerum tã corporalium quam spiritalium, sic angelus est pars vniuersi, sed ex hoc non potest argui q̃ sit in aliquo loco diffinitiuẽ, imò potius oppositum, cuius ratio est, quia inconueniens est differentia vnus partis vniuersi extendi ad omnes, quia totum æquatur parti, vel pars toti, sed extra & intra, probẽ & longẽ, sub & supra, hic & ibi, & cõsimilia sunt propria differentia vniuersi corporei ratione quantitatis cui per se competit situs, ergo inconueniens est quod extendatur ad omnes partes vniuersi simpliciter dicti, cuius pars est vniuersum corporeum. Nõ ergo extenduntur ad substantias incorporeas, cuiusmodi sunt angeli. Huic autem contrariã imaginatio quæ non transcendit quãrum & continuum, secundum quam formamus nobis de angelis aliquod quantum subtilissimum: Sed in hoc non est rectũ credere imaginationi, quia angeli abstrahunt secundum rem a quanto, sicut a quali, & ideo sicut non sunt albi aut nigri, calidi aut frigidi, & sic de cõteris qualitatibus corporalibus, sic non sunt magni vel parui, quia non sunt quanti, nec per consequens hic vel ibi ratione suæ essentia, quia hæc sunt proprietates quanti. Nec pro aliis dictum est Damasceni prius allegatum, quia in nonnullis libris præponitur negatio sic, non continentur autem, &c. Vel dato quod non sit ibi negatio, Damasceni eodem cap. exponit se (subdens) intellectus verõ existentes in intellectualibus locis sunt q. d. angeli intelligibiles sunt in loco, quia ibi intelliguntur esse vbi operantur. Articulus etiam non est pro eis, quum exponatur per alium vt dictum est.

Secunda opinio est, quod angelus nõ est in loco sic, quod sua essentia sit ei ratio essendi in loco, sed operatio eius circa locum, vel circa corpus existens in loco, ita tamen q̃ ipsi essentia angeli, & non tantum operatiõ conuenit esse in loco, sic quod dum est in vno non est in alio, sed distat a loco distante, & est propinquus loco propinquo, ita quod ipsi essentia angelici conuenit situs, & proprietates eius absque circumscriptione.

Circa autem hanc opinionem & sequentes nihil volo nũc asserere, sed solum procedere inquisitiuẽ. Possent ergo videri alicui quod illa opinio non haberet veritatem, quia quando dicitur quod operatio angeli est ipsi ratio essendi in loco non intelligitur de operatione intrinseca, vt sunt intelligere & velle, quia talis operatio est æqualis abstractionis a situ, sicut essentia angeli. Oportet ergo quod intelligatur de operatione transiente in materiam exteriorẽ.

Sed probatio q̃ talis nõ possit angelo esse ratio essendi in loco, quia sicut se habet quantitas ad corpus, vt sit ei ratio essendi in loco circumscribitur, sic se habet operatio ad angelum, vt sit ei ratio essendi in loco diffinitiuẽ, sed quantitas subiecto distincta a corpore non potest corpori esse ratio essendi in loco circumscribitur, ergo operatio subiecto distincta ab angelo, qualis est illa quæ transit ad materiam exteriorẽ, & est in remota, nõ potest angelo esse ratio essendi in loco diffinitiuẽ. Maior patet ex positione aliorum. Minor autẽ est de se manifesta.

Item per hoc q̃ corpus est quantum non tollitur ab eo quin se habeat ad aliud sicut motus ad motum. Si ergo operatio in aliud transiens est alicui ratio essendi in loco diffinitiuẽ, sequeretur q̃ corpus mouens aliud erit simul in duobus locis, scilicet in vno circumscribitur per propriam quantitatem, & in alio diffinitiuẽ per operationem vel motionem suam in aliud transiens, hoc autẽ vniuersaliter absurdũ videtur, quare &c.

Ideo est tertia opinio, q̃ angelus neq; per essentiam, neq; per operationem, neq; per quocunq; aliud est in loco, sic q̃ ei conueniat locus vel situs etiam diffinitiuẽ, aut differentia seu proprietates situs vel vbi, sicut esse propinquũ alicui loco, vel esse distantem, sed solum dicitur esse in loco in quantum est

in corpore locato, non secundum se, sed secundum suum effectum... Sed illud non videtur esse verum, quia posita causa proxima & sufficiente alicuius actionis & non impedita oportet ponere actionem, sed nos videmus quod posita proportione inter actum & passivum, motuum & mobile, & exclusio omni impedimento non sequitur motus vel actio, nisi actum sit realiter presens passivo & motuum mobili, ergo sola proportio actui cum passivo, vel motui cum mobili non est sufficiens ratio agendi vel movendi, sed requiritur realis presentia vnius cum altero. Maior de se patet, minor etiam conceditur ab eis in corporalibus, dicit enim & de se clarum est, quod ad hoc quod unum corpus calefaciat, aliud requiritur prater proportionem calefactum & calefactibilem, appropinquatio eorum, & textus Aristotele est de hoc primo de generatione. Illud tamen ipsi negant in his quae non sunt quanta, nec video rationem quare debeat negari, nec ipsi assignant, sed simpliciter narant, neque enim in corporalibus appropinquatio requiritur ad agendum, nisi quia facit actum presens passivo, nec remotio impedit actionem, nisi quia actum abfens est a passivo, sicut enim quodlibet non agit in quodlibet, sed determinatum in determinatum, sic non quodlibet agit quodlibet modo, sed determinato, quia non abfens & in abfens, sed presens & in presens, & istud est generaliter verum in omni actione, & de motione quae aliquis supponit.

cuilibet corpori, quod potest mouere antequam aliquid eorum moueat. Et posset hoc sic persuaderi, quod facit situs in corporalibus, hoc facit ordo in spiritalibus (secundum Augustinum) sed videmus in corporalibus quod corpus celeste habens causalitatem super omnia generabilia, & corruptibilia presens est omnibus secundum situm hoc modo vt agit in omnia, ergo angelus habens causalitatem super aliqua corpora quoad motum localem presens est omnibus secundum ordinem ita vt possit in omnia illa agere cum voluerit, & si non semper agit ratione suae libertatis, hoc tamen inter est hic & ibi, quia presentia corporis celestis ad omnia generabilia & corruptibilia, quum sit secundum situm non est ad quodlibet corpus secundum se & immediatè, sed est ad vniuersitatem corporum contentorum, vt ad vnum alterabile habens partes, quarum quaedam sunt propinquiores caelo, immediatè secundum situm, quaedam vero remotiores & mediatae, ac totum corpus contentum infra caelum esset vnum continuum heterogeneum immediatè contactum caelo secundum sui vltimum, & non secundum sui intimum, impediente hoc natura quantitatis & situs in vtroque, ratione quorum quod est immediatum vni est mediatum alteri, sed presentia angeli ad quodlibet corpus mobile ab ipso, quum sit secundum situm, non impeditur per vnum corpus, quum sit immediatè ad quodlibet aliud, sicut ponendo animam rationalem non esse quantam, dicimus quod ipsa secundum se totam existens in vna parte corporis, pura in capite non impeditur quin sit immediatè tota in parte distante (sicut in pede) & idem est de angelo, respectu cuiuslibet corporis quod potest mouere, nisi quod angelus non est forma, & actus corporis scilicet anima.

Inf. 43. d. 2.

36 Ad quartum dicendum est quod si Deus faceret alium mundum corporeum vni vel plures posset dici quod quilibet angelus esset presens cuilibet corpori cuiuslibet mundi presentia ordinis non situs, & quod dicitur vltimus si faceret infinitos mundos nunquid idem esset? Dicendum quod secundum aliquos Deus non posset facere infinitum actu, quia implicat contradictionem, quod si verum est, non est ponendum cum non solum sit impossibile quod potest poni, sed impossibile, id est, contradictionem implicans, quod nullo modo potest poni, quia semper sequitur oppositum positum.

petere motus localis. Alio modo potest competere angelo esse in loco, scilicet secundum ordinem ad locum, & nec isto modo potest angelus moueri localiter, quia motus est ad non habitum secundum totum, vel saltem secundum aliquam partem, possibile tamen haberi, sed angelus hoc modo dicitur esse in omni loco, in quo potest esse (vt prius recitatum est) & ita nullus est ab eo non habitus qui sit possibilis ab eo haberi, ergo secundum hunc modum essendi in loco non competit angelo moueri localiter. Alio modo dicitur angelus esse in loco quoad manifestationem, quod fit per operationem angeli circa locum, & hoc modo competit angelo moueri dupliciter, vno modo, vt motus corporis ab angelo dicatur motus angeli, quia est ab angelo, & hoc est satis improprie dictum. Alio modo sic, quod successio diuersorum motuum causatorum ab angelo vocetur motus angeli, quia per talem successione operationum angeli circa diuersa corpora, & in diuersis locis manifestatur successiue natura angeli in diuersis locis. Et primus quidem motus est continuus. Secundus autem non est, sed discretus, quia est successio diuersorum motuum consequenter se habentium, siue cum interpellatione temporis, siue non, neuter tamen istorum motuum est in angelo sicut in subiecto, sed solum sicut in principio effectiue per effectum manifestato.

Tho. ar. 3.

Tho. ar. 2.

Oppositum Tho. ar. 3. Ad quart

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum angelus moueatur localiter.

Tho. 1. q. 43. art. 1.



DEINDE queritur vtrum angelus moueatur localiter. Et videtur quod non, quia nullum impartibile potest moueri vt probatur 6. Physicorum, sed angelus est impartibilis, ergo non potest moueri.

Alias conclusiones de parte.



UNC verò ad propositum. Superius ostendit magister quorum sit scientia Dei. Hic verò intendit inquirere quomodo se habeat scientia ad res scitas, & diuiditur in duas. Primò inquiri vtrum scientia Dei sit causa scitorum. Secundò ostendit qualiter causa sit. Secunda ibi. Praeterea queri solet. Prima pars est principalis lectionis, & diuiditur in duas. Primò inquit de causalitate diuinæ essentiae, secundo de infallibilitate. Secunda ibi, adhuc autem quod supra dictum est. Prima diuiditur in duas. Primò mouet questionem, & obicit ad alteram partem. Secundò obicit ad partem contrariam. Tertio soluit. Secunda ibi, quod si ita est. Tertia ibi, hanc igitur quæ videtur. Secunda verò pars principalis in qua inquit de infallibilitate diuinæ scientiæ diuiditur in duas. Primò ponit obiectionem probantem fallibilitatem diuinæ scientiæ. Secundò soluit. Secunda ibi, ad quod dicimus.

Sententia distinctionis XXXVII. in generali & speciali.

eueniunt, & si posset aliter euenire scientia dei falleretur. Postea soluit & dicit qd quom dicitur impossibile est qd deus praesciuit non euenire, qd in omnibus similibus distinguitur est, si enim intelligatur cōiunctum, impossibile est qd sit scientia dei simul, & contrariis euentis rerum, si uero diuisim, possibile est qd id quod scitur posset non euenire, & per hoc possunt solui omnes propositiones. Et in hoc terminatur &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum scientia Dei sit causa rerum.

Thom. 1. q. 14. artic. 8.



IRCA distinctionem istam primò queritur, vtrum scientia Dei sit causa rerum. Et videtur qd non, quia omnis causa habet aliquem actum per quem potest producere effectum si sit perfecta causa, vel cooperatur ad productionem effectus si sit imperfecta, sed scientia dei nullum actum habet quo possit producere vel cooperari ad productionem rerum, ergo &c. Maior patet, sed minor probatur, quia actus scientiae non est nisi scire, sed scire diuinum principaliter sed extendit ad ea quae non sunt factibilia vt ad essentiam diuinam, & ea quae sunt in essentia diuina, quam ad creaturas, ergo scire non est actus operans, nec cooperans ad productionem rerum scitarum.

2 IN CONTRARIUM est quod dicit Aug. 17. de trinit. qd vniuersas creaturas corporales & spirituales, nō quia sunt ideo nouit eas deus, sed ideo sunt, quia nouit.

3 RESPONSI O. Scientiam dei esse causam rerum nemo ambigit, qui ponit deum esse causam rerum, quom scientia dei sit essentialiter ipse deus, sed hoc non intendit querere e quaestio, sed intendit quod quom in omni causa sit dare rationem secundum quam causat, sicut ignis secundum quod est calidus calefacit, sic licet in deo omnia essentialia sint vnum secundum rem, differunt tamen secundum rationem, propter quod aliquid attribuitur deo ratione vnius, quod nō attribuitur ei ratione alterius, dicimus enim quod deus intelligit intellectū, & voluntate vult, nō autem intelligit voluntate, nec vult intellectu, quamuis intellectus & voluntas sint vnum secundum rem in deo, & ideo querit haec quaestio, vtrum scientia dei sit ei ratio causandi res scitas.

4 Et dicendum quod scientia dei est causa creaturarum per modum dirigentis, voluntas autem est causa per modum inclinantis & inducens. Neutra autem est immediata causa, potentia uero est causa rerum, sicut exequens & immediatè mouens, haec autē patet. Primò propriis rationibus, deinde quadam ratione communi.

5 Prima conclusio patet sic, quia omnis habitus vel cognitio quae habet rationem artis respectu aliquorum habet rationem dirigentis respectu factionis eorum, hoc patet ex ratione artis quae ponitur 6. Ethic. qd ars est recta ratio factibilium, sed scientia dei habet rationem artis respectu creaturarum cum sint ad deo factibiles, propter quod dicitur Sa. 7. omnium est artifex, &c. ergo scientia dei habet rationem causae dirigentis respectu creationis rerum. Nisi quod notandum est quod aliter dirigit in factione rerum scientia, & aliter idea. Idea enim dirigit solum per modum exemplaris, quod vt sic nihil est ipsius agentis, sed solum obiectiue sese habet ad ipsum, scientia uero vel ars dirigit, vt habitus quo habetur vera & certa cognitio de exemplari & exemplario, est aliquid ipsius operantis, & se habet ad ipsum subiectiue secundum nostrum modum intelligendi.

6 Secunda conclusio sic patet, omne agens liberè mouet ad agendum per id quod est in eo summè libertatis, sed Deus agit res liberrimè, & nō ex aliqua necessitate, ergo ad earum productionem mouet voluntas quae est summè libertatis.

7 Tertia conclusio patet, scilicet, quod nec scientia nec voluntas sint immediata causa rerum, quia illi actus qui secundum suam propriam rationem aequaliter se habent ad credibilia & non creabilia non sunt secundum suam propriam rationem principii seu causae producendi aliquid, quia qua ratione essent ratio producendi creabilia, eadem ratione essent causa seu principium producendi non creabilia, cum ab vtraque habeant similem habitudinem, sed actus intelligendi diuini & volendi considerati secundum suam propriam rationem aequaliter se habent ad creabilia, & non creabilia, quia praecise considerati secundum suas proprias rationes transeunt solum secundum rationem in haec & in illa, & non secundum rem. Non enim transeunt in haec & in illa nisi tanquam in cognita & volita, & quantum praecise pertinent ad rationem cognoscendi & volendi non transeunt aliter in ea, ergo praedicti actus considerati in Deo secundum suas proprias rationes, non sunt ei ratio producendi immediatè aliquid.

8 Quarta conclusio patet sic, conuenerendo rationem prius factam

etiam, illud cuius actus transit in alterum, potest esse immediata ratio producendi alteri, sed inter illa de quibus nūc agitur, & quae concurrunt ad productionem creaturae quae sunt scientia, voluntas, & potentia, sola potentia est illud cuius actus transit in alterum, ergo &c. Minor patet per distinctionem potentiae actiuae, quae ponit Philo. 5. Meta. qd potentia actiua est principium transmutandi alterum secundum quod alterum, sicut enim haec distinctio est propria potentiae actiuae creatae, quae supponit subiectum quod transmutat, sic ratio potentiae actiuae in creatae quae nihil supponit est ratio producendi alterum secundum quod alterum. Haec autē patet vnica ratione quae talis est, quae ordinē realem habet inter se & respectu actionis scientia, voluntas, & potentia, in illis in quibus differunt realiter, talem ordinem rationis habent inter se, & respectu actionis in Deo, in quo solum differunt secundum rationē, sed in nobis in quibus tria praedicta differunt realiter, est talis ordo realis eorum respectu actionis, qd scientia est solum dirigens respectu actionis, voluntas uero inclinans ad agendum. Sed neutrum horum immediatè elicit actionem per quam res producitur, sed hoc tantum facit potentia motiua & executiua, ergo similis ordo secundum rationē est inter ista tria vt sunt in Deo, scilicet, qd scientia est dirigēs, voluntas uero inclinans, & neutrum horum est immediata ratio producendi, sed solum potētia eorum.

QVAESTIO SECUNDA. Vtrum deus sciat enunciabilia.

Thom. 1. q. 14. artic. 14.



SCANDO queritur vtrum deus sciat enunciabilia. Et videtur quod non, quia intellectus componendo & diuidendo format enunciationem, sed deus non intelligit componendo aut diuidendo, ergo non intelligit enunciabilia.

2 Item illa sola cognitio est attribuenda deo, in qua non est possibilis error, sed circa cognitionem enunciabilium est possibilis error, non autem circa cognitionem simplicem quidditatum (vt patet ex tertio de anima) ergo sola cognitio simplicium quidditatum est deo attribuenda.

3 IN CONTRARIUM est quod dicitur in psalmo, deus scit cogitationes hominum, quoniam vanae, &c. Sed in cogitationibus hominum continentur multae enunciationes, & multi syllogismi, ergo deus omnia talia nouit.

4 RESPONSI O. Dicenda sunt tria. Primum est, qd deus habet cognitionem enunciabilium. Secundum est quod non habet eam componendo & diuidendo sicut nos, & ex hoc tertio ostenditur quod scientia dei non est discursiua. Primum patet dupliciter. Primum sic, deus perfectissimè nouit omnes res & omnium rerum habitudines, sed in habitudinibus rerum consistit ratio enunciabilium, ex hoc enim quod res est eadem rei per se vel per accidens consistit ratio enunciabilis secundum affirmationē, & ex eo quod res est diuersa à re, & nullo modo eadem consistit ratio enunciabilis secundum negationem, ergo deus nouit omnia enunciabilia tam affirmatiua, quam negatiua. Secundò sic, deus scit quicquid est in potestate intellectus nostri, sed formare enunciationem de enunciabilibus est in potestate intellectus nostri, ergo deus scit vtrunque, (scilicet, enunciationes & enunciabilia.)

5 QVANTVM ad secundum considerandum est quid est intelligere componendo & diuidendo, & quae est causa sit intelligendi, intelligere enim componendo & diuidendo nō est solum intelligere composita, aut diuisa, quia haec deus intelligit, tamē nō intelligit per compositionem, aut diuisionem, oportet ergo hanc compositionē, aut diuisionē accipere ex parte intellectus ex quo nō accipitur ex parte rei intellectae: ex parte autem intellectus possunt hanc compositionem dupliciter intelligere, vno modo vt intellectus componēs aliqua duo, vt animal cum asino, vel diuidēs asinū ab homine vt hoc faciat duabus intellectioibus realiter à se differentibus, quae per sui aggregationē constituunt tertiā, sicut dicitur qd totum scutum habēs varios colores in suis partibus simul videtur per vnā speciē aggregatam ex

ram ex multis, & hunc modum non credo esse verum, quia plures visiones nō possunt simul esse in oculo, nec plures intellectioes simul in intellectu nostro naturaliter, & si essent nō sufficient ad cōponendum vel diuidendum inter aliqua, quia vt apparet ex 2. de anima cap. de sensu cōmuni oportet qd comparatio quorumcumq; secundum conuenientiam, aut differentiam fiat per indiuisibile animae, & indiuisibili operatione, & indiuisibili tempore. Alio modo & probabilius potest intelligi compositio & diuisio ex parte intellectus, vt non ponamus plures actus simul in intellectu facientes vnū per aggregationē, sed dicemus qd intellectus intelligens, cōponendo & diuidendo intelligi ea quae cōponit aut diuidit vno actu simplici per essentiam, qui tamen virtute continet duos actus praecedentes, quibus seorsum intelligebamus hominem & seorsum animal vel asinum, propter quod talis actus dicitur cōpositus aut diuisus. Et ponitur simile. nos enim dicimus humidum & sicci esse qualitates simplices, molle autē qualiter compositum, quae tamen in essentia sua est aequè simplex vt sunt alia, sed pro tanto dicitur cōposita, quia aliquo modo continet virtualiter humidum & siccum, in quantum enim molle facile cedit, retinet naturam humidam, in quantum autem terminatur termino proprio retinet naturam sicci, & similiter in proposito, quia tertius actus continet virtualiter duos praecedentes, ideo dicitur cōpositus, quamuis sit simplex in essentia sua. Quocumq; autem horum modorum dicitur intellectus intelligere cōponendo & diuidendo, constat qd causa sic intelligendi est debilitas & imperfectio virtutis intellectualis, ex qua prouenit qd intellectus non intelligit vno actu, & simul quacunq; rei conueniunt aut disconueniunt, sed intelligit diuersa intelligibilia diuersis actibus qui aggregantur ad constitutionem tertij, si ponatur primus modus intelligendi per cōpositionem & diuisionem, vel ex necessitate supponitur tertio actui, qui eos virtualiter cōtinet, & nisi illi precessissent, iste tertius non esset. Ex hoc sic arguitur, intellectus qui vno actu & simul omnia intelligit, impossibile est qd intelligat componendo & diuidendo, sed talis est intellectus diuinus, ergo &c. & sic patet secundum.

6 Ex eodem apparet tertium, scilicet quod deus nō intelligit discurrendo, quia intellectus discurrens nō simul omnia intelligit, sed ex noto venit in cognitionem ignoti. Omnis enim discursus est propter non habitum, sed intellectus diuinus simul omnia intelligit, ergo non discurret. Item actus intelligendi discursiuis supponit actum intelligendi componentem & diuidentem, sicut compositio & diuisio supponunt indiuisibilia intelligentiam, cui ergo non conuenit intelligere componendo & diuidendo, ei non conuenit intelligere discurrendo, sed deo non conuenit intelligere componendo & diuidendo, vt probatum est, ergo &c.

7 Ad primum argumentum patet solutio, solum enim probatur qd deus non intelligit enunciabilia componendo & diuidendo, sicut intellectus noster, quod conuenit ei propter suam imperfectionem quae ad deo longè relegata est.

8 Ad secundum dicendum qd omnium cognitio tam simplicium, quam enunciabilium est deo attribuenda, quom hoc fit perfectionis, sed modi includentes imperfectionem sunt ab eo relegandi, & ille circa enunciabilia est intelligere componendo & diuidendo, ex quo prouenit error, quom hoc fit ex imperfectione virtutis intellectualis, quae non statim perfectè attingit ad omnia quae possunt conuenire rei, vel discurrende, propter quod hic modus deo non conuenit.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum deus sciat futura contingentia.

Thom. 1. q. 14. artic. 13.



RTIO queritur vtrum deus sciat futura contingentia. Et videtur qd non, quia omne scitum à deo ex necessitate euenit, sed nullum futurum contingens de necessitate euenit, ergo nullum futurum contingens est à deo scitum, minor patet ex propriis rationibus terminorum. Probatio maioris, accipiamus aliquid futurum scitum à deo, puta quod fortis curreret cras, aut ergo necessario curreret, aut possibile erit eum non currere, si necessario curreret haberet propositum, si non necessario, sed possibile est eum non currere, ponatur in esse, quia secundum regulam Aristotelis possibile posito in esse, quod sequitur non est impossibile: ponatur ergo in esse, quod fortis non curreret, sed deus scit quod curreret, ergo scientia dei fallitur, quod est impossibile.

2 Item omnis conditionalis, cuius antecedens est necessariū, & consequentia necessaria, & ipsum consequens esse necessarium, sed haec est quaedam conditionalis si deus praesciuit A fore A erit, cuius antecedens est necessariū, tum quia aeternum,

tum quia praeteritum, & consequentia necessaria, quia oppositum consequentis nō stat cum antecedente, ergo cōsequens est necessariū, & eodē modo arguā de quolibet futuro cōingente.

3 Item ex maiore de necessario, & minore de inesse sequitur cōclusio de necessario, vt dicitur primo priorū. Vnde sic, omne scitum à deo, necessario est verum, sed A fore est scitum à deo, ergo necessario est verum, quod A erit, & sic idem quod prius. Si dicatur quod haec est duplex, scitum à deo necessario est verum, quia potest esse de deo, & sic est vera & cōposita sub hoc sensu scitum à deo in quantum scitum necesse est esse verum, vel potest esse de re, & sic est diuisa & falsa sub hoc sensu, id quod est scitum à deo necesse est esse verum. Sed contra hoc arguitur sic, ista distinctio solum habet locum in formis separabilibus, sine quibus potest esse subiectum, non autem in formis inseparabilibus, nullus enim distinguit hanc, cygnum album possibile est esse nigrum, quia albedo non est separabilis à cygno, nisi secundum rationem, vnde quod non potest simul esse cum albo non potest simul esse cum cygno, sed esse praescitum est inseparabiliter conditio se habens ad omne futurum, ergo illa distinctio non habet hic locum.

4 IN CONTRARIUM est, quia illa quae sunt ab agente libero & habente dominium sui actus possunt non fieri (haec enim est natura liberi arbitrij) sed multa sunt ab agente libero, & habente dominium sui actus (vt merita & demerita nostra) ergo possunt non fieri, sunt ergo contingenter, sed talium deus habet cognitionem, quom remuneret merita, & puniat demerita, & ab aeterno cognoscit ea antequam fiant, alioquin scientia eius aliquā accresceret, ergo deus cognoscit futura contingentia.

5 RESPONSI O. ad solutionem huius quaestiois duo praemittenda sunt. Primum est, quid vocamus futurum contingens, & quot sunt modi futuri contingentis. Secundum est de modo cognoscendi contingentis.

6 Quantum ad primum sciendum qd antequam res sit in actu secundum esse suae existentiae, solum habet esse in causis suis, & dicitur futura. Causarum autem inuenitur triplex gradus, quaedam enim sunt causae necessariae in se, & in ordine ad effectum, sicut est motus coeli in comparatione ad eclipses, & ad alio effectus, qui ex motu orbium necessario eueniunt, & effectus praexistentes in talibus causis sunt quidem futuri, sed non contingentes, imò sunt necessarij. Aliae sunt causae quae nō sunt necessariae saltem per comparisonem ad effectus, vt eos necessario producant, imò possunt nō producere, & effectus praexistentes in talibus causis sunt futuri, & contingentes. Et horum est triplex differentia, quia quaedam causae contingentes determinatè sunt ad producendum suos effectus, vt frequentes, nec deficiunt nisi raro (vt quod homo generetur cum quinque digitis solum) hoc enim euenit vt in pluribus, raro autem euenit vt generetur cum pluribus, vel paucioribus quam quinque, effectus igitur talium causarum dum praexistunt in eis sunt futuri & contingentes, sed quidam eorum sunt contingentes frequenter, quidam uero raro, aliae uero sunt causae quae de se nullam habent determinationem ad hunc effectum producendum vel non producendum, sed indifferenter sese habent ad vtrunque, sicut est liberum arbitrium, vt fortes potest currere, vel non currere, & effectus praexistentes in talibus causis sunt futuri & contingentes ad vtrumlibet, sunt ergo in vniuerso futura contingentia quaedam frequenter, quaedam raro, quaedam ad vtrumlibet. Patet etiam quod contingens ad vtrumlibet nunquam dicitur per comparisonem ad causam agentem ex necessitate naturae, illa enim semper est determinata ad vnum, nisi impediat quod fit vt raro, sed dicitur per comparisonem ad causam agentem liberè, quae potest agere & non agere, quae vt fit nunquam aliquid producit, quom sit aequè indifferens ad opposita, propter quod qua ratione produceret vnum & alterum. Quantum ad secundum, scilicet de modo cognoscendi contingentis, sciendum est qd contingēs & quaelibet res alia potest cognosci dupliciter. Vno modo in causa sua. Alio modo in sua existentia. Alio enim modo cognosco de milite, qd debeat pugnare quādo video eum cum armari, & alio modo quando video eum actu pugnare.

7 His suppositis descendendum est ad quaestioē, circa quam primò inquiretur vtrum de futuris contingentibus possit haberi certa cognitio solum ex causis suis. Secundò vtrum deus habeat cognitionem de futuris contingentibus secundum suam actualem & propriam existentiam, & tertio quomodo fiat certitudo diuinae scientiae cum contingentia rerum.

8 Quantum ad primū dicunt quidam qd de contingente non potest haberi certa cognitio per causam suam, sed solum coniecturalis, quod probant sic, quicunq; cognoscit rem aliquam per talem causam qua posita effectus vel res illa potest poni, vel non poni, non habet de illa re certam cognitionē sed falli-

bilem & coniecturalem, sed qui cognoscit futurum contingens...

9 Sed istud non videtur, quia sicut ex causa necessaria sequitur effectum...

11 QVANTVM ad secundum, scilicet vtrum deus cognoscit futura...

12 Quidam tamen dicunt quod quantum ad istam cognitionem...

13 Sed hic videtur esse duplex defectus. Vnus est de hoc quod dicitur...

potentia dei creatis, ergo non poterit ab eterno deo coexistere...

14 Item quarecumq; coexistunt vni & eidem sic quod nunquam est verum...

15 Item simulatas (cum sit relatio) requirit extrema in actu, si sit actualis...

16 Alius defectus est, quia dato quod futura hoc modo essent presentia...

17 Ad rationem in oppositum cum dicitur quicquid coexistit eternitati...

18 Sic igitur patet qualiter deus cognoscit futura contingencia, quia cognoscit...

19 QVANTVM ad tertium, scilicet an scientia dei imponat necessitatem...

Sup. d. 31. q. 2. c. 3.

velle omne aliud ab ipso, ergo scientia dei, vt causa non imponit necessitatem...

20 Item patet de his que producuntur a deo mediantibus causis secundis...

21 Item nec prout est cognitio, infallibilis & certa quod est difficultus...

22 Item nec secunda cognitione imponit necessitatem, nec fallitur. Cuius ratio est...

23 Causa autem horum est vniuersalitas diuinae cognitionis, qua nihil subterfugit...

ctus corporis celestis, quod continet vtriusq; constellationem non, sed impletur...

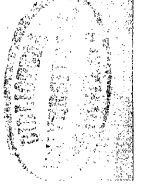
Infr. in 2. d. 3. q. 7.

24 Ad primum argumentum cum dicitur omne scitum a deo de necessitate euenire...

25 Ad secundum, cum dicitur quod omnis condicionalis cuius accedens est necessarius...

d. 19. q. 1.

26 Ad tertium potest responderi sicut in argumentando responsum est. Et quod obicitur...



ex naturali & per se habitudine forme vel actus ad re, & econverso, & sic anima est forma inseparabilis ab homine existente. Alio modo ex suppositione, sicut si poneremus quoddam fortes quando uiuere esset infirmus, infirmitas esset ab eo inseparabilis. Inseparabilis ergo prima tollit predictam distinctionem, sed secunda inseparabilis, vel potius inseparatio quae est ex suppositione non tollit quin absolute oppositum poterit inesse, unde dato quod fortes semper esset infirmus, adhuc ista esset distinguenda, forte infirmum impossibile est esse sanum secundum sensum compositum & diuisum, & in sensu composito esset vera, sed in sensu diuiso esset falsa, quia significaret impossibilitatem sanitatis inesse fori ex natura sua, quod non est verum, sed ex suppositione qua ponitur semper infirmus. Similiter in proposito: quia A fore & esse scitum non sunt inseparabilia nisi ex suppositione (absolute enim A potuit non fore & non esse scitum fore) sed supposito quod scitum, impossibile est non esse scitum, & inseparabile est ab eo esse scitum ex suppositione iam dicta, & ideo adhuc in tali actu potest locum habere supradicta distinctio, sicut & in formis inseparabilibus ex suppositione.

27. Vel dicendum ad principalem rationem quod si maior est de necessario simpliciter & absolute, & minor de inesse, conclusio erit de necessario simpliciter & absolute: si autem maior sit de necessario non absolute, sed ex suppositione, conclusio erit de necessario non simpliciter & absolute, sed ex suppositione. Modo quum dicitur omne scitum a deo necessario est verum, si intelligatur de necessario simpliciter & absolute non est verum. Necessarium enim ex suppositione quae stat cum contingentia simpliciter potest esse scitum infallibiliter, non solum a deo, sed etiam a nobis, ut cum scio fortem actu currere, ut prius factis deductum fuit, propter quod sequitur quod conclusio ex maiore sit necessaria necessitate suppositionis solum, & non simpliciter, quod concessum est.

Sententia huius distinctionis XXXIX in generali & speciali.

RATIONE queri solet. Superius determinauit magister de causalitate diuinae scientiae. Hic intendit aliqua inquirere circa modum causalitatis. Et diuiditur in duas. Primum enim determinat de ipsius scientiae inuariabilitate. Secundum de eius inuerialitate. Secunda ibi, si uero quod predictum est. Prima diuiditur in tres. Primum mouet quaestionem & soluit. Secundum obicit in contrarium & soluit. Tertium ponit quorundam opinionem circa uarietatem diuinae scientiae. Secunda ibi, hic opponitur a quibusdam. Tertia ibi, item a quibusdam. Secunda uero pars principalis, in qua inquitur de diuinae scientiae inuerialitate, diuiditur in tres partes. Primum obicit contra intentum. Secundum soluit. Tertium recapitulat determinata. Secunda ibi, Ex tali nanque. Tertia ibi, Simul itaque. Et haec est diuisio litterae & sententia in generali.

2. **I**N SPECIALI uero sic procedit magister. Et querit primum utrum scientia dei possit augeri vel minui, vel mutari, & probat quod sic, quia potest deus facere multa quae non faciet, & multa futura possunt non fieri quae deus faciet, sed sicut possunt res non fieri vel fieri, ita deus potest scire vel non scire, ergo scientia dei potest uariari, & sic augeri vel minui. Postea respondere dicens quod scientia dei idem est quod sua essentia quae uariari non potest: potest tamen aliquid uariabile esse subiectum scientiae dei sine aliqua mutatione facta in sciente: & sic potest deus scire quae non scit, & nescire quae scit. Deinde obicit & dicit quod si deus potest aliquid scire de nouo, ergo potest aliquid scire ex tempore. Et respondet quod deus potest scire quae nescit, & uelle quae non uult, non tamen quod aliqua nouitas in eo fiat. Unde proposito dicta potest dupliciter exponi vel intelligi, scilicet coniunctum & diuisum. non enim potest esse simul quod deus aliquid prius nesciat & postea sciat, sed diuisum intelligendo, & sic uera est quod deus libertate habet sicut habuit ab aeterno sciendi vel non sciendi omnia, loquendo de potentia approbationis. Item res ipsa quantum est de se potest sciri vel non sciri. Postea subiungit quod secundum quosdam deus potest plura scire quam sciat, non tamen aliqua mutatio fit in eius scientia, sed solum in rebus suis. Postea probat per auctoritatem Hieronymi, quod deus non sciat omnia, & quod sua prouidentia non sit omnium. Respondet quod imo, non enim uult dicere Hieronymus quod deus aliquid nesciat, sed quod non sciat particulatum & per interualla temporum, sicut res per interualla temporum oritur & definit, nec aequaliter prouidet rationabilibus & irrationabilibus. Ut imo concludit quod scientia dei extenditur ad plura. Et in hoc terminatur sententia in speciali.

QVAESTIO PRIMA.

Utrum deus possit nescire quod scit. vel scire quod nescit.

Thom. 1. q. 14. art. 15.



IRA distinctione istam primò queritur, utrum deus possit nescire quod scit vel scire quod nescit. Et uidetur quod non, quia quicumque potest scire quod nescit, vel nescire quod scit scientia eius est augmentabilis & diminuibilis, sed scientia dei non potest augmentari vel minui, ergo non potest scire quod nescit, & nescire quod scit.

2. Secundò, deus scit ab aeterno omnia etiã possibilis, sed praeter haec omnia nihil potest scire praeter illud quod scit, & illa non potest obliuisci. ergo non potest nescire quod scit.

3. **I**N CONTRARIUM est quia deus nescit antichristum natum, sed quandoque scit ipsum natum, ergo quandoque scit quod modo nescit. Similiter deus scit antichristum nasciturum, sed quandoque nescit ipsum nasciturum (scilicet quando erit natus) ergo deus quandoque nescit quod scit.

4. Item scit se operaturum quicquid operabitur, & nescit se operaturum quod non operabitur, sed deus potest operari quod non operabitur, & non operari quod operabitur, ergo potest scire quod nescit & nescire quod scit.

5. **R**ESPONSIO. Primò ponitur quaedam distinctio actuum diuinarum, & deinde declarabitur propositum.

6. **Q**UANTUM ad primum sciendum est quod actus diuini inueniuntur in triplici differentia. Quidam enim sunt qui non transeunt in materiam exteriorem, nec dicuntur aliquem respectum ad extra, ut sunt actus notionales, puta gignere & spirare, & quo ad hos actus non est in deo libertas vel potentia ad opposita, quia cum isti actus sint in diuinis secundum se sunt ibi ex summa necessitate immutabilitatis, ita quod non est potentia ad opposita aliquo modo, alioquin poneretur mutabilitas in deo. Alij sunt actus diuini, quia sunt a deo effectiue, sed sunt in creatura subiectiue (sicut creare) tales actus sunt temporales, & conueniunt deo ex tempore, & sequuntur leges temporis, nam primò sunt futuri postea praesentes, deinde praeteriti, & respectu talium est in deo libertas & potestas ad opposita, & non solum potentia ad opposita actus, sed actus positi uicissim deo attribuuntur, quandoque enim deus actu creat & quandoque non creat, nec mutatio talium actuum ponit mutationem in deo, cum non sint in ipso subiectiue vel intrinsece, sed solum sunt ab ipso effectiue.

7. Alij sunt actus modo intrinseco se habentes, quia sunt in deo intrinsece, tamen connotant respectum vel habitudinem ad res extra obiectiue vel scire & uelle, scit enim deus & uult non solum, se sed etiam alia a se.

8. Hi ergo possunt considerari secundum id quod sciunt, vel secundum respectum quae habent ad obiectum. Non solum non est in deo libertas vel potentia ad opposita respectu talium actuum, nullum enim intelligere aut uelle est in deo quod possit vel potuerit non esse in eo etiam de potentia absoluta, nec aliquid ei deest quod possit vel potuerit ei in esse propter eandem rationem, propter qua non est libertas vel potentia ad opposita respectu actuum notionalium. Si uero considerentur secundum respectum ad obiectum sic est distinguendum. Est enim duplex obiectum scientiae & uoluntatis diuinae unum primum & principale, quod est essentia diuina & bonitas diuina, & respectu huius obiecti non est in deo libertas vel potentia ad opposita, sed necessario scit essentiam & diligit bonitatem suam. Cuius ratio est primò de scientia, quia praesente intelligibili ipsi intellectu perfectio sub illa dispositione, qua hoc natu est intelligi & illud natum intelligere, impossibile est quod hoc non intelligat & illud non intelligatur, sed essentia diuina praesens est necessario & semper intellectui diuino sub illa dispositione sub qua nata est intelligi & intellectus intelligere, quia secundum id quod est per se intellectualis & intelligibilis, ergo &c.

9. De uoluntate autem respectu bonitatis diuinae, patet idem sic, ubi infallibiliter representatur uoluntati ratio perfecti boni & sibi necessarij absque admixtione cuiuscumque mali, ubi necessitatur uoluntas necessitate immutabilitatis, sed per intellectum diuinum representatur uoluntati diuinae essentia diuina habes perfectam rationem boni, & boni necessarij cum ipsa sit ontias & bonitas appetentis, & non habens aliquam admixtionem mali, ergo &c.

10. Aliud est obiectum secundarij scientiae & uoluntatis diuinae (scilicet res creatae) & respectu talium est duplex cognitio in deo, ut dictu fuit supra, una qua apprehendit quidditates reru extrinseca vel possibilis, & alia qua apprehendit habitudines rerum secundum compositionem & diuisionem quae est scientia

causa

enunciabilem. Et haec est duplex. Una qua res apprehenduntur secundum compositionem & diuisionem solum possibilem, alia qua apprehenduntur secundum compositionem & diuisionem non solum possibilem sed ut deducta vel deducenda ad actum pro aliquo tempore, & haec est per quam cognoscitur res esse vel fore, & pertinet ad scientiam uisionis, de qua postea dicetur. Quantum ergo ad primam & secundam cognitionem dicendum quod deus non potest nescire quod scit, vel scire quod nescit, sed quantum ad tertiam potest. Cuius ratio est, quia deus necessario scit non solum essentiam suam, sed omnia quae non necessario representantur per ipsam, sed omnes res quantum ad suas quidditates & compositiones & diuisiones eis possibilem necessario representantur per essentiam diuinam, non autem quantum ad actuale compositionem & diuisionem, quare &c. Maior de se est evidens, sed probatio minoris, quia ut patuit supra, dist. 35. Essentia diuina est representata rerum, quatenus conuenit virtualiter & casualiter oes res, nunc est ita quod ipsa est necessario causa secundum potentiam, ita quod non est in potestate eius quod habeat vel non habeat potentiam causandi, sed non est necessario causans secundum actum, imò potest causare vel non causare, ergo ipsa necessario continet res virtualiter, & representat eas ut causabiles, licet non ut causatas vel causandas, & quia ois quidditas cuiuscumque rei existentis vel possibilis secundum se & secundum ea quae sibi possunt inesse habet rationem causabilis, prout autem includit esse vel fore habet rationem causati vel causandi, ideo omnis quidditas cuiuscumque rei secundum se & secundum ea quae possunt sibi conuenire necessario representatur ab essentia diuina, ut autem includit esse vel fore non necessario representatur, sed liberè, & quantum est de natura representantis potest representare vel non representare. Representatur enim res fore vel non fore per essentiam diuinam, non ut est solum essentia virtualiter omne rem conueniens, sed ut est uolens rem possibilem fore, & quia liberè uult rem fore, & quantum est de natura uolentis potest uelle rem fore vel non fore, ideo eam fore vel non fore non necessario representatur per essentiam diuinam, propter quod nec necessario scitur a deo, sed potest scire quod nescit, vel nescire quod scit.

11. Est tamen hic aduertendum quod quando dicimus deum liberè, & non necessario uelle rem fore vel non fore, & per consequens non necessario scire rem fore vel non fore, intelligendum est hoc de necessitate absoluta, quia ex suppositione quod deus sciat aliquid fore, impossibile est quod nesciat ipsum fore, quia si esset possibile, aut hoc esset simul, aut successiue, non simul, quia includit contradictionem, scilicet quod simul sciat & nesciat, nec successiue, quia importat mutationem, & ideo consueuit dici & bene, quod praedictae propositiones sunt uerè in sensu diuiso, qui accipitur ad naturam potentiae absolutae, & ex natura obiecti, sed in sensu composito sunt falsae, qui sensus accipitur ex suppositione quod potentia lata fuerit in tale obiectum per aliquem actum.

12. Ad rationes ueriusque partis respondendum est. Ad primam cum dicitur quod quicumque potest scire quod nescit vel nescire quod scit, scientia eius est augmentabilis & diminuibilis. Dicendum quod augmentum & diminutio scientiae possunt accipi dupliciter. Uno modo in natura scientiae, & sic non augmentatur nec minuitur, nisi secundum modum aliarum qualitatum, scilicet per intentionem aut remissionem, etiam dato quod esset quandoque paucorum & quandoque plurium, quia in essentia cuiuscumque formae non extensibilis non est possibile inuenire alio modo augmentum vel diminutionem, & ideo dato quod deus prius quaedam nesciret quae postea sciret non propter hoc scientia eius augmentaretur aut diminueretur hoc modo, nisi probaretur quod sciendo quod prius nesciuit scientia eius intendere, & nesciendo quod sciuisset scientia eius remitteretur. Alio modo potest accipi augmentum & diminutio scientiae extrinsece (scilicet quod est plurium) & sic dicitur scientia augeri extensiuè, & hoc modo augetur scientia illius qui primò nescit aliquid, & postea scit illud, & minuitur econuerso, cum primò scit, & postea nescit, sed hoc nos non ponimus in deo, imò nec potentiam ad hoc, quia iste est sensus compositus, in quo omnes praedictae propositiones sunt falsae, sed solum dicimus quod deus potest scire aliquid fore vel nescire considerando solum habitudinem potentiae ad tale obiectum, quae non est necessaria, sed libera, iuxta quam ponimus sensum diuisum, & ita non oportet scientiam diuinam esse aliquo modo augmentabilem vel diminubilem.

13. Ad secundum dicendum quod deus scit omnia ab aeterno quantum ad quidditates, & compositiones, & diuisiones rerum possibilem, & hoc scit necessario, ut supra probatum est, scit etiã ab aeterno omnes res quae futurae sunt in tempore, sed istas nescit necessario, imò absolute loquendo potuit ab aeterno nescire, supposito tamen quod sciret impossibile est eum talia nescire: & sic procedit argumentum in sensu composito, non autem in diuiso.

14. Ad primum argumentum alterius partis quod uidetur probare quod etiam secundum sensum compositum deus potest scire

re quod nescit, quia nescit antichristum natum, postea tamen hoc scit. Dicendum quod deus ab aeterno scit antichristum nasciturum pro tali tempore, & nasci pro tali, & natu pro alio. Quod autem haec propositio deus scit antichristum natum non verificetur nunc, sed potius sua contradictoria, scilicet deus nescit antichristum natum, non est propter principalem compositionem uerbi cum subiecto, sed propter tempus connotatum in materia uerbi, hoc enim quod est natum, includit tempus praeteritum circa natiuitatem antichristi, quae inclusio est falsa pro nunc, quia nunc non est praeterita, & ideo haec deus scit antichristum natum, dicitur esse falsa, non quia deus nescit natiuitatem antichristi praeteritam pro tempore, pro quo erit praeterita, sed quia implicatur falsè nunc esse praeteritam, & ideo nihil sciet deus postea quod modo nesciat, nec econuerso, licet propositiones de scientia dei quaedam verificentur modo & quaedam postea, non propter variationem scientiae dei, sed propter uariam implicationem temporum circa materiam uerbi.

15. Ad aliud patet solutio. Minor enim est uera loquendo de potentia absoluta secundum quam accipitur sensus diuisus, in quo praedictae propositiones conceduntur, sed non est uera supposita maiore, scilicet quod deus sciat se aliquid operaturum: haec enim suppositione stante deus non potest non operari quod operaturus est, nec scire se operaturum quod nescit se operaturum: & sic accipitur sensus compositus.

QVAESTIO SECUNDA.

Utrum deus cognoscat infinita.

Thom. 1. q. 14. artic. 12.



SECUNDO queritur utrum deus cognoscat infinita. Et uidetur quod non, quia sicut scientia nostra mensuratur a rebus, ita scientia dei est mensura rerum: sed contra rationem infiniti est esse mensuratum, ergo contra rationem infiniti est esse scitum a deo.

2. Item quicquid scitur scientia comprehenditur, ut dicitur 12. de ciuit. dei, sed infinitum non potest comprehendere, quia eius semper est aliquid extra, ut dicitur 3. Physic. quare &c.

3. **S**ED CONTRA. plus se extendit diuina scientia quam potentia (scit enim mala quae tamen non potest) sed potentia dei se extendit ad infinita, ergo fortiori ratione scientia.

4. **R**ESPONSIO. Circa quaestionem istam duo sunt facienda per ordinem. Quia primò distinguuntur de infinito. Secundo soluetur quaestio ponendo duas opiniones & eliciendo probabiliorem.

5. Quantum ad primum sciendum est quod infinitum dicitur per priuationem finis. Finis autem dicitur dupliciter. Uno modo dicitur finis ultimum secundum quantitatem intra quod est tota rei quantitas & extra nihil. Alio modo dicitur finis generalius illud, scilicet quod includit totam rei essentiam, ita quod nihil ei est extra: & sic diffinitio dicitur terminus seu finis a Philosopho 2. Metaphysic. & secundum hoc infinitum dicitur dupliciter secundum substantiam & secundum quantitatem. De primo infinito soluta est quaestio supra dist. 35. ubi ostensum est quod deus perfectè & comprehensiuè cognoscit essentiam suam quae est infinita: & ideo de hoc nihil plus ad praesens. Infinitum autem secundum quantitatem est duplex, uidelicet secundum magnitudinem & secundum multitudinem, sicut est duplex quantitas continua & discreta. Et utrumque horum potest sumi, vel secundum actum simpliciter, vel secundum actum permixtum potentiae: ad hos autem modos reducuntur omnes modi infiniti proprie accepti. Infinitum autem diuisione vel appositione, prout de ipsis loquitur Philosophus 3. Physic. reducitur ad infinitum secundum multitudinem, nam continuum quod diuiditur in infinitum est quoddam quantum actu finitum, sed pro tanto dicitur infinitum diuisione, quia suscepiibile est infinitari diuisionem secundum numerum vel multitudinem, secundum quod conuenit infinitas partes numero vel multitudine: partes dico non euasilem quantitatis, sed euasilem proportionis, similiter & continuum cui tales partes apponuntur finitum est secundum magnitudinem, nec per talem appositionem exceditur quilibet determinata magnitudo, ut ostenditur 3. Physic. sed ex hoc solo dicitur infinitum, quia ei apponuntur infinite partes secundum multitudinem. Infinitum autem in tempore & in motu reducitur ad infinitum secundum magnitudinem in quantum tempus, & motus accedunt ad rationem quantitatis continuè non permanentis, sed successiue, licet proprie loquendo non sint quantitates, cum non sint secundum se naturae absolutae, sed potius modi rerum. De hoc tamen nihil ad praesens. Cum ergo omnes modi infiniti reducuntur ad infinitum secundum multitudinem, vel secundum magnitudinem, sufficit in his deducere quaestionem: & sic patet primum.

6. Quantum ad secundum sciendum est quod non est intentio quaestionis querere, utrum deus cognoscat infinitum modo quo

cognoscuntur negationes, & non entia vel figmenta, vt chimera, sed veru intelligatur positioe sub aliqua ratione entis de quo modo dicitur Auctena, quod qui non intelligit ens nihil intelligit, & sic non cognoscitur nisi quod habet vel habere potest naturam entis. Sic ergo accipiendos quationem aut quationem de infinito secundum magnitudinem, aut de infinito secundum multitudinem, si de infinito secundum magnitudinem, sic adhuc distinguendum est de scientia dei, quia quaedam est quae dicitur scientia visionis, quae est solum illorum quae fuerunt, sunt vel erunt & dicitur scientia visionis pro tanto, quia sicut illa quae videntur corporaliter habet esse extra videntem, sic illa dicitur pertinere ad scientiam visionis, quae quandoque habent esse in actu in natura propria, & non solum in potentia diuina. Alia est scientia quae dicitur simplicis notitiae qua cognoscuntur quidditates rerum & habitus earum possibiles dato quod nunquam debeant esse. Si loquamur de scientia visionis, sic clarum est quod deus non nouit infinitum secundum magnitudinem, quia nunquam fuit, nec esse, nec creditur quod futurum sit aliquod vnum quantum infinitum, neque secundum actum simpliciter in continuo permanentibus, nec secundum actum permixtum potentiae, vt in successibus, puta motu & tempore, non enim ponimus quod tempus & motus fuerint ab aeterno, aut debeant durare in infinitum. Si autem loquamur de scientia simplicis notitiae quae est omnium possibilium, sic deus cognoscit infinitum secundum magnitudinem tam in continuis permanentibus quam in successibus, & de successibus clarum est quod ad illos qui ponunt quod motus potuit esse ab aeterno. Collat enim quod non potuit esse nisi infinitum a parte ante, deus autem cognoscit actu quicquid est possibile. Si vero deus non potuit esse ab aeterno vt alij aeternitatem poterit tamen in aeternum esse in postea secundum opinionem omnium. Et de infinito secundum magnitudinem adhuc idem sequitur, vt videtur quibusdam, cuius ratio est, quia deus cognoscit actu illa quae sunt in potentia, & simul illa quae sunt successibus, sed in infinito secundum magnitudinem est in potentia vt sit secundum actum saltem successibus, ergo deus cognoscit actu & simul infinitum secundum magnitudinem, assumptum probatur, quia collat quod motus & tempus, potest durare in infinitum a parte post in succedendo tempore post tempus & motu post motu, similiter quocumque quato producto & permanere deus potest illud augmentare, vel saltem maius facere, potest enim maius facere caelo, quia licet quantitas in qua potest natura sit determinata, tamen potentia diuina potest in maiore quacumque data. Et ita patet quod infinitum secundum magnitudinem est in potentia vt sit actu saltem secundum actum successibus, & haec fuit minor, sequitur ergo conclusio, scilicet, quod deus intelligit actu & simul infinitum secundum magnitudinem, quod sic intelligit quicquid ponit, scilicet, quod deus non solum cognoscit infinitum in magnitudine motu & tempore, cognoscendo, quod dato quantum finito possibile est dare maius, & sic semper quod est cognoscere in finito per partes suas in quantum cognoscitur, quod quacumque parte data possibile est dare vltioris. Iuxta illud quod dicitur 3. Phy. quod infinitum est cuius quantitas accipitur (quantum ad partem quae iam existit) semper est aliquid sumere extra, quantum ad partem quae restat accipienda: sic enim non cognoscitur infinitum nisi valde imperfecte, sed potius est ignotum, vt dicitur 3. phy. quia quod cognoscitur de ipso vt acceptum, determinatum est & determinate cognoscitur, & secundum istud est finitum, quod autem cognoscitur vt accipitur indeterminate est, quia quocumque dato adhuc possibile est aliud & ideo indeterminate cognoscitur: quia solum in generali (scilicet, quod possibile est plus accipi) sed in speciali ignoratur: & secundum hoc attenditur infinitas: & ideo infinitum secundum quod infinitum dicitur ignotum nobis, qui solum habemus talem modum cognoscendi ipsum.

7. Deus autem aliter cognoscit infinitum secundum istos: cognoscit enim totam possibilem successionem motus & temporis, vt carentem omni termino extra cum nihil est possibile accipere, sed in ea vel infra eam continetur quicquid est possibile motus aut temporis, & ideo perfecte cognoscit infinitum, secundum quod infinitum. Quod autem ita sit, patet consideranti virtutem rationis prius factae: deus enim cognoscit simul quae sunt successibus, & actu quae sunt potentia, cognoscit ergo actu & simul totam successionem motus & temporis possibilem in posterum. haec ergo cum sit cognita, scilicet, vt tota, aut caret omni termino, aut habet aliquem terminum, si caret omni termino habetur propositum, si vero habet aliquem terminum, finita est: omne autem infinitum in motu vel tempore transiit tandem per decursum motus & temporis, si semper duraret: ergo illud quod esset cognitum a deo de motu aut de tempore quandoque transiret, quod est impossibile, quia tunc deus non nosset totum decursum motus aut temporis, sed solum partem assumptam est autem quod nouit totam successionem, in qua impossibile est ponere terminum, licet in qualibet parte signata ponatur, quare &c.

8. De infinito autem secundum multitudinem dicitur quod

In. 2. d. 1. g. 3.

deus sic nouit infinitum non solum scientia simplicis notitiae secundum quam nouit ea quae subiacent diuinae potentiae dato quod nunquam fiant quae non est dubium esse infinita, sed etiam scientia visionis, quia secundum hanc deus nouit cogitationes creaturae rationalis & quae, & quot erunt, sed ista succedet sibi in infinitum cum creatura rationalis sit corruptibilis, ergo &c. Et sicut dicitur de deo de infinito secundum magnitudinem quod intelligitur a deo non solum quia deus nouit quod dato quantumcumque finito possibile est dare maius, sed quia nouit totam successionem possibilem motus & temporis, vt carentem termino extra quam nihil est possibile accipere de motu aut de tempore, sed intra eam continetur quicquid est possibile motus aut temporis, sic nunc dicitur de infinito secundum multitudinem quod intelligitur a deo, non solum quia nouit quod dato quantumcumque finita in cogitationibus quae erunt possibile est dare plures, sed quia nouit totam multitudinem cogitationum quae erunt, vt carentem omni finito numero extra quam non est possibile accipere aliquid de cogitationibus huius creaturae rationalis, sed intra illam multitudinem continetur quicquid est possibile in cogitationibus huius creaturae. Ad hoc autem probandum oportet solum repetere rationem factam prius & mutare terminos.

9. Istud autem non videtur aliis possibile, quia si deus nouit hoc modo infinitam multitudinem cogitationum, pari ratione nouit simili modo infinitam multitudinem diuisionum possibilem in continuo, sed istud non est verum vt probabitur, ergo nec illud. Probatio assumptae, quia si deus nouit totam multitudinem diuisionum continuam extra quam non est possibile accipere aliquam diuisionem possibilem in continuo & in qua continetur omnis diuisio possibilis, sequitur quod per diuisiones quas deus intelligit, continuum intelligatur diuisum in indiuisibilia. Consequens est falsum, ergo & antecedens. Probatio consequentiae, quia si per illas non intelligitur diuisum in indiuisibilia, sed in diuisibilia, sequitur quod intelligatur vel possit intelligi amplius diuisibile, ergo extra diuisiones continui quas deus intelligit possibile est dare aliam vel alias, quod est oppositum antecedenti, ergo consequentia est bona. Falsitas autem consequentiae patet, quia si continuum intelligatur diuisum in indiuisibilia sequeretur quod esset compositum ex indiuisibilibus cuius oppositum demonstratur 6. physicorum, ergo deus non intelligit infinitam multitudinem sic sicut illi ponit, sed solum primo modo, quod credo verius.

10. Ad cuius intellectum sciendum est quod sicut praecipuum est nihil intelligitur positioe nisi secundum quod aliquo modo participat rationem entis, infinitum autem secundum magnitudinem in successibus vt in motu & tempore, vel in permanentibus successibus modo acceptis, vt sit quantum semper augetur & in infinitum secundum multitudinem accipitur vnum post aliud non habet rationem entis vel possibilem vt quoddam totum extra quod nihil sit & intra quod continetur quicquid de re est possibile, sed solum habet rationem entis & possibilem per hoc quod aliquid eius est acceptum & aliquid restat semper accipiendum, ergo infinitum solum est intelligibile isto modo & non illo modo quo alij ponit. Maior de re patet, minor similiter clara est, quia infinitum sic sumptum nec est, nec esse potest vt quoddam totum continens quicquid de re est possibile, imo contra rationem eius est, cum ratio eius sit in semper accipiendum & non aliter, quare &c. Vtrum autem possit esse aliquid infinitum secundum magnitudinem vel multitudinem simul totum a deo producibile inquiretur inferius, quia si est possibile est a deo intelligibile, & si non, non.

11. Nec ratio alterius opiniois cogit, cum enim dicitur quod deus nouit simul & actu totam successionem motus & temporis possibilem. Dicendum quod verum est eo modo quo cognosci potest, non potest autem cognosci vt quoddam totum comprehendens in se omnes partes possibilem, quia nec sic est nec esse potest, imo sic omnis successio intellecta intelligitur vt finita, quia vt patet in secundo libro in habentibus ordinem, impossibile est omnia claudi in vno toto continuo vel discreto quin claudatur per aliquam vnam partem illius totius vltimum acceptam, talia autem non sunt infinita sed finita, quia habet, vltimum tale ergo totum solum est intelligibile per intellectum stratum partium in quantum intelligitur quod quacumque parte accepta semper remanet potentia ad vltiorem accipiendam, vnde non potest habere rationem totius simpliciter & perfecte sed potius habet rationem partis & imperfectae, vt dicitur 3. physicorum: illud ergo quod deus intelligit de infinito caret termino non vt alij intelligunt, scilicet, quod sit quoddam totum infinitum intra se claudens quicquid est possibile illius rei, sed quia intelligitur vt aliquid quod potest procedere vltioris, ideo ratio non concludit.

12. Et si dicatur, nonne deus scit quot erunt cogitationes hominum? si non, videtur inconueniens, si si, ergo nouit totam successionem vt quoddam totum comprehendens omnes partes possibilem, & sic idem quod prius. Et dicendum quod deus non nouit

d. 43. q. 2.

d. 1. q. 2.

nouit quot praecise erunt cogitationes hominum, quia nunquam erunt praecise tot quae aliae addantur, nouit tamen pro qualibet determinata parte temporis quot praecise erunt, sed non pro tota successione, nec hoc est inconueniens, imo necessarium, quia natura rei oppositum non patitur.

13. Adhuc potest instari sicut prius, de nouit simul omnes cogitationes futuras, aut ergo nouit finitas aut infinitas. Si infinitas habetur propositum. Si finitas transibit per progressum rerum illud quod est a deo cognitum, quod est impossibile. Et dicendum quod future cogitationes semper erunt finitas in re, & sunt finitas in diuina cogitatione, nec per progressum rerum transibitur quod est a deo cognitum, quod dicitur enim finitum significatum quantumcumque maius secundum se & diuisum sumptum, sed finitum absolute sumptum pro qualibet sui parte continui transiri non potest, quia si vna pars transiit, transiit per aliam finitam, & sic semper, propter quod semper finitum manet.

14. Ad primum argumentum dicendum quod scientia dei est mensura rerum, non semper quantitativa, quia multa sunt quae quantitate carent, haec etiam mensura caret infinita si essent, sed est mensura rerum quoad esse & veritatem naturae: & sic mensurae essent infinita si essent, nam si esset multitudo infinita, qualibet eius pars esset limitata ad genus, & ad speciem, licet infinitum non haberent mensurationem quantitatis discretam, sed si etiam esset quantum infinitum (vt aeternum) mensuram & limitationem haberet ad genus & ad speciem.

15. Ad secundum dicendum quod infinitum actu si esset, posset comprehendi a scientia dei, nec tamen finiretur, quia scientia est infinita. Quod autem comprehenditur ab infinito non oportet esse omni modo finitum. Nam & deus comprehendit seipsum (vt supra dictum fuit) & tamen est infinitum infinitum autem, vt ponitur a philosopho comprehenditur etiam a nobis. Quod patet, quia diffinitur a nobis, nouimus enim causam eius per se & sufficientem, vt naturam continui, quae est sufficiens causa diuisibilitatis in infinitum. Et quod dicitur quod non potest comprehendere, quia eius est semper aliquid dicitur. Intelligendum est extra illud quod de seipso est actu in re, non autem extra illud quod est in mente. Concipimus enim non solum de infinito illud quod est actu de ipso, sed etiam quod extra illud acceptum, restat aliud accipiendum, illud ergo extra non respicit accipiendum, sed existentiam rei actuali. Vtrum autem potentia dei se extendat ad infinita, vt tangitur in alio argumento, inquiretur inferius.

d. 45. q. 2.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum omnia subsint diuinae providentiae.

Thom. 1. q. 22. artic. 2.

CONSEQUENTER queritur de providentia Dei, vtrum omnia subsint diuinae providentiae. Et videtur quod non, quia quorum non est prouidentia, non est prouidentia, quae est pars prudentiae, sed necessarii non est prudentiae, quae est solum de contingentibus, de quibus est consilium & electio, vt patet ex 6. ethicorum. Quum ergo in entibus multa sint necessaria, videtur quod non omnium sit prouidentia.

2. Item ad prouidentiam pertinet remotio eorum quae impediunt a consecutione finis, sed mala impediunt a fine, ergo ad prouidentiam Dei pertinet amouere mala a rebus prouisis, sed constat quod in rebus sunt multa mala, ergo non omnium est prouidentia.

3. SED IN CONTRARIUM est quod dicitur Sapientiae 12. quod aequaliter est ei cura de omnibus, sed nomine curae vel sollicitudinis significatur prouidentia, quare &c.

4. RESPONSI O. Videnda sunt tria. Primum est quid sit prouidentia, & an deo conueniat. Secundum est vtrum prouidentia Dei sit de omnibus. Tertium est vtrum sit de omnibus aequaliter.

5. Quantum ad primum sciendum est quod haec ordine se consequuntur, scientia, dispositio, prouidentia, & gubernatio, quae sic potest videri accipiendum, quod prouidentia ad prudentiam pertinet, sic autem est de deo respectu totius vniuersi, sicut est de duce respectu exercitus, vel de patrefamilias respectu domus, & primum quidem comparationem habemus ab Aristotele. 12. Metaph. secundam autem accipere possumus, ex eadem ratione (vt patet) vt prudens autem, duplex exercitus primo ordinat singulos de exercitu vnumquemque, collocans in gradu suo, & in alio ponit equitem, in alio vero peditem, & sic de aliis. Similiter & in domo bene ordinata, paterfamilias primo ordinat fortissimas domus quamlibet in gradu suo, & in alio ponit seruum, in alio vxorem, & in alio filium ordinans quod quisque agere debeat ad consequendum suum intentum, secundum sic ordinatis conferat ea quae sunt necessaria ad officia exequenda, & vtrumque

horum supponit voluntatem & cognitionem finis, propter quem haec ordinantur & fiunt.

6. Secundum hunc modum in toto vniuerso, est primo ordo partium secundum diversos gradus naturarum, nam secundum nobilitatem naturae tenent res alioerem gradum, in entibus & ordinantur ad nobiliores operationes. Secundum est ibi collatio eorum quae necessaria sunt cuilibet naturae ad consecutionem finis per illam operationem. Ratio autem vtriusque istorum est apud deum ab aeterno, sed executio est ex tempore. Ratio igitur primi existens apud deum, vocatur dispositio, quae respicit ordinem partium in toto. Sed ratio secundum vocatur prouidentia, quae est eorum quae expediunt rei ad operationem propter consecutionem finis. Prouidentia enim dicitur quae bene conseruat de conferentibus ad finem. Executio autem primi est creatio, sed executio secundum vocatur gubernatio, sicut scriptum est Sapi. 14. Tu autem pater gubernas omnia prouidentia. Ex quo patet quod gubernatio supponit prouidentiam, sicut actus imperatus ab ea. Prouidentia autem dispositio, quia prius est vnumquodque ordinare in suo gradu, quam prouidere de necessariis ad exequendum officium suum. Vtrumque autem horum supponit scientiam, per quam deus non solum cognoscit ea quae ordinantur inter se, & ad finem, sed etiam ipsum finem, propter quem istum ordinem instituit. Patet ergo quod prouidentia per se & directe pertinet ad intellectum practicum, sicut & prudentia, vnde & Boetius 4. de consolatione dicit quod prouidentia est ipsa diuina ratio in summo omnium principe constituta, sed executio prouidentiae non fit nisi mediante voluntate diuina quae importat actus transientes in materiam exteriori, & sic loquitur Damascenus. lib. 2. cap. 29. quod prouidentia est diuina voluntas, secundum quam omnia quae sunt in finem, conuenientem deductionem accipiunt, sic ergo patet primum.

7. Quantum ad secundum sciendum est quod aliquid potest subesse prouidentiae dupliciter. Vno modo sicut illud cui prouidetur, & hoc modo subsunt prouidentiae sola subsistentia vel supposita. Cuius ratio est, quia illi soli cuius est agere & per actionem tendere in finem competit quod ei prouideatur de his quae expediunt ad finem & consecutionem finis, sed solis suppositis competit agere, & per actionem tendere in finem, ergo non omnia subsunt prouidentiae vt eis prouideatur, sed solum supposita, vel subsistentia. Alio modo potest aliquid subesse prouidentiae, non sicut illud cui prouidetur, sed sicut illud de quo prouidetur, vel contra quod prouidetur. vtrumque enim cadit sub prouidentia, scilicet collectio expedientium & remotio impedimentorum, & hoc modo dicendum est quod omnia quae sunt in creaturis subsunt diuinae prouidentiae.

8. Quod patet remouedo tria quae videntur subterfugere diuinam prouidentiam quae sunt casualia & fortuita, & mala contingentia. Casualia enim & fortuita videtur subterfugere dei prouidentiam, quia quod non est praecognitum non est prouisum, casualia non sunt praecognita cum accidant praeter intentionem agentis, ergo non sunt prouisa. Item mala videntur prouidentiam subterfugere, quia prouidentia videtur solum se extendere ad illa quorum deus est causa, sed deus non est causa malorum saltem culpa, ergo &c. Item contingentia ad vtrumlibet eam videntur subterfugere, quia quod non est in se determinatum, non est ordinatum ad determinatum finem, sed contingens ad vtrumlibet non est in se determinatum, ergo nec ordinatum in determinatum finem, sed omne prouisum est ordinatum in determinatum finem, ergo &c.

9. Primum istorum non cogit, non enim ex hoc dicitur aliquid casuale vel fortuitum, quia nullam habeat causam, dicitur Boetius 5. de consolatione, quod nihil est quod ex causis legitimis non oriatur, sed propter hoc quod euenit praeter intentionem agentis, vnde solus agri per se causam habet, & reperio thesauri similiter, ad concursus harum causarum est per accidens, & non intentionem ab aliqua dictarum causarum, ideo fodiens a casu inuenit thesaurum, si autem esset aliqua causa has duas connectens per se respectu illius non esset effectus casualis, sed intentionis, cum ergo omnis ordo & omnis casus sit a diuina prouidentia, respectu eius nihil est a casu vel a fortuna, & haec est via Boetij 5. de consolatio. vbi dicit sic, licet casus sit inopinatus euentus ex confluentibus causis in his quae propter aliquid geruntur, concurrere tamen confluere facit causas, quod ille ex inuicibili connectione procedens qui de prouidentiae fonte descendens cuncta suis locis temporibusque disponit.

10. Secundum istum etiam non cogit, quia ad plura se extendit diuina scientia quam eius causalitas. Prouidentia autem ad scientiam pertinet, & ideo potest se extendere ad mala, ad quae non se extendit causalitas diuina, vnde cadunt sub diuina prouidentia, vt illa contra quae prouidetur hominibus ne fiant, & si facta fuerint, ordinatur per poenam, & ex his per diuinam prouidentiam multa bona eliciuntur.

11 Tertium similiter no valet, nam & contingencia ad vtrumlibet licet sint indeterminata in sua causa particulari, secundu se considerata, tamen apud diuinam scientiam sunt determina...

12 QVANTVM ad tertium dicendum quod deus non prouidet equaliter omnibus. Quod patet dupliciter. Primo sic, illa quae non ordinantur ad aequalem finem non subsunt equaliter prouidentiae. Nam finis & ea quae promouent in finem debent habere proportionem, prouidentia autem est eorum quae conferunt ad consecutionem finis, sed non omnia ordinantur in aequalem finem, sed quaedam in supernaturalem, vt creatura rationalis, alia vero in finem pure naturalem, vt creatura irrationalis. Ergo &c. Secundo sic, executio prouidentiae respectu aliquorum est ad deo immediate, scilicet respectu angelorum, & eorum quae immediate a deo producuntur, respectu autem aliorum est mediatis causis secundis, quare manifestum est quod prouidentia dei non est equaliter de omnibus. Hec autem inaequalitas est ex parte reu, & non ex parte dei, qui vna ratione simpliciter scit quod vnicuique rei expedit ad consecutionem sui finis.

13 AD PRIMVM argumentum dicendum est quod prouidentia humana non se extendit nisi ad contingencia, nec ad illa omnia, sed solum ad illa quae possunt per hominem fieri, vel impediri, & quia homo non est factio rerum naturalium & necessariorum, ideo ab hac non extendit prouidentia humana, sed quoniam deus fit factor rerum quas necessarias dicimus, licet liberet & non necessariis productis sunt a deo, ideo res necessaries subsunt diuinae prouidentiae in quantum eis sciens & liberet volens conuulit ea quae sunt expedientia ad consecutionem sui finis.

14 Ad secundum dicendum quod ad prouidorem particularem pertinet remouere impedimenta finis particularis quem intendit, ad prouidorem vero vniuersalem pertinet amouere ea quae impediunt consecutionem finis vniuersalis, propter quod negligit quandoque bonum particulare, mala autem particularia naturae quae sunt mala poena non impediunt bonum commune, imo promouent & necessaria sunt, quia in sphaera generalibili & corruptibili non potest saluari bonum totius sine malo partis, quia generationes sunt ibi necessariae, generatio autem vniuersalis non potest esse sine corruptione alterius, & ideo mala poena vel portus naturae, vt defectus & corrupciones sunt intenta a prouidore vniuersali. De malis vero culpae quod non habent ab illo impediri, potest dupliciter dici. Vno modo quod non possunt impediri sine prauidio boni vniuersalis, quia non permitteretur creatura rationalis agere secundum proprium motum suae libertatis. Alio modo quod ad prouidorem pertinet remouere impedimenta, vel dare rei illa per quae possit vitare illa quae impediunt ipsam a consecutione finis, & hoc est magis debitum his quae consequuntur finem ex merito suae actionis. In hoc enim est magna pars meriti, quod homo liberet caueat ab his quae possunt eum impedire a consecutione sui finis. Deus autem omni creaturae rationali conuulit auxilia per quae potest vitare mala culpae, & impedimenta suae salutis, ideo &c.

15 QVOD autem dicitur Sapientia 12. quod equaliter est ei cura de omnibus pro tanto dicitur, quia inaequalitas est in rebus prouisis, non autem in deo prouidente.

QV AESTIO QVART A.

Vtrum prouidentia sit idem quod fatum.

Thom. 1. q. 1. ar. 16.

DEINDE queritur, vtrum prouidentia sit idem quod fatum. Et videtur quod sic, quia comparatio aliquid ad diuersa non pluralitat eius est sententiam, sed prouidentia & fatum non differunt, nisi secundum comparationem ad diuersa, dicente boetio. 4. de consolatione sic, modus quo res geruntur cum ad diuinam cognitionem referuntur, prouidentia dicitur. Cum vero ad res ipsas quae geruntur, fatum vocatur, quare &c.

3 RESPONSI O. Fatum dupliciter accipitur. Vno modo pro videri inconsiderata, vnde y. de ciuit. dei dicitur quod cum homines fatum audiunt videri loquendi consuetudine no intelligunt nisi vim positionis syderum. Alio modo dicitur fa-

tum ordo causarum & earum connexio prout reducuntur in diuinam voluntatem & scientiam omnia ordinantem & conuenientem, sicut dicitur in eodem libro, cap. 3. Et iste modus est magis proprius quam primus. Fatum enim a fando dicitur. Illud autem quod diuina praescientia ordinatum est quadam causarum connexione effatur, sicut verbum vocale est quoddam effatum interioris conceptus.

4 Sic ergo accipiendo fatum, patet quod differt in multis a prouidentia. Primo ex parte subiecti in quo est. Illa enim sunt diuersa quae sunt in diuersis subiectis, sed prouidentia & fatum sunt huiusmodi, nam prouidentia est in deo, fatum autem in causis secundis, est enim ordo causarum reductus in deum, ordo autem est in ordinatis, quare &c. Secundo, quia fatum dependet ex prouidentia & in ipsam reducitur & non e conuerso. Tertio, quia prouidentia est aeterna, fatum autem temporale, quod enim deus ab aeterno disposuit & prouidit, fatum temporaliter subministrat. Quarto, quia non omnia subsuntur fatum, sicut illa quae immediate a deo procedunt absque ordine causarum secundarum, & generaliter quanto aliqua sunt viciniora deo, tanto minus subsuntur fatum, omnia autem subsuntur diuinae prouidentiae, vt patuit prius, quare &c.

5 Ad argumentum in oppositum dicendum quod fatum & prouidentia non solum differunt penes diuersos respectus, sed penes multa alia vt visum est. Quod autem dicit boetius quod modus quo res geruntur cum ad diuinam cognitionem referuntur &c. sic accipiendo est ac si dixisset, quod diuina cognitio respectu talium est prouidentia, sed executio est per fatum.

6 QV O D autem dicit Aug. fatum nihil fieri, verum est prout fatum dicebant aliqui esse vim syderum imponentem necessitatem his quae sunt a libero arbitrio, aliter non.

DISTINCTIO XL.

Sententia literae magistri in generali & speciali.

PREDESTINATIO vero. Superius determinauit magister de scientia dei in communi, hic vero determinat de ea prout se habet ad salvandos specialiter, scilicet de praedestinatione. Et diuiditur in tres partes. Primo enim determinat de praedestinatione in se. Secundo per coparationem ad suam causam. Secunda in principi. 4r. distin. Si autem quatuoribus. Prima in tres partes diuiditur. Primo determinat quid sit praedestinatio. Secundo declarat praedestinationis certitudinem. Tertio de praedestinatione in comparatione ad reprobationem. Secunda ibi, Praedestinationum nullus. Tertia ibi, Cumque praedestinationi. Secunda istarum diuiditur in tres partes. Primo enim proponit quandam veritatem. Secundo obicit in contrarium & soluit obiectionem. Tertio obicit contra solutionem & soluit. Secunda incipit ibi, Ad hoc autem obicitur. Tertia ibi, Veruntamen adhuc hic instant. Hae est diuisio & sententia generalis.

2 In speciali vero sic procedit, & proponit primo quod praedestinatio est preparatio gratiae, & quod praedestinatio non potest esse sine praescientia, praescientia autem sine praedestinatione potest bene esse. Postea subdit quod praedestinationum numerus est certus, non enim praedestinatus potest damnari, nec reprobatus saluari. Deinde obicit contra hoc. Potest enim deus dare gratiam quibus non dat, & subtrahere quibus non subtrahit, igitur potest augeri vel minui numerus electorum. Et respondet quod istae propositiones, praedestinatus potest dari, reprobatus potest saluari, possunt intelligi distincte, non enim possunt simul esse scilicet quod praedestinatus sit & danetur, quod praescitus sit & saluetur, sed diuisim verae sunt, in eo enim qui est praedestinatus est possibilitas ad vtrumque; inuit etiam aliam solutionem dicens, quod licet praedestinatus possit dari, non tamen praedestinatus in quantum praedestinatus est, haec enim additio propositionis veram facit, falsam; & falsam facit veram. Deinde obicit contra hoc si praedestinatus in quantum praedestinatus non possit damnari, & praedestinatus ab aeterno non potest non esse praedestinatus, ergo ille qui est praedestinatus nullo modo potest damnari, & respondet quod cum dicitur non potest non esse praedestinatus, potest dupliciter intelligi, vel comuniter vt primo praedestinatus postea non sit praedestinatus, vel diuisim (vt sit sententia) quod sicut deus ab aeterno potuit illi non praedestinatum praedestinare, ita & modo potest, quia actus diuinus non transit in praeteritum, & sic ille qui est praedestinatus potest esse non praedestinatus sicut ab aeterno potuit praedestinari, vnde autem subdit quod in actibus hominum qui transeunt in praeteritum talis distinctio loci non habet. Postea coparat praedestinationem & reprobationem adiuuicem, vnde dicit quod sicut praedestinatio nominat electionem & praescientiam & preparationem beneficiorum dei, ita reprobatio

quasi praec.

distin. 49. quae 4.

Thom. 1.

quasi d.

dicat praescientiam iniquitatis & preparationem poena, & sicut praedestinationis effectus est gratiae applicatio, ita reprobationis effectus est obduratio, quae nihil aliud est quam subraatio gratiae Dei. Et in hoc terminatur sententia in speciali.

QV AESTIO PRIMA.

Vtrum praedestinatio habeat certitudinem.

Thom. 1. q. 23. ar. 6.

CIRCA distinctionem istam queritur de duobus, scilicet de praedestinatione & reprobatione. Quantum ad primum queritur vtrum praedestinatio habeat certitudinem. Et videtur quod non, quia quicquid deus vnquam potuit non potest, sed deus ab aeterno potuit non praedestinare quem praedestinavit, ergo nunc potest eum non praedestinare, si sic praedestinatio non est omnino certa.

2 Item aliqui dicuntur deleri de libro vitae, sed in libro vitae non scribuntur nisi illi qui praedestinantur ad gloriam, ergo praedestinati possunt de libro vitae deleri, & ita praedestinatio non est omnino certa.

3 IN CONTRARIUM est quod dicit Anselmus de concordantia praedestinationis & gratiae, praescientia de necessitate futurae est, sed quae de necessitate euenit certitudinem habet, ergo &c. Et iterum sup illo verbo. Ro. 9. quos praesciuit & praedestinavit &c. Dicit glossa, praedestinatio est praescientia & preparatio beneficiorum dei quae certissime liberatur quicquid liberatur.

4 RESPONSI O. Circa questionem istam tria sunt videnda. Primum est quid sit praedestinatio & quare sic vocetur. Secundum erit in quo differat a prouidentia. Tertium erit qualem certitudinem habeat.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quod omnia dirigitur in suos fines per diuinam prouidentiam, per quam confertur cuiuslibet rei illud quod expedit ad consecutionem sui finis. Finis autem ad quem res creatae dirigitur est duplex. Vnus proportionatus naturae ad quem res creatae potest pertingere per virtutem propriae naturae & auxilia naturalia. Alius est qui excedit facultatem naturae creatae, & hic finis est vita aeterna quae consistit in visione diuina, vt patebit lib. 4. Oportet ergo quod ad hunc finem natura creata transmittatur ab alio dante sibi vnde possit ad ealem finem pertingere, talis autem transmissio vocatur destinatio, sicut sagittam transmissam in signum a sagittate dicimus illum designatam, & quia rationes rerum praexistunt in deo antequam fiat, ideo ratio talis destinationis creaturae in fine supernaturalem praexistit in deo, propter antecessione ad rem dicitur praedestinatio, sicut ratio ordinis rerum in finem absolute loquendo dicitur prouidentia. Ex quo patet quod solius Dei est praedestinare, & solius creaturae intellectualis est praedestinare; eius enim solius est praedestinare cuius est creatura ordinare ad supernaturalem beatitudinem & conferre. sufficienter promouentia in hunc finem, sed hoc est solius Dei, ergo &c. Decet etiam eum aliquos praedestinare, quia ad prouidorem vniuersi pertinet conferre aliquibus de vniuerso remedia vel auxilia quibus assequatur optimum finem quae est in vniuerso, alioquin ille finis frustra esset possibilis creaturis, sed optimum finis qui est in vniuerso est vita aeterna, ergo ad deum pertinet conferre aliquibus de vniuerso auxilia quibus assequatur vitam aeternam, sed ratio talis collationis in deo praexistit vocatur praedestinatio, ergo &c. Sola etiam creatura intellectualis potest praedestinari, quia sola est capax illius finis, sic igitur patet primum.

6 SECVNDVM patet ex primo facilliter, praedestinatio enim & prouidentia differunt dupliciter. Vno modo secundum magis & minus commune, quia prouidentia est omnium rerum & respectu cuiuscunque finis, praedestinatio autem solum est creaturae rationalis & respectu finis supernaturalis. Secundo quia prouidentia non includit consecutionem finis, sed solum rationem collationis eorum quae expediunt ad eius consecutionem sine finis attingatur sine non. Ex hoc enim solo quod militi dantur arma, & clericis liber, & mercatori pecunia, sufficienter est eis prouisum dato quod miles non vincat, nec clericus addicat, nec mercator lucretur. Praedestinatio autem requirit consecutionem finis, vnde est ratio collationis eorum quae sufficienter ad consequendum finem supernaturalem & ad ipsum perducent, & hoc est quod quidam dicunt quod praedestinatio habet adiunctam voluntatem consequentem quae semper impletur. Prouidentia autem habet adiunctam voluntatem antecedentem quae non semper impletur, & hoc de secundo.

7 QVANTVM ad tertium dicendum est quod praedestinatio habet infallibilem certitudinem, & in generali, quod praedestinatus infallibiliter saluabitur, & in speciali, quod praedestinatus infallibiliter saluabitur, & in generali, quod praedestinatus infallibiliter saluabitur, & in speciali, quod praedestinatus infallibiliter saluabitur, & in generali, quod praedestinatus infallibiliter saluabitur, & in speciali, quod praedestinatus infallibiliter saluabitur.

8 QVANTVM ad quartum dicendum est quod praedestinatio habet infallibilem certitudinem, & in generali, quod praedestinatus infallibiliter saluabitur, & in speciali, quod praedestinatus infallibiliter saluabitur, & in generali, quod praedestinatus infallibiliter saluabitur, & in speciali, quod praedestinatus infallibiliter saluabitur.

9 QVANTVM ad quintum dicendum est quod praedestinatio habet infallibilem certitudinem, & in generali, quod praedestinatus infallibiliter saluabitur, & in speciali, quod praedestinatus infallibiliter saluabitur, & in generali, quod praedestinatus infallibiliter saluabitur, & in speciali, quod praedestinatus infallibiliter saluabitur.

sunt quae possunt ea impedire & quae impediunt vel no impediunt, vel si se indeterminata scit quae sunt quae ea determinabunt, scit infallibiliter quid eueniet in merito, & quid reddetur pro premio, sed deus scit infallibiliter quae possunt determinare liberum arbitrium, & quae determinabunt, & quae possunt impedire quamcumque causam impedibilem & quae impediunt, ergo scit infallibiliter de merito vniuscuiusque & de premio, & hoc sciendo scit quis est praedestinatus & quis no, quare &c. Hae autem infallibilitas non est necessitatis simpliciter, sed solum ex suppositione vt prius dictum fuit, cum ageretur de cognitione futurorum contingentium, propter quod non est concedendum simpliciter quod praedestinatus necessario saluetur, sed sub conditione vel replicatione in quantum praedestinatus qui est sensus compositus, & haec est necessitas consequentiae non consequentis nisi modo quo dictum est.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quod deus nunquam potuit non praedestinare quem praedestinavit, aut praedestinare quem non praedestinavit, accipiendo compositum, quia vt dictum fuit prius, hoc esset pro eodem tempore vel pro alio, quorum primum includit in re contradictionem, secundum autem ponit in deo mutabilitatem. Accipiendo autem diuisim de potestate absoluta deus potest nunc vere praedestinare quem non praedestinavit, & non praedestinare quem praedestinavit, hoc enim posse sonat solum libertatem dei respectu talis obiecti: ex hoc autem non tollitur certitudo praedestinationis quae ponitur in sensu composito.

9 Ad secundum dicendum quod liber vitae dicitur dupliciter quod ad praesens. Vno modo dicitur cognitio diuina de illis quae eliguntur ad habendum vitam aeternam simpliciter & absolute, & sic soli praedestinati scribuntur in libro vitae, & qui sic scripti sunt in libro vitae nunquam delentur ex eo, sed infallibiliter saluabuntur. Alio modo dicitur liber vitae cognitio diuina de illis qui ordinantur ad habendum vitam aeternam, non simpliciter, sed secundum praesentem iustitiam: & sic scripti sunt in libro vitae omnes qui quandoque sunt in gratia, & qui sic sunt scripti delentur quandoque, & non scripti scribuntur, quia contingit habentem gratiam eam perdere, & non habentem postea habere, sed hoc in nullo est contra certitudinem praedestinationis quae est illorum qui eliguntur simpliciter ad habendum vitam aeternam.

10 AVCTORITATES adductae pro alia parte quae loquuntur de certitudine & necessitate praedestinationis sunt intelligenda de necessitate suppositionis quae non tollit contingentiam simpliciter, vt frequenter dictum est.

QV AESTIO SECVNDA.

Vtrum ad deum pertineat aliquem reprobare.

Thom. 1. q. 23. ar. 3.

SECUNDO queritur de reprobatione, vtrum ad deum pertineat aliquem reprobare. Et videtur quod no, quia nulli debet imputari quod vitare no potest, sed si quis est a deo reprobatus vitare no potest quin pereat: Eccl. 7. Considera opera dei quod nemo potest corrigere quem ille desuper extitit: ergo ei non est imputandum: sed hoc est inconueniens, ergo &c.

2 Item sicut se habet praedestinatus ad praedestinos sic reprobus ad reprobos, sed deus praedestinans est causa salutis praedestinationum, ergo si deus est aliquos reprobus erit causa damnationis eorum: sed hoc est falsum, dicitur domino Osae 13. Perdicio tua ex te israel, tantummodo ex me auxilium tui, ergo deus neminem reprobat.

3 IN CONTRARIUM est quod dicit Mal. 1. iacob dilexi, Esau autem odio habui. Et arguitur per rationem, natura qui per suam praesentiam est causa salutis natis per sui absentiam est causa perditionis eius, vt dicitur 2. physcorum, sed deus vt praesens alicui per continuatam gratiam ipsum praedestinat, ergo vt absens alicui per gratiam ipsum reprobat.

4 RESPONSI O. Videndum est primo quid sit reprobatio, & post hoc facillius patebit quod queritur. Quantum ad primum videtur quod reprobatio opponitur approbationi, sicut ipsa nomina declarant: approbare autem & reprobare potest dicere actu intellectus & actu voluntatis, dicitur enim approbare aliquod dictum quando iudicamus illud esse verum, & reprobare quando iudicamus illud esse falsum, & sic approbare & reprobare sunt actus intellectus & voluntatis quam practici: & sic loquitur Aug. quando dicit quod error est approbare falsa pro veris. Dicimus etiam quandoque approbare quod acceptamus, & reprobare quod resutamus, ita quod approbatio & reprobatio sunt idem quod acceptatio & resutatio: & sic sunt actus voluntatis & partes electionis, eligens enim acceptat vni alii resutatis.

5 Accipiendo ergo primo modo approbationem & reprobationem, approbatio est iudicium vel sententia diuina de appli-

d. 38. q. 8.

tudine alicuius ad vitam aeternam. reprobatio vero est iudicium vel sententia diuina de ineptitudine alicuius ad vitam aeternam.

6 Ex quo patet qd reprobatio non opponitur directe praedestinationi, sed alicui antecedenti ad praedestinationem, quia reprobatio secundo modo accepta opponitur electioni modo quo dictum est, electio autem praecedit praedestinationem, vt patet in sequenti dist.

7 Si autem accipiatur tertio modo (scilicet pro aggregato ex vtroq;) idem sequitur, quia totum infertur ex ambabus partibus simul sumptis. Hac autem plenius patet postea, sed tatum accipiamus nunc, quod reprobatio est praefusio ineptitudinis alicuius ad vitam aeternam & diuinum propositum refutandi vel repellendi eum ab ipsa.

8 Ex hoc patet qd ad deum pertinet aliquos reprobare, quia sicut deest illis praemium propter suum meritum, sic deest malis excludi a praemio & vitium puniri propter suum demeritum, ergo sicut dei est illos approbare & acceptare ad gloriam quos scit futuros bonos, & quorum prauidit meritum, ita ipsius est illos reprobare & refutare a consecutione gloriae, & praeparare ad poenam quos scit futuros malos, & quorum prauidit demeritum. Iuxta quod est considerandum qd reprobationis sunt duo effectus, scilicet exclusio reprobati a gloria, & reordinatio culpa per poenam.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum quod reprobatio simpliciter & absolute potest vitare culpas, non enim tollitur ab eo libertas arbitrii, & cum dicitur quod nemo potest corrigere, &c. Dicendum quod absolute loquendo reprobatus potest corrigi, sed stante hypothesi quod sit reprobatus non debet poni in esse quod sit correctus, hoc enim esset ponere opposita simul, & sic intelligenda est illa auctoritas.

10 Ad aliud dicendum qd Deus est causa damnationis malorum (non merito) cum meritum damnationis sit culpa quae est ad nobis non a Deo, & sic intelligenda est auctoritas Osee, sed est causa effectiua damnationis quo ad poenam ordinantem culpam, & subtractionis gloriae modo quo dictum est.

DISTINCTIO XII.

Sententia literae magistri in generali & speciali.

SAVTEM quarrimus. Superius magister determinauit de praedestinatione in se, hic determinat de ipsa per comparationem ad suam causam. Et diuiditur in duas partes. Prima determinat inentum. Secundo incidit inquiri vtri scientia Dei aliquo modo diminuat. Secunda ibi, Postea considerari oportet. Prima istarum diuiditur in duas. Primo determinat veritatem. Secundo excludit errorem. Secunda ibi, Opinati sunt tamen. Et haec secunda diuiditur in duas secundum qd remouet duplicem errorem. Secunda ibi, Multi vero de isto profundo. Secunda vero pars principalis inquiri vtrum scientia Dei possit diminui, diuiditur in duas partes. Primo mouet quaestionem & soluit. Secundo obicit in contrarium & sol-

nit. Secunda ibi, Adhuc autem opponitur. Et haec est diuisio & sententia lectionis in generali.

2 IN SPECIALI vero sic procedit magister, & proponit primo qd praedestinatio sub merito non cadit, obduratio autem cadit. sic sane tamen intelligendo qd nomine obdurationis non ipsa praescientia diuina, sed subtractio gratiae intelligitur. Aliqui enim suis peccatis merentur vt eis gratia non apponatur. Praedestinatio vero nec quantum ad illud quod aeternum est, nec quantum ad gratiae appositionem sub merito cadit. Postea subdit qd aliqui opinati sunt qd propter futura merita aliqui praedestinentur & reprobentur a Deo, & ad hoc adducunt auctoritates Augusti. qui videtur dicere qd dominus elegit Iacob propter fidem futuram ipsius, & non propter opera, tanquam si des esset a nobis, non autem opera meritoria, sed illa essent a spiritu sancto. Sed Aug. postea retractauit illud quod fides inter Dei munera computatur sicut opera, sed tamen vtrumq; dicit nostrum, quia sine nostra voluntate non est, & vtrumq; Dei est, quia non sine dono Dei gratuito. Videtur igitur Aug. dicere qd futura fides in Iacob fuit causa praedestinationis, sed sicut dicit magister: Aug. hoc retractauit, quia iam gratia non esset gratia, sed debitum, vbi etiam dicit inter alia qd aliquid praededit in peccatoribus per quod sunt digni iustificatione, per quod non intendit dicere qd iustificatio sub merito cadat, sed qd aliqui non ita peccant quod ideo non mereantur sibi gratia non apponi. Postea tangit errorem aliorum qui dixerit quod anima prius peccauerit, & postea secundum meritum & demerita in cordibus quasi in quibusdam carceribus sunt incluse, quam opinionem Aug. dicit erroneam esse, vnde dicit qd reprobatio Dei non est causa peccati, sicut praedestinatio causa boni. Postea querit, vtri scientia Dei possit diminui, & respondet quod praescientia potest minui, scientia vero non: multa enim praesciuit quae modo non praescit, quia non sunt futura, sed omne quod scitur, scit. Postea obicit in contrarium, quia me nasciturum praesciuit & modo nescit, ergo non omne quod scitur scit, & respondet quod omnem rem quam scitur scit. Argumentum autem procedit de diuersitate quo ad modum sciendi qui importatur per enunciabilia, & in hoc terminatur sententia in speciali.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum electio praecedat praedestinationem, an e conuerso.

Thom. 1. q. 23. art. 4.



IRCA distinctionem istam primo queritur, vtrum electio praecedat praedestinationem an e conuerso. Et videtur quod praedestinatio praecedat, quia actus voluntatis circa finem praecedit voluntatem eorum quae sunt ad finem, sed praedestinatio est de fine, electio autem est eorum quae sunt ad finem, ergo praedestinatio praecedit electionem.

2 Item electio supponit diuersitatem inter illa inter quae est electio, sed diuersitas quae est in hominibus ad consecutionem beatitudinis praecipue attenditur secundum gratiam quae est effectus praedestinationis, ergo videtur quod electio supponat praedestinationem.

3 CONTRA praedestinatio est directio creaturae rationalis in finem supernaturalem, ex hoc sic quicumque debet aliquid dirigere & alium non, debet ipsum segregare a non dirigendo nisi casualiter operetur, sed ad praedestinationem pertinet directio, ad electionem autem segregatio, ergo electio praecedit praedestinationem.

4 RESPONSIO. Hic sunt tria videnda. Primo est qualiter electio conueniat deo. Secundo est qualiter se habeat ad actus intellectus & voluntatis generaliter. Tertium est qualiter se habeat ad praedestinationem specialiter.

5 QVANTVM ad primum patet dupliciter quod electio est in deo. Primo sic, in illo est electio in quo est acceptatio vni illorum quae sunt ad finem alio refutata, (haec enim est formalis ratio electionis) sed in deo est acceptatio vnius creaturae rationalis ad finem supernaturalem alia refutata, multi enim sunt vocati, pauci vero electi Matth. 20. ergo in deo est electio. Secundo sic, in quocunque est consilium, est & electio, quia electio est appetitus conclusionis consilij, vt patet ex 3. Ethic. sed in deo est consilium quantum ad certitudinem conclusionis consilij, licet non sit in deo quantum ad collatiua; inquisitionem que est propter imperfectionem consiliantis, qui non statim videt quid agendum est, & hoc proportionabiliter oportet in deo ponere electionem, & hanc attribuit ei scriptura in quam plurimis locis noui & veteris testamenti.

6 QVANTVM ad secundum sciendum est quod inter electionem & ceteros actus intellectus & voluntatis in deo non est ordo

ordo prioris & posterioris secundum rem, sed tatum secundum rationem, na vbiq; est ordo prioris & posterioris secundum rem ibi est realis distinctio, sed inter attributa diuina de quorū numero sunt electio & praedestinatio & omnes operationes intellectus voluntatis non est realis distinctio, ergo non est ibi realis ordo, sed solum secundum rationem, & hunc debemus considerare ex reali ordine quem habent actus tales in nobis in quibus differunt secundum rem, vt enim prius dictum fuit qualem ordinem realem habet aliqua vbi sunt distincta realiter, talem ordinem rationis habent vbi sunt distincta secundum rationem.

7 Est ergo notandum qd in nobis omnem actum voluntatis praecedit aliquis actus intellectus (dicente Aug. qd inuisa diligere possumus, incognita nequaquam) actus autem voluntatis de fine praecedit actum intellectus practici quo consiliatur de his quae sunt ad finem, quia finis est principium ex quo in agibilibus ratiocinatur intellectus practicus de his quae sunt ad finem. Hic autem actum intellectus practici sequitur electio quae est appetitus praeconsiliati, contingit autem qd illud cuius est electio sit finis quorundam aliorum, & ex illo rursus ratiocinatur intellectus practicus de his quae sunt ad finem cuius est electio sit finis quorundam aliorum, & ex illo rursus ratiocinatur actum intellectus practici, sed ille secundus actus praecedit secundam electionem, ergo talis ordo est in nobis secundum rem.

8 In Deo autem est similis ordo secundum rationem, quantum enim spectat ad propositum nostrum Deum primo scit suam beatitudinem vt possibilem nobis communicari, hac notitiam sequitur voluntas communicandi eam aliquibus, ex hac voluntate quae est finis ratiocinatur intellectus practicus quibus communicabitur & quibus non, & hic actus vocatur consilium diuinum. Cuius conclusio habet duas partes. Vnam affirmatiua, scilicet qd talibus comunicabitur quae potest dici approbatio. Et aliam negatiua, scilicet qd talibus non comunicabitur quae potest dici reprobatio, hoc autem consilium sequitur electio, per quam quidam acceptantur, & alij refutantur, cuius partes possunt etiam dici approbatio & reprobatio, vt dictum fuit in precedente dist. possunt enim pertinere ad voluntatem secundum quandam sui acceptionem, adhuc illud cuius est haec electio habet rationem finis respectu eorum per quae electus ad talem finem deducetur, & ideo ex hoc rursus consiliatur intellectus practicus quae sunt conferenda electis vt consequantur finem ad quem eliguntur, conclusio autem huius consilij dicitur praedestinatio, quia non est aliud qd ratio collationis eorum quae promouent & perducunt electos ad beatitudinem, hoc autem consilium sequitur vltimo electio vel propositum conferendi talia auxilia, & hic terminatur processus interioris intentionis, & in hoc patet secundum quod fuerat propositum.

9 EX HIS patet tertium, scilicet qd electio secundum rationem praecedit praedestinationem, quia actus intellectus practici supponit voluntatem finis ex quo syllogizat de his quae sunt ad finem, siue sit finis vltimus, siue sit finis sub fine, sed electio est voluntas non quidem finis vltimus, sed finis sub fine: praedestinatio autem est conclusio vltimae electionis practici syllogizantis ex tali fine, ergo praedestinatio supponit electionem. Maior de se patet, minor etiam patet ex iam dictis. Ratio enim collationis eorum quae promouent in finem supernaturalem quae est praedestinatio sumitur ex conditione eius quod cadit sub electione sicut ex fine proximo, ex eo enim qd creatura intellectus eligitur ad consequendum beatitudinem, oportet quod ei tribuantur auxilia supernaturalia eleuantia & perdudentia ipsam ad hunc finem, ideo &c. Ite ergo videtur esse processus secundum rationem, in Deo, quia primo vult beatitudinem communicare. Secundo consiliatur quibus communicabit eam, & per conclusionem consilij approbat quibus communicabit. Tertio illos eligat. Quarto consiliatur quae auxilia conferenda sunt electis ad consecutionem finis, & conclusio huius consilij est praedestinatio. Quinto & vltimo sequitur propositum conferendi talia auxilia.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum quod sicut patet ex dictis praedestinatio non est de fine, sed est de promouentibus in finem, quorum ratio sumitur ex conditione eorum qui promouendi sunt, & hi sunt electi, ideo electio praecedit praedestinationem.

11 Ad secundum dicendum quod electio non supponit diuersitatem gratiae, sed naturae, non in re, sed in diuina cognitione, & facit diuersitatem gratiae per effectum sequentis praedestinationis.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum praedestinationis sit aliqua causa praeter meram Dei voluntatem.

Thom. 1. q. 23. art. 5.

SECVNDO queritur, vtrum praedestinationis sit aliqua causa praeter meram Dei voluntatem. Et videtur quod sic, quia iniustus & irrationabilis videtur dare inaequaliter aequalibus, sed homines sunt aequales ad susceptionem gratiae & gloriae nisi per aliqua opera ipsorum vel aliorum fiant inaequales, ergo iniustus & irrationabilis est dare gratiam & gloriam quibusdam & non aliis, nisi propter differentiam operum, sed voluntas diuina non potest esse iniusta & irrationabilis, ergo diuersitas operum est causa praedestinationis aliorum & reprobationis aliorum.

2 Item aliquis potest mereri alteri primam gratiam, ergo & finalem pari ratione, sed habere finalem gratiam esse praedestinatum, ergo praedestinatio est sub merito.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit Aug. & magister in litera quod praedestinatio est ex gratuita Dei voluntate quam nulla merita aduocant.

4 RESPONSIO. Primo dabitur intellectus quaestionis. Deinde respondebitur secundum illum intellectum.

5 QVANTVM ad primum sciendum est qd praedestinatio in vno consistit essentialiter & aliud habet adiunctum, essentialiter consistit praedestinatio in actu intellectus, est enim ratio collationis eorum quae perducunt electos ad beatitudinem (vt prius dictum fuit) habet autem adiunctum, propositum conferendi talia auxilia. Cum ergo queritur de causa praedestinationis non queritur de causa eius qd formaliter importatur per praedestinationem, quia hoc esset querere de causa cognitionis diuinae respectu futurorum contingentium de quo satis dictum fuit supra. Sed queritur de causa adiecta, scilicet quare Deus vult conferre electis talia auxilia, & hoc potest adhuc esse dupliciter, quia vel potest queri causa actus voluntatis seu actus volendi, vel ipsius rei volite. Si queratur causa actus volendi quod Deus vult aliquid, nulla est quaestio, si modo intelligatur de causa secundum rem, quia cum velle Dei sit sua essentia, non potest habere causam secundum rem, potest tamen habere causam secundum rationem, quia sicut actus in nobis quo volumus ea quae sunt ad finem aliquo modo causatur secundum rem ab actu quo volumus finem, sic est in Deo secundum rationem, quia propositum quo Deus vult alicui dare auxilia perducuntia ipsum ad beatitudinem aliquo modo causatur secundum rationem a velle quo elegit et ad talem finem. Ratio enim vnius sumitur ab altero, vt dictum fuit in precedente quaestione, loquedo ergo de causa secundum rem, recurrendum est ad rem volitam, & sic sub quaestione solum veritur, vtrum effectus praedestinationis praeter voluntatem Dei liberam habeat in praedestinatione aliquam causam, puta merita praecedentia vel sequentia, vel aliquid huiusmodi. In hoc ergo sensu deducatur quaestio, & hoc fit de primo.

6 QVANTVM ad secundum quod est principaliter quaesitum sic proceditur. Et primo ponitur illud in quo omnes communiter concordant, & videbitur qualiter sit verum. Et secundum ponitur illa in quibus discordant. Illud in quo omnes communiter concordant est quod effectus praedestinationis potest dupliciter accipi. Vno modo secundum suas partes. Alio modo secundum suam totalitatem. Primo modo facile est assignare causam effectuum praedestinationis, sunt enim sibi inuicem causae. Primus quidem posterioris in genere causae meritoriae, posterior autem prioris in genere causae finalis, vt conatus ad bonum est causa meritoria de congruo, & dispositiua ad gratiam, & e conuerso conatus habet gratiam pro causa finali proxima, & similiter gratia ordinatur ad opus meritorium vt ad finem proximum, & opus meritorium elicitur ad gratia vt a causa per se. Primus quidem posterioris in genere causae meritoriae, posterior autem prioris in genere causae finalis, vt conatus ad bonum est causa meritoria de congruo, & dispositiua ad gratiam, & e conuerso conatus habet gratiam pro causa finali proxima, & similiter gratia ordinatur ad opus meritorium vt ad finem proximum, & opus meritorium elicitur ad gratia vt a causa per se. Primus quidem posterioris in genere causae meritoriae, posterior autem prioris in genere causae finalis, vt conatus ad bonum est causa meritoria de congruo, & dispositiua ad gratiam, & e conuerso conatus habet gratiam pro causa finali proxima, & similiter gratia ordinatur ad opus meritorium vt ad finem proximum, & opus meritorium elicitur ad gratia vt a causa per se.

7 Si autem accipiatur effectus secundum suam totalitatem, ad hoc hoc potest esse dupliciter, quia vel queritur de causa eius in particulari, puta quare huc praedestinat & illi non, vel in vniuersali, puta quare quosdam praedestinat & quosdam non. Si queratur causa in vniuersali solum adhuc potest reddi, non quidem ex parte nostra, sed ex perfectione vniuersi, & ex manifestatione diuinae bonitatis. Ex parte nostra non, quia illud quod includitur in effectu praedestinationis vt pars eius non potest esse causa totius effectus praedestinationis, alioquin esset causa sui ipsius, sed omne bonum quod fit ab aliquo vel fit pro eo vel quod inuenit eum qualitercunq; ad consecutionem finis supernaturalis siue per causam, siue per occasionem cadit sub effectu praedestinationis vt pars eius, ergo nihil quod fit ex parte nostra potest esse causa totius effectus praedestinationis. Maior patet, sed minor declaratur, quia sub effectu praedestinationis cadit quicquid promouet ad beatitudinem (vt dictum fuit supra) hoc autem omne bonum quod aliquis facit vel quod pro eo fit, vel ipsum ad hoc dispo-

quasi 1.

nume. 8.

* Aliis Ratiocinatur.

quasi 2. * Aliis Ratiocinatur.

q. praec.

4. 3. q. 3.

nume. 6.

Thom. ad 3.

dispo

disponit siue sit ex impressione coeli, siue ex occasione praescientia exteriori, siue ex inspiratione immissa interiori, siue quocumque alio modo homo iuuetur ad tendendum in beatitudinem, ita quod totum quod est ex parte nostra includitur in effectu praedestinationis: & haec fuit minor, sequitur ergo conclusio quod ex parte nostra non potest reddi causa totalis effectus praedestinationis etiam in generali.

8 Potest tamen reddi ex perfectione vniuersi & ex representatione diuina perfectionis. Ex perfectione vniuersi sic, ad perfectionem vniuersi pertinet quod contineat non solum omnes gradus perfectionis in natura, sed etiam omnes gradus bonitatis & perfectionis in moribus, sed vniuersum non contineret omnes gradus bonitatis & perfectionis in moribus nisi deus quocumque ex misericordia saluaret, & alios ex iustitia puniret, si enim omnes saluaret deesset in vniuerso boni iustitiae punientis, igitur perfectio vniuersi requirit quod aliqui praedestinentur & saluentur: alij vero permittantur cadere & in casu manere, vt sic demum damnentur & puniantur.

9 Item patet ex representatione diuina perfectionis, quia perfectio representant diuinam perfectionem omnes effectus simul sumpti quam aliquis eorum per se sumptus: & ideo in vniuerso sunt diuersi effectus, vt secundum alium & alium modum diuina perfectio representetur, & sicut est de partibus vniuersi generaliter, sic est de creatura intellectuali specialiter, nam si omnes saluarentur, aut oes damnarentur, non tot modis representarentur diuina perfectio, quosdam ergo praedestinat representando bonitatem suam per modum misericordiae. Alios vero damnat representando perfectionem suam per modum iustitiae. Haec via tanquam Augustinus de praedestinatione sanctorum dicens non potest tantum iustus dici deus sed misericors: volens ergo deus ostendere misericordiam suam & suam iustitiam alios saluare, & alios damnare, sic ergo in vniuerso potest assignari causa praedestinationis: & haec sunt in quibus communiter doctores concordant: de causa autem praedestinationis in particulari non ita concordant vt patebit postea.

10 Nunc ergo videamus qualiter haec sint sane intelligenda: quod enim primo dicitur quod si effectus praedestinationis accipiatur secundum suas partes, tunc vnus est causa alterius & e conuerso, verum est, sed quod vltimo inducitur explicando de gratia & gloria non est ad propositum, quia gloria non est de effectibus praedestinationis. Quod patet, quia praedestinatio non est de fine, sed de medijs perueniendi ad finem, sed gloria seu beatitudo (quia nunc pro eodem accipitur) dicit finem & non medium perducens ad finem: ergo non cadit sub effectu praedestinationis.

11 Per idem patet qualiter secundum sit intelligendum quod talis effectus praedestinationis non habeat causam ex parte nostra, quia si intelligatur quod nihil est in nobis & a nobis quod sit causa totalis effectus praedestinationis per modum meriti vel dispositionis de congruo vel de condigno verum est sicut probatur ratio ad hoc adducta: si autem intelligatur quod nihil omnino sit in nobis neque a nobis neque ad alio quod sit aliquo modo causa totalis effectus praedestinationis, falsum est, beatitudo enim non sita est causa finalis totius effectus praedestinationis, propter hoc enim quod deus elegit aliquem ad beatitudinem datur ei illa quae perducunt ipsum ad eam, vt prius dictum fuit, sub effectu enim praedestinationis non includitur beatitudo, sed ea quae promouent ad beatitudinem quorum beatitudo est finis: & ideo totalis effectus praedestinationis potest reddi causa finalis, & non solum in generali, sed etiam in speciali. Causa enim quare aliquos praedestinat, vel istum, scilicet Petrum vel Paulum est, quia elegit eos ad beatitudinem, & haec sunt intelligenda de praedestinatione, & eius effectu stricte & proprie acceptis. Si enim accipiatur largae praedestinatio prout includit praescientiam & propositum diuinum de toto processu salutis nostrae, scilicet voluntate comunicandi beatitudinem & electionem illorum quibus est comunicanda, & propositum conferendi auxilia perducenda cum actibus intellectus illis correspondentibus, sic non est possibile quod ex parte nostra assignetur causa praedestinationis quantum ad totalem eius effectum, quia quicquid est in nobis siue sit finis, siue perducentia ad finem, totum clauditur sub effectu praedestinationis sic acceptae. Et in hoc sensu loquuntur qui ponunt supradictam opinionem & verum (licet improprie) in eodem sensu assignatur causa praedestinationis in generali ex perfectione vniuersi, & ex representatione diuina perfectionis, & illud tolerari potest, licet non habeat magnam necessitatem, dicitur enim quod illud quod est bonum solum vt medicina non est absolute boni, nec pertinet ad perfectionem. Perfectior enim esset natura humana si nunquam infirmaretur, & nulla esset medicina, quam cum infirmatur & habet medicinam, sed iustitia puniens est solum bonum vt medicina propter morbum peccati: quia tollit peccatum iustitia puniens non est bona, ergo iustitia non pertinet ad perfectionem vniuersi, quia melius esset vniuersum sine culpa, & iustitia puniente quam cum eis, sicut natura sine morbo & medicina, quam cum eis.

12 DE CAUSA autem praedestinationis in speciali, scilicet quare istum praedestinat, illi autem non, si accipiatur stricte praedestinatio potest reddi modo quo dictum est prius, propter hoc enim huc praedestinat, quia eum elegit. Si autem accipiatur largius praedestinatio, pro salute huius & pro toto processu quo perducitur ad salutem in quo sensu deinceps accipietur, sic quidam voluerunt assignare causam praedestinationis ex operibus, & isti partiti sunt, quidam enim dixerunt causam huius esse merita praecedentia in alia vita, vt Origenes qui dicit animas humanas ab initio creatas & in alia vita fuisse coeuerfatas, & secundum diuersitatem suorum operum Deus dedit vni gratiam & alij non: & vnam praedestinauit, aliam autem non. Haec autem opinio non solum est falsa in sua radice, quia ponit animas creatas ante corpora, & in alia vita coeuerfatas, sed etiam in conclusione contradicit sacrae scripturae. Nam Apo. Ro. 9. loquens de praedestinatione Iacob & reprobatione Esau dicit sic: Cum enim nondum fuissent nati, vt aliquid boni egissent, aut mali vt secundum electionem propositam Dei maneret, non ex operibus, sed ex vocante dictum est, quia maior seruier minori, sicut scriptum est, Iacob dilexi, Esau autem odio habui: ergo secundum hoc bona vel mala opera praecedentia non sunt causa quae aliquis praedestinetur, alius autem non. Et iterum nos quaerimus causam totalis effectus praedestinationis, si autem in alia vita praecederet aliqua merita, illa caderet sub effectu praedestinationis, sicut & merita istius vitae, & deo ex eis non posset assignari causa totalis effectus praedestinationis.

13 Alij dicit quod opera sequentia sunt causa praedestinationis, vnde Deus tribuit vni gratiam & alij non, quia sic eum bene vsurum, alium autem non, sicut rex dat equum militi quem scit bene vsurum equo. Sed istud est rudius dictum, tunc quia non est simile, quia rex non dat militi bonum vsurum equi, sed solum equum, deus autem non solum dat gratiam sed bonum vsurum eius. Tum quia dato quod esset simile, tamen nihil ad propositum, quia non assignatur causa nisi vnus partis effectus praedestinationis, scilicet gratia. Nos autem quaerimus causam totalis effectus, ideo &c.

14 Ideo dicendum quod non potest in particulari reddi causa praedestinationis, licet possit reddi in vniuersali modo superius expresso: non enim pertinet ad perfectionem vniuersi, vel representationem perfectionis diuinae magis quod iste saluetur & ille damnatur, quam e conuerso. Huius autem ponitur duplex exemplum, vnum in artificialibus, & aliud in naturalibus. In artificialibus enim videmus quod bene potest reddi ratio quare figulus de eadem massa facit quaedam vasa in honorem (hoc est ad honorabiles vsus) alia autem facit in contumeliam & ad viles vsus, quia hoc requirit perfectio domus quae vtriusque indiget, nec nulla causa reddi potest, quare ex hac parte masse facit vas in honorem & ex alia facit vas in contumeliam (cum tota massa secundum, se sit similis & vniformis) nisi sola voluntas artificis. Similiter in naturalibus, quia perfectio vniuersi bene requirit quod aliqua pars materiae sit sub forma aquae, & alia sub forma aeris, alioquin ista elementa non essent, & tunc vniuersum non esset perfectum, sed nulla ratio reddi potest quare haec pars materiae sit sub forma aquae, & illa pars determinata sit sub forma aeris, nisi sola voluntas dei creatantis, & eodem modo potest in vniuersali reddi ratio quare deus quosdam ab aeterno elegit & praedestinauit, quosdam autem non, quia hoc pertinet ad perfectionem vniuersi & ad pleniorum representationem perfectionis diuinae, quamuis istud etiam possit calumniari modo supradicto, sed in speciali quare istum elegit & praedestinauit, illum autem non, nulla potest reddi ratio praeter meram voluntatem dei. Propter hoc Augustinus retrahens quaedam verba quae in littera ponuntur, dicit sic in libro de praedestinatione sanctorum, taceat humana lingua, nec profusus de meritis extollatur, quia diuinae voluntatis est hoc donum, non humanae fragilitatis mericum.

15 AD PRIMVM argumentum cum dicitur quod iniustum & irrationabile videtur dare inaequaliter aequalibus. Dicendum quod verum est vbi aliquid redditur ex debito, vbi autem locum habet, quod dicitur Matthaei 20. an non licet mihi quod volo facere? an oculus nequam est, quia ego bonus sum? sic autem est in proposito, quia ex sola liberalitate dei est quod aliquos eligat & praedestinet, & ideo misericordiae est quod istum praedestinet, sed nulla iniustitia est si illum non praedestinet.

16 Aliud argumentum solum probat quod aliquis particularis effectus praedestinationis (puta prima gratia, vel finalis) potest habere causam, sed non totalis effectus, & hoc concessum est.

QUESTIO TERTIA.

Utrum praedestinatio possit iuari precibus sanctorum.

Thom. 1. q. 33. art. 3.

DEINDE

DEINDE quaeritur, utrum praedestinatio possit iuari precibus sanctorum. Et videtur quod non, quia praedestinatio totaliter dependet ex voluntate diuina, dicitur Apostolo. Rom. 9. Cuius vult miseretur, & quem vult indurat, sed voluntas diuina non potest limitari cuiusquam precibus, ergo frustra pro praedestinatione vel non praedestinatione oratur.

2 Item oratio aut funditur pro omnibus vniuersaliter, aut pro quibusdam specialiter, si pro omnibus generaliter, frustra sit, nec exauditur, quia certum est quod non omnes saluabuntur, cum scriptum sit Mat. 20. multi vocati, pauci vero electi. Et 25. Ibi sunt hi in supplicio aeterni, iusti autem in vitam aeternam. Si autem pro quibusdam, aut istud est indiffinitum (scilicet vt aliqui saluentur) & hoc iterum sit frustra, quia certum est quod aliqui saluabuntur, aut hoc est determinatum quod iste Gulielmus vel Petrus, saluetur, quod non videtur conueniens, quia illud non habet rationem, sed admirationem vt dictum fuit, ergo frustra sunt orationes.

3 IN CONTRARIVM est quod dicitur Iacob. vltimo. Orate pro inimicis vt saluentur, sed nullus saluabitur nisi praedestinetur, ergo praedestinatio iuuatur precibus.

4 RESPONSIO. Praedestinationem iuari precibus potest dupliciter intelligi. Vno modo quod preces iuuent ad hoc quod aliquis non praedestinetur praedestinetur, & hoc non potest esse, quia vel hoc esset pro eodem tempore sic quod simul esset quis non praedestinetur & praedestinetur, vel pro diuersis temporibus ita, quod prius esset quis non praedestinetur & postea praedestinetur, sed neutrum istorum potest esse, quia primum importat contradictionem, secundum autem importat in praedestinate mutabilitatem, quare &c. Alio modo potest intelligi quod praedestinatio iuuatur non sic quod non praedestinetur praedestinetur, sed ad hoc quod praedestinetur conuequatur effectu praedestinationis, & tunc distinguendum est, quia vel loquimur de totali effectu praedestinationis, & sic dico quod non iuuatur precibus cuiuscumque, quia in totali effectu praedestinationis includitur quicquid iuuat aut promouet hominem ad salutem, siue preces propriae siue alienae, & ideo sicut idem non iuuat seipsum, sic totalis effectus praedestinationis non iuuatur precibus cuiuscumque. Vel potest accipi effectus praedestinationis, non secundum sui totalitatem, sed secundum aliquam sui partem quod est gratia vel salus huius, & sic praedestinatio iuuatur precibus sanctorum. Cuius ratio est, quia omnis causa cuius operatione interueniente completur effectus praedestinationis dicitur iuuare praedestinationem, sed interuenientibus orationibus sanctorum multi effectus praedestinationis completur qui alio modo non completerentur, quia nec praedestinetur est quod alio modo compleatur, quare &c. Maior patet, sed minor probatur, quia cum praedestinatio sit sub prouidentia, sicut Deus prouidet rebus naturalibus medianibus causis secundis, sic praedestinat salutem aliquorum vel gratiam vt non eueniat nisi medianibus causis secundis quae ad hoc promouent, inter quas sunt orationes tam propriae quam alienae, vnde praedestinat conandum est ad orandum, & ad imperandum aliorum orationes, & ad bene operandum, quia per hoc multi effectus praedestinationis implentur: propter quod dicitur 2 Petri 1. Saragite vt per bona opera &c. Certam vestram vocationem & electionem faciat.

5 AD PRIMVM argumentum dicendum est quod esse praedestinatum totaliter dependet a voluntate diuina. Totalis etiam effectus praedestinationis ex parte nostra causam non habet, & ideo his duobus modis non iuuatur praedestinatio vt dictum fuit, aliquis tamen particularis effectus praedestinationis bene dependet ab aliquo quod est ex parte nostra, & talis bene iuuatur precibus propriis & alienis, & tunc non oramus vt diuina voluntas immutetur, sed vt diuinum volitum per orationes nostras vel alienas tanquam per causas medias impleatur.

6 Ad secundum dicendum quod siue fiant orationes pro omnibus vniuersaliter, siue pro quibusdam in generali, non descendendo ad certas personas, siue fiant pro aliquibus singulariter non frustra sunt, cum enim oramus pro omnibus generaliter intelligendum est pro illis quorum nomina iam scripta sunt in libro vitae, & licet certum sit quod hi saluabuntur, tamen salus eorum ordinata est euenire medianibus orationibus. Idem dico quod sit oratio pro quibusdam in generali non descendendo ad certas personas. Quando autem sit pro certis personis fit vt aliquis effectus praedestinationis compleatur in eis medianibus orationibus nostris, licet enim totalis effectus praedestinationis in quocumque non habeat causam nisi diuinam voluntatem, tamen multi particulares effectus causam habent mediate qua implentur.

DISTINCTIO XLII.

Sententia huius distinctionis in generali & speciali.

DEINDE de omnipotentia Dei. Superius magister determinauit de scientia Dei. Hic vero determinat de potentia eius. Et diuiditur in partes duas. Primo enim determinat veritatem. (Vniuersaliter potentia diuinae potentia.) Secundo ponit opinionem quorundam limitantium eam. Secunda incipit in princ. 43. dist. ibi. quaedam vero de suo sensu. Prima est praesentis lectionis. Et diuiditur in tres partes. Primo mouet suam questionem. Secundo eam determinat. Tertio obicit per auctoritatem & determinat. Secunda ibi: quod enim Deus omnia. Tertia ibi: ex quibusdam tamen auctoritatibus. Et haec est sententia lectionis & diuisionis in generali.

2 IN SPECIALI vero sic procedit. Et quaeritur primo quare Deus dicitur omnipotens, aut quia omnia potest, aut quia potest quicquid vult: postea responder dicens quod Deus dicitur omnipotens, quia omnia potest, oppositum tamen ostendit quod non omnia possit, quia non potest ambulare, loqui, & huiusmodi: & respondet quod huiusmodi suam potentiam non euacuant, ista enim Deus operatur in nobis, posse vero peccare vel corrumpi non sunt potentiae, sed infirmitatis: & concludit quod Deus dicitur omnipotens, quia potest omnia facere & nihil pati. Postea addit auctoritates per quas videtur probari quod Deus dicitur omnipotens, quia potest quicquid vult. Et respondet quod auctoritates inducuntur, ad ostendendum quod voluntas Dei non impeditur, non quod in hoc solo consistat ratio omnipotentiae. Et subdit quod omnipotens dicitur, quia potest facere quicquid factibile est, non autem quicquid facere vult, quia sic est omnipotentia vera: non ergo beatus Petrus & alij sancti habent omnipotentiam sicut Deus, quia licet possint quicquid volunt se posse & se facere, tamen non possunt facere quicquid volunt fieri, sed Deus potest facere quicquid vult fieri, & quicquid vult se posse. Quicquid enim vult per se facit, vel per creaturam subiectam. Haec etiam potentiam qua potest habere per suam naturam, non sic autem habet potentiam creatura: filius autem Dei potentiam habet tam per se quam per sui naturam, quamuis habeat eam a patre &c.

QUESTIO PRIMA.

Utrum potentia sit in Deo.

Thom. 1. q. 25. art. 5.

ITEM CA distinctionem istam primo quaeritur utrum potentia sit in Deo. Et videtur quod non, quia si in Deo est potentia vel est coniuncta actui, vel non, si non, cum potentia perficiatur per actum, potentia Dei esset imperfecta quod est inconueniens. Si autem sic semper est actus coniuncta creaturae fuerit ab aeterno, quod similiter est inconueniens, quare &c.

2 Item secundum Philo. 9. Metaph. in bonis actus est melior potentia, sed Deo solum est attribuendum id quod melius est, ergo Deo debemus attribuere actum & non potentiam.

3 IN CONTRARIVM est quod dicitur Lucae primo. Fecit mihi magna qui potens est. Et arguitur quia omne quod agit, agit per aliquam potentiam actiuam, sed Deus est causa agens respectu omnium rerum, ergo &c.

4 RESPONSIO. Potentia diuiditur ab Aristote. 5. Metaphysicae in actiuam & passiuam. Actiuam est principium transmutandi aliud secundum quod aliud: & potentia quidem passiuam non potest vniuersaliter diffiniri si proprie sumatur, & positum vocando transmutationem deductionem alicuius de esse informi ad formatum: sed potentia actiuam potest vniuersaliter diffiniri sic quod potentia actiuam est principium producendi aliud secundum quod aliud. Quae enim producuntur per simplicem emanationem nullo supposito, producuntur quidem per potentiam actiuam agentis, sed non per transmutationem alicuius praesuppositi, vnde in eis non est potentia passiuam proprie positum accepta, sed tantum negatiue, scilicet non prohibito ad esse, propter quod non omni potentiae actiuae respondet potentia passiuam proprie accepta, sed tantum potentiae actiuae naturalis quam solum intendit diffinire Philosophus. Ex quo patet quod potentia actiuam ordinatur ad influendum aliquod alteri, & non ad recipiendum aliquid in se. Potentia vero passiuam e conuerso ordinatur ad recipiendum aliquid in se, & non ad influendum aliquid alteri.

5 Hoc supposito dicendum est quod in Deo est potentia actiuam, non autem potentia passiuam. Primum patet sic, illud quod importat perfectionem simpliciter in entitate & actualitate est Deo attribuendum, sed habere potentiam actiuam importat perfectionem simpliciter in entitate & actualitate, ergo &c. Maior de se patet minor

minor declaratur, quia nihil agit nisi secundum qd est in actu, actus autem ille est perfectior & potior quo aliquid est in se formaliter, & continet aliud virtualiter quam ille quo aliquid est in se formaliter, sed nihil continet virtualiter, habens autem potentiam actuam per illam est actu in se aliquid formaliter, & per eam continet perfectionem in entitate & actualitate, & hec sunt uam importat perfectionem in entitate & actualitate, & hec sunt minor. Item quod mouet nullo modo existens mobile & agit nullo modo existens agibile purissime habet potentiam actuam: nam quod mouet motum vel mobile & quod agit ab alio tamen actum illud cum potentia actuam per quam mouet & agit habet potentiam passiuam per quam mouetur & patitur, cum ergo Deus maneat summe immobilis existens, & agat nihil omnino patiens, patet quod in eo purissime potentia actuam. 6 Secundum sic patet, conuertendo primam rationem, illud quod importat imperfectionem & diminutionem in actualitate & entitate non conuenit Deo, sed habere potentiam passiuam est huiusmodi, ergo &c. Minor declaratur, quia esse in potentia ad recipiendum aliquid in se est ex defectu entitatis & actualitatis quam dat ei illud quod in ipso recipitur: unde talis potentia siue sit separata ab actu siue conuincta actui de se est imperfecta & indigens perfecti per aliquid: & hec sunt minor: sequitur ergo conclusio. Ex quo patet qd respectu actuam essentialium & intrinsecum non est in Deo potentia realiter, neque actuam neque passiuam. Non actuam, quia actus eius transit in materiam exterioriorem, intelligere autem & uelle non transeunt. Nec passiuam, quia illa omnino non est in Deo, ut probatum est. Restat ergo quod in Deo tantum sit in potentia respectu actuam transeuntium in aliud dico, vel supposito tantum ut sunt potentia generandi & spirandi, vel aliud supposito & natura quod est proprie aliud, de qua solum non repugnant. 7 Ad primum argumentum dicendum qd potentia actuam dei essentialiter accepta ad excludendum potentiam generandi & spirandi, de quibus nunc non loquimur (quia de eis satis dictum est in precedentibus) non semper est coniuncta actui, quia tunc sequitur qd res fuissent ab eterno, ut probatum fuit supra dist. 38. Et quod dicitur quod potentia non coniuncta actui est imperfecta. Dicendum est quod uerum est de potentia passiuam que est ad recipiendum actum in se, non autem de potentia actuam quae non est ad recipiendum aliquid in se, sed ad influendum aliquid alteri, & ideo actus eius non perficit eam vel agens, sed actum vel passum, quod non perficitur nec agitur nisi potentia agentis coniungatur suo actui. 8 Per idem patet ad secundum, quia Philosophus loquitur ibi de potentia quae se habet ad actum receptiuum, & haec est passiuam vel ad ipsam reducitur. Hanc autem non ponimus in deo, sed actuam tantum: ideo &c.

QVAESTIO SECVNDA.

Utrum potentia dei se extendat ad omnia quae sunt aliis possibilis.

Thom. 1. q. 25. art. 3.

Secundo queritur, utrum potentia dei se extendat ad omnia quae sunt aliis possibilis. Et videtur quod non, quia agere sequitur & supponit esse, sed deus non est quod alia sunt, ergo non potest agere quod alia possunt.

- 2. Item deus non potest moueri, nec mori, nec peccare, & tamen creaturae talia possunt, ergo deus non potest quicquid alia possunt. 3. SED CONTRA omnis potentia derivatur a diuina (secundum illud Rom. 13.) non est potentia nisi a deo, sed quicquid est in effectu uerius & perfectius est in causa, ergo quicquid potest esse quicquid potentia creaturae, uerius potest illud potentia diuina. 4. Item videtur qd deus possit non solum illa quae sunt creaturae possibilis, sed etiam illa quae sunt eis impossibilia, quia deus potest facere quicquid potest dici (iuxta illud Luc. 1. Non erit impossibile apud deum omne uerbum) sed ea quae sunt naturae impossibilia possunt dici, ergo possunt a deo fieri. 5. RESPONSIO. Videnda sunt duo quae tanguntur in argumentis. Primum est qualiter deus possit ea quae sunt naturae possibilis. Secundum est qualiter possit ea quae sunt naturae impossibilia. 6. Quantum ad primum sciendum est quod cum in deo non sit potentia passiuam, sed tantum actuam ut ostensum fuit, ideo potest deus facere quicquid respicit potentiam actuam solum, quod autem respicit potentiam passiuam solum, vel simul cum actuam passiuam non est deo possibile. 7. Primum patet simili ratione ut prius, quia quicquid importat dignitatem & perfectionem totum est deo attribuendum, sed creaturae actuam quod est: creabile pertinet ad dignitatem, & perfectionem (perfecti enim est agere) ergo istud est deo attribuendum.

- 8. Secundum sic patet, amota causa amouetur effectus, sed a Deo remouetur omnis potentia passiuam, ergo ab eo remouetur omnis effectus ut respicit potentiam passiuam, ita qd in ipsum non potest reduci ut in passum, igitur effectus qui requirunt in eo cui attribuntur potentiam passiuam solum, vel cum actuam passiuam non possunt. Deo attribui nullo modo. Talia autem sunt omnia quae sonant in transmutari, vel in acquisitionem esse, aut amissionem. De his enim est idem iudicium, quia generatio uisus est corruptio alterius: Unde Deus non potest ambulare vel currere, quia ista requirunt in eo in quo sunt potentiam passiuam cum actuam, mouent enim seipsa, & ideo sunt mouentia & mota, nec Deus potest mori aut corrumpi, quia haec importat amissionem esse prius haberi, ita transmutationem quae est secundum principium passiuam, & sic de similibus. Haec tamen licet non conueniant Deo subiectiue sunt tamen in aliis a Deo effectiue. Peccare autem cum consistat in actu interiore, respectu cuius in Deo nulla est realis potentia, ut probatum fuit. Deo attribui non potest ratione alicuius potentiae, nec secundum se, quia peccare est deficere a rectitudine rationis, defectus autem & imperfectiones non possunt Deo attribui, ideo &c. & sic patet primum. 9. ITEM quantum ad secundum, scilicet, utrum deus possit facere quae sunt naturae impossibilia, accipienda est quadam distinctio possibilis quam ponit Philo. 5. Met. & est qd possibile dicitur dupliciter. Vno modo secundum aliquam potentiam actuam vel passiuam, sicut dicimus qd possibile est igni qd calefaciat manum, & possibile est manui qd calefiat ab igne, quia in uno est potentia actuam, in alio autem est passiuam, & per oppositum dicitur aliquid impossibile propter defectum talis potentiae, sicut impossibile est homini uolare. Alio modo dicitur aliquid possibile non secundum aliquam potentiam, sed absolute secundum habitudinem terminorum qui sibi inuicem non repugnant, sicut possibile est hominem esse animal, vel triangulum habere tres, & per oppositum dicitur aliquid impossibile ex repugnantia terminorum, ut ternarium esse parem, vel idem simul esse & non esse, & quaecumque ex natura terminorum contradictionem important. 10. Hoc supposito dicendum qd deus potest quaecumque sunt possibilis secundo modo quamuis sint impossibilia primo modo, & impossibilia naturae, quia aut sunt impossibilia secundo modo (scilicet quia contradictionem implicat ex natura terminorum) non sunt deo possibilis, non propter diminutionem, vel imperfectionem diuinae potentiae, sed propter impossibilitatem quae est in re. 11. Primum patet, quia sicut potentia limitata & contracta ad certum genus & ad certam speciem respondet pro obiecto possibile limitatum & contractum ad certum genus & ad certam speciem sic potentia illimitata, nec contracta ad genus aut speciem, sed potentia diuina non est limitata aut contracta ad genus aut ad speciem, ergo nec possibile ei correspondens, tale autem est possibile dictum ex habitudine terminorum. Istud enim sub se comprehendit primum possibile, & ultra hoc potest in omni genere & in omni specie formari. Possit ergo diuinum se extendit ad possibile sic dictum. Possit autem naturae non, sed tantum ad possibile contractum, sic ergo deus potest facere illa quae sunt naturae impossibilia, quae tamen contradictionem non implicat. 12. Secundum patet, quia illa non sunt factibilia simul quorum positio uisus est remotio alterius, & e converso (alioquin simul idem poneretur & non poneretur, fieret & non fieret, sed illa quae implicat contradictionem sunt huiusmodi, quae negatio remouet affirmationem, & e converso, quare &c. Potest ergo deus quicquid contradictionem non implicat, & quia multa sunt impossibilia naturae, non solum quo ad genus facti, ut hominem uolare, sed etiam quo ad modum faciendi (ut immediate de trico fiat vitulus, vel qd subito & in instanti de infirmo fiat sanus) quae tamen non implicat contradictionem vel repugnantiam intellectuum, ideo omnia talia sunt deo possibilis, & per eadem rationem deus potest facere omnem effectum sine causis secundis agentibus, quia causa secunda efficiens non est de intellectu effectus. 13. AD PRIMUM argumentum dicendum quod agere supponit esse nec ex hoc debet concludi nisi qd deus prius intelligitur habere esse quam alia producere. Si debita forma arguendi seruetur, si tamen forma quae in argumento ponitur, consideretur potest dici quod deus est illud quod alia sunt non formaliter, sed virtualiter inquantum sunt in eo omnium perfectiones, & hoc sufficit ad hoc ut possit in omnibus actionibus quae sic sunt quod nullo modo sunt defectus vel passiones. 14. Ad secundum patet solutio ex dictis in corpore solutionis. 15. PRIMUM argumentum quod est ad alteram partem concedatur, quia pro nobis est. 16. Ad secundum dicendum qd illud quod implicat contradictionem non potest esse uerbum, quia nullus intellectus potest con ciper e contra dictoria simul esse, ut patet ex quarto met. uerbum autem primum & per se pertinet ad intellectum, de aliis enim non dicitur nisi per comparationem ad uerbum intellectuale: ideo &c.

Sententia

DISTINCTIO XLIII.

Sententia literae in generali & speciali.



VIDAM uero de suo sensu. Superius determinauit magister de uniuersalitate diuinae potentiae, hic uero excludit errorem limitantium diuinam potentiam, & primo quantum ad faciendam: Secundo quantum ad qualitatem faciendorum. Secunda incipit in principio 44. dist. ibi, nunc restat. Prima est praesentis lectionis. Et diuiditur in tres partes. Primo ponit opinionem. Secundo ponit confirmationem. Tertio manifestat rationem. Secunda ibi, itaque suam opinionem. Tertia ibi, fateatur itaque. Secunda istarum diuiditur in duas partes, primo confirmat illorum opinionem per rationes, illis rationibus respondet. Secundo per auctoritates, & illis respondet. Secunda ibi, His autem scrutatores illi. Et haec est diuisio & sententia lectionis in generali. 2. IN SPECIALI autem sic procedit: & primo dicit qd quidam limitare uoluit Dei potentiam eo qd non potest dimittere quin faciat ea quae facit. Postea dicit qd praedicti confirmant haec multis rationibus, quarum prima est qd non potest Deus facere nisi quod iustum & bonum est fieri, sed non est bonum & iustum fieri nisi quod facit, ergo non potest facere nisi quod facit. Secunda autem ratio talis est, non potest Deus aliquid facere nisi quod iustitia eius exigit, & iustitia eius non exigit, quod faciat nisi qd facit: ergo &c. Et respondet magister ad istas duas rationes, qd propositiones istae habent duplicem intellectum, uel sensum, unum ut iustum & iniustum referantur ad praesens tempus sub hoc sensu, non potest Deus nisi quod iustum est facere, uel qd iustitia eius exigeret si faceret. & sic sunt uera, nec concludunt limitationem diuinae potentiae. Tertia ratio talis est, non potest Deus facere uel dimittere nisi qd debet, sed non debet facere nisi quod facit, nec dimittere nisi qd dimittit, ergo &c. Et respondet magister qd uerbu hoc debet, in diuinis non cadit proprie, quia nullus est debitor, si tamen sanè accipiatur distinguendae sunt sicut & praemissa, quia potest habere duplicem intentionem. Vno modo qd deus non potest facere nisi quod uult, & sic est falsa: uel sic qd deus non potest facere nisi quod debet, tum (id est conueniens esse si faceret) & sic est uera. Quarta ratio talis est, deus non potest facere, uel dimittere, nisi quod facit, & dimittit, ergo &c. Et soluit dicens qd distinguenda est maior ratio huius, sicut & aliae, quia possunt uerba accipi, uel tempore determinato, uel confuso. Quinta ratio talis est, non potest Deus facere nisi quod praescribitur a Deo, sed non praescribitur nisi quod facit, ergo non potest facere nisi quod facit. Et respondet magister qd per ea quae dicta sunt de praesentia patet solutio rationis. Postea inducit auctoritates ad opinionem confirmationem per quas uidetur probare qd uoluntas Dei & potentia sunt aequales, ergo non potest nisi quod uult. Et respondet qd in Deo idem sunt uoluntas & potentia, & quantum ad hoc dici possunt, aequalia, tamen plura subsunt potentiae qd uoluntati. Ultimo concludit ueritatem dicens qd non est ita limitata potentia Dei quin possit multa facere, quae non facit. Et ad hoc adducit multas auctoritates, sanè tamè dicit haec esse intel ligenda, ita scilicet quod nulla nouitas in Deo intelligatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Utrum potentia Dei sit infinita.

Thom. 1. q. 25. art. 2.



IRCA distinctionem istam primo queritur, utrum potentia Dei sit infinita. Et videtur quod non, quia illud quod est melius est Deo attribuendum, sed finitum est melius infinito cum dicat habitum, illud uero priuationem, ergo &c. 2. Item omne quod ab alio exceditur est finitum, sed potentia Dei exceditur a scientia sua, plura enim scit quam possit facere, scit enim mala, quae tamen facere non potest, ergo &c. 3. IN CONTRARIUM est quod in psalmo dicitur, magnitudinis eius non est finis, in Deo autem non est magnitudo molis, sed potentiae uel uirtutis, ergo &c. 4. RESPONSIO. Primo dabitur intellectus questionis, & secundum iuxta intellectum datum, inquiretur de quaestione. 5. QVANTUM ad primum sciendum est qd quaestio non querit de infinitate secundum durationem, quia sic possunt esse infinita, uel infinita uirtutis omnis intrinsecum habita, ad hoc enim ut aliquid duret in infinito sufficit qd sit natum semper permanere in eadem dispositionem, talia autem sunt omnia intrinsecum habita inquantum huiusmodi, ut angeli, sol, caelum, & huiusmodi, & fortiori ratione Deus, intelligitur ergo de infinitate potentiae in uigore quae non reperitur in aliqua creatura (non enim est aliquid caloris infinite intensus, nec aliqua uirtus creaturae est infinite intensa) Hanc autem infinitatem potentiae tribuunt

Deo, & Philo. 8. Physicorum (ut quidam dicunt) & theologi & hoc de primo. 6. QVANTUM ad secundum videndum est qualiter haec conclusio in qua conueniunt probetur & de ratione quidam Philo. quam ponit 8. Physicorum qd Deus est infinita uirtutis, quia mouet tempore infinito, clarum est qd nihil ualeat, cum secundum ipsum angelus moueat caeli tempore infinito cuius uirtus non est infinita uigore, licet possit esse infinita duratio. Nos autem querimus de infinitate uigoris, nisi forte quis diceret quod Deus possit mouere corpus infinitum, sed an infinitum corpus sit possibile dubium est sicut de proposito. & si esset non probat Philo. quod possit moueri a Deo, sed potius uidetur innuere oppositum 3. Physicorum & primo caeli, & mundi. 7. Rationes autem quibus hoc probant aliqui moderni theologo sunt istae. Prima talis est, illud quod non est limitatum ad genus, nec ad speciem, est illimitatum, & infinitum, sed potentia Dei cui sit sua essentia non est limitata ad genus, nec ad speciem, sed comprehendit omnium generum & omnium specierum perfectiones, ergo &c. Maior supponitur scilicet qd omne limitatum est in certo genere & certa specie, & habet distinctionem quae a Philo. 5. Metaph. terminus dicitur. Minor declaratur, nam tunc dicitur aliquid limitari ad genus quando ei conuenit tantum id quod formaliter importat ratio generis, & non plus nisi aliquid ei addatur. Ex hoc enim aliqua essentia dicitur limitata ad genus substantiae quia per eam habet aliquid tantum perfectionem substantiae, & nihil plus nisi aliquid aliud addatur, puta quantitas, uel qualitas. Et similiter aliquid dicitur limitari ad speciem sub genere, quoad per essentiam suam solum habet illud quod formaliter importatur in ratione speciei. Unde si esset aliqua una qualitas per quam homo bene se haberet & ad sciendae, & ad resistere passionibus timoris, talis non esset limitata, nec ad speciem scientiae, nec ad speciem fortitudinis. Ex hoc sic arguitur, illa essentia quae una existens includit quicquid perfectionis simpliciter est in quocumque genere uel specie est illimitata ad genus & ad speciem: sed essentia diuina est huiusmodi, quia in ipsa nullo addito est quicquid perfectionis est in quocumque genere, per ipsam enim Deus est scis, iustus, uolens, & omnia alia quae simpliciter important perfectionem, quare &c. 8. Secunda ratio talis est, & sumitur ex modo agendi sic, potentia tanto maior est in uigore quanto minus supponit: sed Deus in infinito minus supponit qd in quacumque uirtute creata, quia quaelibet uirtus creata supponit aliquid, Deus autem nihil aliquid autem & nihil distans in infinito, ergo uirtus Dei est in infinito maior in uigore quam quacumque alia uirtus. 9. Tertia ratio talis est, sicut se habet particulare agens aequiuocum ad finitatem sui particularis effectus, sic se habet uniuersale agens aequiuocum ad omnem limitationem, & finitatem existentem uel possibilem in quocumque effectu, sed agens particulare aequiuocum excedit finitatem sui effectus, & quantum ad hoc potest dici infinitum secundum quid, quia non clauditur intra limites speciei sui effectus sicut agens uniuocum, ergo similiter agens uniuersale aequiuocum quod est Deus, excedit sic omnem finitatem existentem & possibilem in quacumque re, quod potest uere dici simpliciter infinitum, quia non clauditur intra quodcumque genus aut speciem cuiuscumque generis. 10. Quicquid sit de conclusione, rationes tamen istae licet habeant probabilitatem, nullam tamen habent necessitatem, prima non, quia maior posset rationabiliter negari, non enim uidetur necessarium qd illud quod non est limitatum ad genus & ad speciem, sed continet omnium generum atq; etiam specierum perfectiones, sit infinitum simpliciter, quia qd excedit aliquid finitum non oportet qd sit infinitum, sed sufficit quod sit finitum maius, nunc est ita quod non solum illud quod continetur in uno genere finitum est, sed quicquid continetur in omnibus generibus, plura enim quae sunt finita in numero, & quorum quodlibet est finitum in se non possunt constituere aliquid infinitum, talia autem sunt praedicamenta, quia quodlibet includit perfectionem finitam, sunt etiam finita numero, quia decem tantum, ergo quod includit omnium generum perfectiones non est infinitum sed potius finitum, & si eas contineret eminentius non concluditur nisi quod sit finitum maius. 11. Secunda etiam ratio non uidetur necessitatem habere, quia illud quod potest conuenire Deo, & creaturae non arguit infinitatem potentiae (alioquin creatura posset esse infinitae potentiae) agere autem nullo supposito potest competere creaturae ut patet in secundo libro, ergo &c. Esto etiam quod non posset communicari creaturae quod ageret nullo supposito ex parte subiecti, adhuc argumentum non ualeat, quia nihil non est in infinito minus aliquo, quia ei quod nihil est, non potest competere quod sit minus quo cumque alio, nec ens & nihil distans in infinito ut plenius deducetur in secundo libro. 12. Tertia ratio deficit in illo in quo & prima, quia sicut illud quod

d. 1. q. 4.

quod excedit perfectionem huius speciei nō est infinitum simpliciter, sic q̄ excedit omnē perfectionem entem, & possibilē in omnibus generibus & speciebus, nō oportet q̄ sit infinitum simpliciter, sed sufficit q̄ sit infinitū maius. Dicam enim quod omne ens est finitum tam creatum quam increatum, sed increatum tanquā principii & causa æquiuoca excedit in perfectione quolibet effectum per se sumptū, & omnes simul sumptos.

13 Aliter ergo probanda est supradicta cōclusio sic, de^o potest producere infinitum actu & simul, vel successiue & in potentia, ergo potentia dei est infinita, probatio antecedētis & consequētis. Antecedens patet, quia deus potest facere quicquid nō implicat contradictionem, vt patet ex supradictis, sed infinitum esse actu & simul, vel saltē successiue & in potentia vel in speciebus rerum, vel indiuiduis specierū nō implicat cōtradictionem, ergo &c. Minor patet de se quāntū ad vltimum membrū, scilicet q̄ processus rerum in infinitum successiue & in potentia in indiuiduis specierum sit possibilis, hoc enim ponunt omnes, & necesse est ponere cū concedatur ab omnibus, q̄ deus possit consecrare mūdum in infinitum sicut est, & in hoc probata est tota minor cū sit distinctua, & nihilominus ostēdatur in sequentibus quid veritatis habeant reliqua duo mēbra.

Cōsequētia patet, si enim deus potest producere aliquid quod sit infinitū actu & simul, patet quod potentia eius est infinita, quia illa potentia est maior in vigore quā potest simul plura producere quā illa quæ solum potest pauciora; ergo illa quæ potest infinita actu producere est in infinitum maior quācūq; virtute creata, quæ nō potest actu & simul nisi finita, si igitur potentia diuina se extendat ad hoc q̄ possit producere infinita actu, & simul, patet quod ipsa est simpliciter infinita.

14 Patet ergo cōsequētia quāntū ad primum articulum antecedentis, patet etiā quāntū ad secundum, scilicet q̄ si deus potest facere infinita successiue & in potentia, q̄ virtus eius est infinita, quia si processus rerū in infinitū est possibilis, vel erit secundum gradus specie differētes, vel saltē secundū numerū, sed vtroq; modo oportet q̄ potentia dei sit infinita, ergo &c. Probatio minoris quāntū ad duas eius partes, & primō quāntū ad primam: si enim processus creaturū est possibilis in infinitum secundum diuersos gradus specificos, clarum est q̄ potentia dei est infinita in vigore, quia quāto potētia potest in plura secundum speciem, tāto oportet q̄ sit maior & virtuosior, sicut est ascensus in perfectione specierū: si ergo processus rerum secundū speciem est possibilis in infinitū, sequitur q̄ potentia diuina sit infinita, alioquin haberet statū in producendo species, nec posset vltra perfectiorē plucere: si verō ille processus non sit possibilis, sed tantū ille qui est secundum numerum quē omnes cōcedunt, adhuc videtur idem sequi, quia aliqd esse causam infinitorū numero successiue potest esse dupliciter. Vno modo q̄ aduenientibus posteriorib^{us} priora recedant à sua causalitate. Et ad hoc sufficit potētia infinita duratione, dato q̄ non sit infinita vigore. Pluralitas enim est etiam talis non arguit maiorē vigorem, sed eundē permanentem hoc enim modo sōl esset causa infinitorū successiue si motus semper duraret. Alio modo potest aliquid esse causa infinitorū successiue sic q̄ aduenientibus posterioribus priora maneat sub sua causalitate, & sic posse in plura arguitur, illa virtus quæ potest in plura quocūq; dātis, sic q̄ aduenientibus posterioribus priora nō recedat, est infinita in vigore. Hac patet, quia sicut posse sic in plura arguit maiorē vigorem sic posse in plura quocūq; dātis arguit maiorē virtutē quācūq; finita data, & hęc necessārio est infinita, sed virt^{us} vel potētia dei est huiusmodi, ergo &c.

15 Contra autē rationē istā instatur dupliciter. Primō quia ista ratio vt videtur quibusdam non probat q̄ potentia diuina secundum rationem potētiae sit infinita simpliciter, sed solum secundum speciem saltē in potentia & successiue, quod probat sic, sicut essentia non est infinita simpliciter secundum rationem essentiae, si esset determinata ad aliquā speciem dato q̄ esset infinite intensa in illa specie, vt si poneremus calorem infinite intensum, sic nulla potētia esset infinita simpliciter secundum rationem potētiae, nisi possit in infinita obiecta non solum secundum numerum, quia talia limitata sunt ad speciem, sed oportet q̄ sint infinita secundum rationes specificas.

16 Sed istud non valet, quod patet accipiendo contrariū medium eius quod adiuuit sic, sicut se habet infinitas essentiae diuine ad perfectiones absolutas sic se habet infinitas potētiae ad infinitatem possibilitum vt ipsimet accipiunt, sed infinitas essentiae diuine nō requirit quod includat infinitas perfectiones absolutas secundum rationem specificam differētes, imo perfectiones quæ sunt in Deo illa, scilicet quas simpliciter melius est habere quā eis carere) sunt finita multitudine, sed ex hoc solo essentia diuina dicitur infinita, quia cōtinet infinite, vt sic

9. 1. 4. 1.

loquimur omnes perfectiones absolutas possibiles, quamuis illa sint finita secundum multitudinem, ergo similitur infinitas potētiae diuina non requirit quod possit in infinita possibilia specie differētia, sed sufficit quod possit in omnia possibilia dato quod sint finita multitudine formali & specificā, dum tamen possit in ea infinito modo, quod est tamen * sub singulis * aliis cū speciebus multiplicabilibus, & non tantum sub vna vt arguebatur, potest infinita producere successiue, sic quod aduenientibus posterioribus priora non recedant à sua causalitate.

17 Ex quo patet responsio ad rationem eorum, quia quia ratione deus potest producere infinita actu in aliqua specie, eadem ratione & in quolibet multiplicabili: propter quod sicut continet infinite perfectionem vnius speciei, ita & cuiuslibet, non sic autem esset de calore si esset infinite intensus, vel de essentia diuina si esset limitata & finita ad speciem, quia solum contineret perfectionem vnius speciei tantum: & iterum cū deus vna simplici essentia contineret omnem perfectionem, & non secundum aliud si probatur infinitus in vna perfectione, probatur simpliciter infinitus in omni possibili. Ex hoc patet quod prædicta instantia non valet.

18 Secundō potest sic instari, in infinitas effectus arguit infinitatem causæ solum proportionabiliter, sed ponendo processum rerum possibilem in infinitum successiue & in potentia, non ponitur in effectibus aliquid infinitum actu, sed solum in potentia hoc modo (scilicet quod dātis quocūque possibile est dare plura) ergo vt videtur talis infinitas non arguit aliquam causam esse actu infinitam, sed solum quod data quacūque causa finita possibile est dare perfectiores, nunquam tamen deueniunt ad aliquam infinitam.

19 Et dicendum quod infinitas talis est ponēda in causa qualis potest concludi ex effectu, & non solum qualis est in effectu. In illo enim attenditur proportio inter causam & effectum, in hoc autem magis attenditur similitudo quā proportio, ex infinitate autem successiua in effectibus qualem ponimus deo possibilem, sequitur deum esse actu & simpliciter infinitum, quare &c. Aliū primum declaratur, quia licet in accipendis quocūque dātis possibile sit dare plura, quæ tamē si denatur non erunt infinita, nihilominus si in causis acceptis est dare aliquid cui nihil possit æquari in virtute quantumcūque procedatur in accipendo sub ipsa, vna post aliam, necessārio ipsa est actu infinita natura. Et idem est in effectibus, si enim esset dare aliquam multitudinem actu ad quam non posset deueniri accipiendo numerum post numerum, necessārio ipsa esset infinita, omne enim finitū transitur accepto aliquotiens aliquo finito. Causalitas autem virtutis diuina nō potest attingere quantumcūq; ponatur causalitas creata excedere in producendo multa. Propter quod necessārio sequitur quod ipsi sit infinita.

20 AD PRIMVM argumentum dicendum quod duplex est infinitum scilicet priuatiue quod natū est finiri, & nondum habet finē, sicut motus cœli potest dici infinitus, & omnis motus circa terminum, & tale infinitum est possibile & imperfectum, nec potest deo attribui, & de hoc procedit argumentum. Alio modo dicitur infinitum negatiue, quia caret omni limitatione quæ competit rebus creatis, & hoc modo perfectius est esse infinitum quā finitum, perfectior enim est negatio imperfectionis saltē ratione naturæ subtractæ quā sit affirmatio: Et hoc modo infinitum competit deo.

21 Ad secundum dicendum est quod potētia non exceditur à scientia, nec e conuerso cū sit idē, licet obiectum excedatur ab obiecto, vtriusq; tamen obiectū est infinitum in potētia respectu actus successiui, & in talibus vnum potest excedere alteri.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum deus possit facere aliquid infinitum actu.

Thom. 1. q. 7. art. 3. & 4.



CAESIOE eius quod dictū est, Queritur, q̄ patet, vtrum deus possit facere aliquid infinitū actu. Et videtur quod non, quia de ratione infiniti est quod non possit pertransiri neque à finito, neq; ab infinito, vt probatur 6. Phys. sed si infinitum esset productum quodammodo esset pertransitum, ergo &c.

1 Item impossibile est effectum æquari suæ causæ æquiuocæ, sed si deus produceret effectum infinitum ille ad quæretur suæ causæ æquiuocæ (scilicet deo) quia infinito nihil est maius, nō solum secundum quantitatem molis, sed etiam secundum, quātitatē virtutis, quia in magnitudine infinita nō potest esse virtutis finita, vt probatur 8. Physic. sic ergo &c.

2 Item infinitum est cuius quantitatem accipiētib^{us} semper est aliquid sumere extra, vt dicitur 3. Phys. sed si infinitū esset actu, nihil eius esset sumere extra, ergo contra rationem infiniti est esse actu, & sic idem quod prius.

IN

4 IN CONTRARIVM arguitur, quia deus potest sub qualibet specie producere aliquid indiuiduum, sed si sub qualibet specie figuræ esset producta aliqua figura, illa figuræ essent actu infinita, ergo &c.

5 Itē deus potest facere quicquid nō repugnat rationi rei, sed rationi quantitatis non repugnat infinitū, imō finitū & infinitū quantitatis conueniunt, vt dicitur 1. Physic. ergo &c.

6 RESPONSI O. Quæstio ista nō intelligitur de infinito secundū essentia (vtrum deus possit aliquid tale infinitū producere) cūm consistet omnem creaturam necessārio limitari ad certum genus & ad certam speciem, intelligitur ergo de infinito secundum quātitatē quod est duplex, scilicet secundum magnitudinem, & secundū multitudine, sicut est duplex quātitas, cōtinua videlicet & discreta. Primō ergo videamus, vtrū repugnet naturæ rei create infinitas secundum multitudinē: & secundū an repugnet ei infinitas secundū magnitudinē. Adhuc circa primum primo ponitur illud, quod est clarū, & ab omnibus concessum: & secundū inquiratur de eo quod est dubium.

7 Quāntum ad primum sciendum est, q̄ conceditur ab omnibus, q̄ in ordinatis p se & essentialiter impossibile est dare multitudinē infinita actū, cuius ratio est, quia si in ordinatis p se & essentialiter esset multitudo actu infinita in illa multitudine esset aliqua species virtutis vel perfectionis infinitæ, consequēs est falsitas, ergo & antecedens: falsitas consequētis patet, quia infinita perfectio nō potest cōprehendi nisi deo, cōsequētia probatur, quia in ordinatis essentialiter semper vnu est perfectius altero, nec est dare duo in æquali gradu perfectionis, necesse est ergo i tota multitudine ordinatorū essentialiter q̄ vnu sit perfectius ceteris omnibus. cūm igitur in multitudine infinita sit perfectio infinita, oportet q̄ similitur sit in aliquo vno illius multitudinis. Alia autē sunt quæ ordinatur accidentaliter sicut indiuidua sub vna specie, & talia possunt pducī dupliciter, successiue, vel simul, si successiue, impossibile est q̄ inchoādo ab vno, vel à quocūq; (dum tamē finitis) deueniatur aliquādo ad multitudinē actu infinita: cuius ratio est, quia de ratione infiniti est q̄ quāta cūq; eius pars accipiatur, & quocūq; fuerit, q̄ semper restet aliquid accipiendū. Propter q̄ cōtra rationē eius est, q̄ in accipiendo partē post partē, ipsum sit vnuū actu acceptū, & quia illud nō potest fieri, quod est contra rationē rei, ideo isto modo nō possunt produci actu infinita, nec solum est hoc verū in rerū productione, sed etiā in earū cognitione, si enim deus cognosceret vnum post aliud, non cognosceret actu infinita.

8 Si verō indiuidua sub specie simul producatur sit dubium est, an deus possit infinita actu producere, puta infinitas animas, & est hic duplex modus dicendi, vnus est q̄ de^o potest in finita producere actu. Quod pbat dupliciter. Primō sic, de^o potest simul & actu tot pducere quot potest producere in potentia successiue, nisi natura rei requirat successiōnē, & hoc patet factum, quia vbi nō est repugnātia ex parte rei non est defectus ex parte dei, ergo natura rei nō requirit successiōnē, sed patitur simultatem, deus potest in talibus tot producere simul quot successiue, sed natura animarum quæ possunt à deo produci, non requirit successiōnē, ergo deus potest tot animas simul producere quot potest producere successiue, si autem essent tot productæ necessārio essent infinitæ, ergo &c. Quod essent infinitæ patet, quia si essent finitæ tunc per productionē successiuam animarum transiret illud quod esset actu productum (omne enim finitum transitur per continuam accessionem alicuius finiti) & sic deus non potuisset producere tot simul quot successiue, cuius oppositum probatum est.

9 Secūda ratio talis est, deus potest simul tot animas producere quot possunt participare naturā animæ, hoc patet, quia nō habent inter se oppositionem, nec successiōnis necessārium ordinē, sed si tot essent productæ necessārio essent infinitæ, ergo deus potest animas infinitas actu pducere. Minor probatur, si enim animæ sic productæ essent in numero finito vltra illum numerū deus nō posset aliqua animam producere cūm ponatur q̄ tot sunt productæ quot possunt naturam animæ participare. Hoc tamen est absurdum, (scilicet q̄ deus sit limitatus ad producendum certum numerū animarū vltra quem nullam possit pducere) ergo oportet dicere q̄ illæ essent infinitæ. Sic igitur dicunt isti q̄ deus potest hoc modo producere infinita. Huius opinionis quæ est satis probabilis fuerunt Auicenna, Agazēl, & quidam alij: Et mihi ipsi visum est aliquando.

10 Alius modus est qui videtur probabilior, videlicet q̄ deus non potest facere infinita actu, non propter impotentia sui, sed propter repugnātiā rei: & ad probandum istam conclusiōnem primo ponuntur rationes per quas alij eam probant, & videntur quantum concludant, & deinde adducuntur quædam alie rationes quæ videntur efficaciares.

11 Rationes per quas alij probant prædictā cōclusiōnē sunt duæ. Prima talis est, quia oportet omnē multitudinem esse in

aliqua specie multitudinis, species autē multitudinis sunt secundum species numerorū, nulla autem species numeri potest esse infinita, cūm numerus sit multitudo mensurata per vnum, ergo impossibile est aliqua multitudinē esse actu infinitam. Secūdo, quia omne creatum cōprehenditur sub aliqua certa intentione creantis, sed infinita multitudo si esset nō posset comprehendi sub certa intentione, sicut nec sub certo numero, quare &c.

12 Sed istæ rationes parū cōcludunt, cūm enim primō dicitur q̄ omnem multitudinē oportet esse in aliqua specie multitudinis, potest dici q̄ multitudo, vel totum discretū non est aliquid vnum secundum rem, sed multa quorum quolibet est aliquid indiuiduū alicuius speciei sub aliquo genere, & sic esset de infinitis hominibus si essent, nam quilibet eorū esset in specie humana, sed nūquid oportet ipsam multitudinē qua numeramus esse i aliqua specie sicut res numeratas? forte diceret aliquis & probabiliter q̄ non: quia licet vnitās generis, & speciei sit vnitās rationis, tamen vnitās suppositi vel indiuidui sub specie est vnitās rei, intellectus enim nō facit singularitatē in rebus sicut vniuersalitatē, & ideo cūm nulla multitudo sit vnum secundum rem, ipsa non est indiuiduū alicuius speciei, nec debet querere ipse ipsa aliqua speciem. Adhuc multitudo nihil reale addit super res quæ multæ dicuntur, sicut nec vnitās, vt prius dictū fuit, ad quid ergo ipsius multitudinis secundū se oportet querere aliquam speciem præter speciem rerū quæ multæ dicuntur, cūm ipsa multitudo nihil reale addit super ipsas? sed esto q̄ oporteat, nā & numerorum dicimus esse diuersas species. Et ad id q̄ postea addis, q̄ species multitudinis sunt secundum species numerorū. Potest dici quod cūm multitudo sit in plus quā numero (est enim de transuentibus) nō quicquid est de ratione numeri est de ratione multitudinis. Propter quod cūm de ratione numeri sit esse mēsurabile, vel numerabile, & ideo nulla species numeri posset esse infinita, tamen non oportet q̄ hoc sit de ratione multitudinis quia possit aliqua species eius esse infinita.

13 Ad secundum dicendum q̄ multitudo quāntum ad illud quod importatur formaliter per ipsam non est aliquid creatū, præter res ipsas quæ multæ dicuntur, quarum quilibet est aliquid creatum, & cadit sub certa intentione creantis, & non solum quilibet secundum se, sed omnes simul, nec propter hoc oportet eas esse in certo numero, cūm illa quorum non est numerus certitudinaliter sciatur ab illo, cuius scientiæ non est numerus, & ideo certitudinaliter intēdi possunt.

14 Aliter potest ergo prædicta conclusio efficacia probari dupliciter. Primō sic, sicut infinito secundum magnitudinem non potest aliquid esse maius, sic infinito secundum multitudinē non potest esse plus, sed quocūq; productū à deo potest aliquid esse plus, ergo infinitum actu non potest esse secundum multitudinē à deo actu productum. Maior patet, quia sicut se habet maius & minus ad magnitudinem, sic plus & minus ad multitudinē. Minor patet, productis enim quocūq; sub vna specie deus potest alia producere. Alioquin potentia esset exhausta, quod est inconueniens.

15 Ad hanc rationē respondetur q̄ deus potest productū infinito secundum multitudinē adhuc plura producere, ita vt fiat additio illius quod de nouo producit ad infinitū prius productum, nec tamen propter hoc erit aliquid plus infinito.

16 Quod declaratur sic, quāuis infinito secundum q̄ infinitum est, nō possit fieri additio, nihil tamē prohibet quin infinito ex ea parte qua nō est infinitū fiat additio. Verbi gratia, si poneremus columnā infinitā secundum longitudinē, & nō secundum latitudinē, secundum longitudinē nihil posset ei addi, sed secundum latitudinē posset similitur. Si poneremus eā infinitam ex vno latere, (puta versus orientē) finitā verō ex alio latere, scilicet versus occidentē, ex parte occidentis posset ei fieri additio, quamuis non ex parte orientis, iuxta quē modum dicunt illi qui ponunt q̄ motus potest esse ab æterno, q̄ à parte antē nulla potuisset fieri additio, neq; secundum extensionem, neq; secundum multitudinē reuolutionum, cūm in illa parte motus fuisset infinitus, sed ex altera parte quæ nūc est, posset fieri additio, & secundum extensionem motus, & secundum multitudinē reuolutionū, quia ex hac parte finitus esset, si autem poneremus corpus omniūq; infinitum, nihil omnino posset ei addi, modo vt dicit aliquid est indiuiduū de toto continuo, & de toto discreto. Totum enim cōtinuum vnum est simpliciter. Totum autē discretum non est vnum, sed plura (vt iam dictum fuit) cōtinet enim plures partes, quarum quilibet habet propriam actualitatem discretam ab actualitate alterius. Ob hoc igitur nō potest fieri additio toti cōtinuo, quin fiat toti per se & primō partibus autē per accidens & ex cōsequētis: sed toti discreto possibile est fieri additioem cūm secundum se nullam habet vnitatē, sed sit primō & per se additio parti, & per consēquens toti, cūm igitur infinito secundum q̄ infinitū non possit fieri additio, ideo corpori omniūq; infinito nullo modo po-

rest fieri additio, nec ratione totius, quia infinitum, nec ratione partium, quia partibus non fit additio nisi per additionem factam primo & per se ad totum. Infinito autem secundum multitudinem semper potest fieri additio, quia vel non est infinitum omnino, sed ex una parte tantum sicut esset de multitudine revolutionum celi si motus fuisset ab eterno: vel dato quod esset infinitum omnino, quia non esset ens nec unum simpliciter, ei non fieret per se additio, sed partibus eius quarum quilibet secundum se est finita: & potest recipere additionem quae redidat in totum (sicut per accidens) sic igitur nihil prohibet infinitum secundum multitudinem recipere additionem. Haec tamen additio (ut dicunt) non facit aliquid plus, quia plus & minus dicitur per comparationem ad commune mensuram quam impossibile est dare infinito. Et ideo per talem additionem infinitum non efficitur maius, nec minus erat minus. Sed istud non est bene dictum, quia omne quod continet aliquid cum alio addito est plus illo, nec oppositum est intelligibile cum implicet contradictionem, si ergo infinito secundum multitudinem potest fieri additio necesse est quod facta additione illud sit plus primo, continet enim ipsum, & aliquid additum & ita aliquid erit plus infinito, & quod dicitur plus & minus dicitur per comparationem ad communem mensuram, concedatur, & ideo impossibile est illud attribui in infinito cui non competat mensura, ad quod ex necessitate sequitur quod unum infinitum sit plus vel minus altero. Hoc autem fit cum dicitur quod infinito potest fieri additio ut demonstratum est, ergo illud est impossibile. Quod etiam patet ex alio, quia sicut infinitum in potentia, quia habet rationem partis semper potest recipere additionem (immo necessario recipit additionem) est enim tale infinitum cuius semper est aliquid sumere extra ut dicitur 3. Physicorum sic infinitum in actu cum habeat rationem totius & accepti nunquam potest recipere additionem, est enim tale infinitum cuius quantitatem accipientibus nihil est sumere extra, sed quicquid ipsius est possibile, totum est acceptum, propter quod tunc in se aliquid infinitum actu nullo modo potest sibi fieri additio, neque secundum se, neque secundum partem, quia & si parti per se sumpta posset aliquid addi (quia praeter ipsam semper est aliquid sumere) tamen parti sumpta in toto infinito actu nihil penitus potest addi, quia praeter ipsam cum aliis sumptis non est possibile aliquid aliud sumi. Secunda ratio talis est, totum aequari parti implicat contradictionem, cum omne totum sit maius sua parte, & hoc fit de primis principijs, sed hoc sequeretur si esset dare multitudinem actu infinitam, ergo &c. Probatio minoris, binarius est pars ternarij, vel quaternarij, sed in multitudine infinita tot essent quaternarij quod binarij, scilicet utrobique infiniti, ergo ibi pars aequaretur toti, & toti parti, quod est impossibile, ut dictum est, quare &c. Ad hoc respondetur per modum qui dictus est prius, scilicet quod in multitudine infinita binarij non aequantur quaternariis, nec tamen sunt plures, vel pauciores hi quam illi, quia in aequalitate plus & minus habent solum locum in illis quibus est communis mensura. Accipiendo ergo de multitudine infinita quemcumque binarium & quaternarium, maior est quaternarius binario sicut totum maius est sua parte, sed accipiendo totam multitudinem non sunt plures binarij quam ternarij, nec pauciores nec aequales, quia non habent communem mensuram. Istud non valet, quia illud quod dicitur de communem mensuram falsum est (ut deducitur) tum quia sicut se habet pars ad partem, sic totum ad totum, si ergo infinita multitudine quaternarius aliquis, maior est binario, & plures sunt binarij in quaternario, necesse est quod in infinitum constant ex quaternariis sit plus infinito constante ex binariis, & quod in eodem infinito sint plures binarij quaternariis, sic igitur patet primum scilicet quod non est possibile aliquid esse actu infinitum secundum multitudinem. QUA NTUM ad secundum scilicet utrum deus posset facere aliquid actu infinitum secundum magnitudinem, tenetur communiter quod non. Hoc autem probatur aliquo sic corpus sumitur dupliciter, naturaliter & mathematico. Naturaliter prout dicitur compositum ex materia & forma naturali cum accidentibus concomitantibus, mathematico prout dicitur solam quantitatem tripliciter dimensionata, quod autem corpus sumptum naturaliter non potest esse actu infinitum probatur sic, omnis determinata forma necessario requirit determinatam accidentia, sed omne corpus naturale habet necessario determinatam formam, ergo omne corpus naturale requirit necessario determinatam accidentia, sed inter accidentia numeratur quantitas, ergo omne corpus naturale necessario habet determinatam quantitatem, impossibile est ergo quod habeat infinitam. Idem probatur secundum de corpore mathe. quia in corpore mathematico sunt idem penitus quantitas, & essentia, si ergo corpus mathematicum esset infinitum secundum quantitatem, sequeretur quod esset infinitum secundum essentiam. Hoc autem est impossibile, quia nihil potest esse tale praeter deum, quare &c. Item impossibile est esse corpus mathematicum ab ipse figura, quia figura forma est quantitatis, sed omne figuratum ne-

cessario est finitum, quia figura est quae termino, vel terminis clauditur ergo omne quantum necessario est finitum. Quicquid sit de conclusione, rationes tamen istae non valent, quod enim primum dicitur, quod determinata forma necessario requirit determinatam accidentia, distinguendum est de determinatione, est enim quaedam determinatio ad certum genus & ad speciem, & hanc determinationem in accidentibus requirit omnis forma naturalis, forma enim coram requirit nigredinem, & forma cygni albedinem, & hoc modo quantitas etiam infinita est accidentis determinatum ad certum genus, & ad certam speciem. Alia est determinatio intra genus & speciem quae attenditur secundum intensionem, & remissum in qualitatibus, vel secundum extensionem in quantitatibus, & hoc modo calor si esset infinite intensus non esset determinatus, & quantitas si esset infinite extensa non esset determinata, & talis indeterminatio forte non est possibilis in qualitatibus propter rationem quae tacta fuit supra, dist. 17. in illa questione, ut si charitas possit augeri in infinito, imo quilibet qualitas determinata est ad supremum & infimum gradum intentionis & remissionis sibi possibilem, propter quod omnis qualitas in quacumque re sit, habet hanc determinationem, sed quantitas non habet talem determinationem, neque in maius, neque in minus, ut ibidem dictum fuit, nec eam requirit omnis forma naturalis (maxime forma corporis simplicis & homogenei, ut forma aeris) non enim videtur requirere tantam quantitatem determinatam quin possit indifferenter esse sub quantacumque, etiam si esset infinita, nec video repugnantiam aliquam ex parte talis formae. Secunda etiam ratio non valet, quia infinitas essentiae quae includit perfectiones omnium generum repugnat creaturae, & convenit soli deo, & hanc infinitam essentiam non habere quantitatem infinitam, sed solum habere infinitatem extensionis intra genus suum, quae non est infinitas essentiae quae soli deo attribuitur, & ab omni creatura negatur, propter quod tunc in se equi uoco de infinitate essentiae intra genus & extra. Tertia ratio minus valet, quia figura non est forma essentialis & intrinseca quantitas. Alioquin quantitas esset composita ex aliquo tanquam materia, & ex figura tanquam forma, sed est forma accidentaliter & extrinseca, pertinet enim ad aliud genus, scilicet ad genus qualitatis, quae libet autem res potest privari omni tali forma saltem virtute divina. Aliter potest probari eadem conclusio sic, in omni natura habere gradus, supremum & infimum sibi inveniunt correspondens, ita quod si esset possibile dare unum & reliquum, si non, non, sed in quantitate non est possibile dare infimum vel minimum quo non possit minus dari, ergo in ea non est possibile dare supremum vel maximum, quo non possit maius dari, sed si esset possibile quod quantum esset actu infinitum non possit dari maius in illo: ergo &c. Et si dicitur quod in numeris est dare infinitum, scilicet dualitatem, & non supremum, & ita non videtur quod haec adinvenit sibi respondeant. Dicendum quod non valet, primum, quia numerus secundum se non est aliqua natura, ut dictum fuit prius, dist. 27. Nos autem agimus de natura rei in se habente gradus. Secundo quia dato quod numerus esset secundum se aliqua natura, tamen gradus in numeris non attenduntur secundum eandem naturam specificam, sed secundum diversas. Nos autem loquimur de gradibus in eadem natura specifica: propter quod instantia non est ad propositum. Prima tamen responsio melior est. AD PRIMVM rationem in oppositum dicendum, quod sub qualibet specie figurarum diuisum accepta potest deus producere aliquid indiuisum, sed sub omnibus speciebus compositum acceptis non, quia species figurarum procedunt sicut species numerorum, ut trigonum, tetragonum, & sic de aliis: species autem numerorum non possunt simul omnes accipi, cum causentur ex diuisione continui quae procedit in infinitum successiuè & in potentia tantum. Ad aliud dicendum, quod rationi quantitatibus non repugnat finitum, & infinitum appositione, & diuisione successiuè, & in potentia modo quo determinat philosophus 3. physicorum, sed infinitum actu repugnat, non quantitatis, sed cuiuslibet entitati creatae, propter quod nullo modo est producibile. RATIONES ante oppositum concedantur ratione conclusionis. Secunda tamen ratio quae videtur probare quod non possit esse aliquid corpus infinitum secundum magnitudinem non concludit. Minor enim est falsa, infinitum enim secundum magnitudinem non aequaretur deo secundum virtutem, tum quia in magnitudine infinita non oportet esse virtutem infinitam intensione, sed solum extensione, & hoc solum quantum ad illas formas quae extenduntur extensione subiecti, quibus Aristoteles insufficienter fecerat contrarium 8. physicorum etiam quia si esset infinita intensio hoc esset intra certum genus & non secundum perfectionem omnium generis, propter quod non equaretur perfectioni diuinae.

quasi 9.

Ceterum cum quod quae de dicitur est 3. dist. 2. q. 3. 4. 5. 6. dist. 47.

QVAESTIO TERTIA.

Utrum omnipotentia possit communicari creaturae.

DE INDE QUERITUR, UTRUM OMNIPOTENTIA POSSIT COMMUNICARI CREATURAE. Et videtur quod sic, quia ad plura se extendit scientia quam potentia (deus enim aliqua scit quae non potest, puta mala) sed omnis scientia potest communicari creaturae. Et videtur fuisse communicata animae Christi: ergo & omnipotentia potest communicari.

IN CONTRARIUM arguitur quasi ex simili, quia anima Christi communicatum fuit quicquid ei potuit communicari, sed omnipotentia non fuit ei communicata, ut dicitur 3. lib. ergo omnipotentia non est communicabilis creaturae.

RESPONSIO. Absolutè dicendum est quod omnipotentia non potest creaturae communicari, quod patet primo, quia virtus quae inicitur alteri, & ab ea dependet non potest habere rationem omnipotentiae, in hoc enim quod inicitur alteri potentiae, & ab ea dependet deficit ab omnipotentia: omnipotentia enim non est quae deficere potest, quod autem alteri inicitur, & ab eo dependet, deficere potest per subtractionem influentiae eius. Omnis autem virtus comunicabilis creaturae inicitur alteri virtuti saltem diuinae, & ab ea dependet: ergo non potest habere rationem omnipotentiae. Secundo patet idem sic, omnipotentia se extendit ad producendum omne possibile, sed nulla virtus creaturae potest se extendere ad producendum omne possibile. Alioquin cum omnis creatura sit de numero possibilium (solum enim deus est necesse esse) sequeretur quod creatura posset super se ipsam in producendo se, quod est impossibile, ut dicitur 1. de Trinitate quare &c.

Ad argumentum in oppositum dicendum quod minor est falsa: scientia enim animae Christi non aequiparatur scientiae dei, nec quo ad limpitudinem sciendi, nec quo ad multitudinem scitorum (saltem illorum quae pertinent ad scientiam simplicis intelligentiae) dato etiam quod omnis scientia quo ad numerum scitorum esset comunicabilis, non tamen omnipotentia, quia scientia habetur per solam praesentiam scibilis ad scientem (sive secundum se, sive secundum aliquid ipsum representans) nullum autem inconueniens est, si intellectui beato videnti diuinam essentiam represententur in ea omnia creata, & creabilia, & ideo non omnino videtur impossibile quod intellectus creaturae habeat scientiam omnium, sed potentia dicitur excessum super possibile, & omnipotentia super omne possibile, & ideo nihil possibile (qualis est omnis creatura) potest habere omnipotentiam: Alioquin excederet seipsam.

QVAESTIO QUARTA.

Utrum deus agat ex necessitate naturae.

Thom. 1. q. 19. artic. 3.

CONSEQUENTER queritur de modo actionis diuinae. Et primo, utrum deus agat ex necessitate naturae. Et videtur quod sic, quia illud quod in agendo sic est determinatum quod non potest non agere, videtur agere ex necessitate naturae, quia potestates rationales sunt ad opposita, naturales vero non, sed deus est sic determinatus ad agendum quod agit, quod non potest illud non agere, ergo &c. Maior patet, sed minor probatur, quia deus producit res per voluntatem, sed deus de necessitate vult quicquid vult, nec potest non velle, quare &c. Minor huius syllogismi adhuc probatur, quia si illa quae deus vult non vellet de necessitate, sed posset ea non velle, sequeretur quod voluntas eius posset esse indifferens ad velle & nolle. Hoc autem est inconueniens, quia tunc oporteret quod determinaretur ab alio, & etiam quod actus eius differret realiter ab ipsa, quare &c.

Item Dionysius 2. cap. de diuini nomi. assimilat diuinam actionem illuminationi dicens, quod sicut sol non ratiocinans neque eligens radios suos diffundit, sic diuina voluntas se diffundit in omnia entia, sed agere sine ratiocinatione & electione est agere ex necessitate naturae, ergo &c.

SED CONTRA. Illud quod agit ex necessitate naturae statim cum est productum effectum suum, nisi sua virtus sit imperfecta, vel sua actio successiuè, sed virtus diuina est ab aeterno perfecta. Actio autem quae producit res est subita, & non successiuè, ergo si deus ageret ex necessitate naturae, ab aeterno produxisset res, quod falsum est.

RESPONSIO. Deum agere ex necessitate naturae potest dupliciter intelligi secundum duo in quibus differt agens naturale ab agente per artem seu a proposito, vni est quod agens per artem praecognoscit quod agit, naturalem vero non. Aliud

est quod agens per naturam quantum est de se non potest non agere, agens vero per artem, siue a proposito agit liberè, & potest non agere. Si ergo intelligatur quaestio quo ad primum modum, scilicet an deus producat res ex necessitate naturae, sic quod natura eius sit principium producendi res secundum se non ut praecognoscens eas, sic dicendum est quod non, imò quicquid producit praecognoscit, & eius praecognitio per se praexigitur productionem creaturarum. Et quia illud fuit sufficienter probatum prius dist. 35. Ideo ad praesens nihil plus dicitur de hoc.

Si autem quaestio intelligatur quo ad secundum modum, scilicet, utrum deus producat res ex necessitate naturae non quidem absque praecognitione & volitione, sed quia vult ex necessitate eas producere, nec potest non velle producere. Hoc modo posuerunt aliqui philosophi deum producere res ex necessitate naturae, quia quicquid vult, vult de necessitate absoluta, non solum bonitatem suam, sed alia propter ipsam.

Istud autem non videtur verum, nec est fidei consonum, quia si deus vult de necessitate alia se, aut vult ea tanquam finem, aut propter alium finem, non potest dici quod velit ea tanquam finem, quia sicut dei potentia est primum principium omnium entium, sic diuina bonitas est omnium finis, ut patet lib. 2. Item nec vult ea de necessitate propter bonitatem suam, cuius ratio est, quia volentem aliquem finem non est necesse velle illa sine quibus ille finis potest haberi, & habitus conseruari, sed sine rebus causatis diuina bonitas perfectissima, & plenissima habetur, & habita conseruatur, creaturae enim solum sunt manifestatiuae condecetiae bonitatis diuinae: ergo deum volentem bonitatem suam non est necesse velle alia propter ipsam, sed liberè vult, & potest ea non velle.

Ad primum argumentum dicendum per interemptionem minoris, tam syllogismi principalis, quam syllogismi, quia deus potest non facere & non velle quod vult, ita quod voluntas sua est indifferens ad velle & nolle quodcumque aliud a se, nisi quod distinguendum est de indifferentia, quia aliquid potest esse indifferens ad aliqua dupliciter. Vno modo sic, quod non est in actu alicuius eorum, sed est merè in potentia ad sedendum vel currendum. Alio modo aliquid est indifferens ad plura sic, quod est sub vno eorum, sed quia sibi secundum se & absolute considerato non repugnat oppositum, ideo dicitur secundum se indifferens ad vtrumque, & istud potest esse dupliciter. Vno modo sicut subiectum ad actus oppositos realiter ab ipso differentes, sicut fortes est indifferens de se ad sedere vel currere, dato quod actu sit sub altero eorum, & hoc modo voluntas diuina non est indifferens ad velle & nolle cum ipsa sit realiter finis & actus.

Alio modo est aliquid indifferens ad plura non per modum subiecti ad actus sibi inherentes, sed per modum potentiae respectu obiectorum in quae potest per actum suum tendere vel non tendere quantum est de se, licet actu tendat in vnum eorum determinatè, & hoc modo voluntas diuina, & suum velle quod est idem cum ea, est indifferens ad omnia voluta creata. Et quod dicitur contra hoc, quia illud quod est indifferens ad plura, indiget determinari per aliud, & si est indifferens ad plures actus differt realiter ab vtroque. Dicendum quod illud quod est indifferens ad plura quorum neutrum habet, indiget determinari ad alterum, sed si habeat alterum ipsorum actu si tamen indifferens sit per modum subiecti ad actus differentes a subiecto, licet tale non indigeat determinari, quia iam alteri habet determinatè, tamen tale habet causam inherentiæ illius actus differentis. Si vero indifferens sit ad plura quorum vnum actu habetur, sed non repugnat ei secundum se & absolute oppositum, nec est indifferens per modum subiecti ad actus inherentes, sed per modum potentiae, vel actus ad diuersa obiecta, tale non indiget determinari, quia iam determinatum est, nec habet causam alicuius sibi inherentes, quia nihil sibi inheret, & talis est indifferens voluntatis diuinae ad diuersa voluta, quia ab aeterno vult vnum determinatè, & liberè, propter quod oppositum non repugnat, nec est indifferens voluntatis ad actus differentes sibi inherentes, ut subiecto: sed est indifferens potentiae & actus indifferens ab ea ad diuersa obiecta, & ideo non indiget determinari ab alio, nec habet causam alicuius sibi inherentes.

Ad secundum dicendum, quod non est intentio Dionysij assimilare diuinam actionem illuminationi quantum ad necessitatem, sed quantum ad vniuersalitatè: unde ly sic non reduplicat illud quod dixerat, non ratiocinans, neque eligens, sed assimilat in hoc quod bonitas dei diffundit seipsam, quia ipsa tendit in omnia, sicut lux solis in omnia sensibilia sibi supposita, ideo non valet.

QVAESTIO QUINTA.

Utrum deus agat ex necessitate iustitiae.

Thom. 1. q. 21. artic. 1.

OSTEA queritur, vtrum deus agat ex necessitate iustitie. Et videtur quod sic, quia vt dicitur prima Timothy. 2. deus seipsum negare non potest, sed seipsum negaret si secundum iustitiam non ageret cum ipse sit iustitia, ergo solum potest agere quod iustum est.

2 IN CONTRARIUM est, quia si deus ageret ex necessitate iustitie non posset gratis ex misericordia alicui condonare totam peccatum ei debitam. Hoc autem est inconueniens, ergo &c.

3 RESPONSIO. Deum agere ex necessitate iustitie potest dupliciter intelligi. Vno modo quod nihil possit fieri quin si factum esset, iustum esset, vel potest intelligi quod ex iustitia sua sic determinetur ad aliquid faciendum qd non possit illud omittere, vel facere oppositum. Si primo modo, adhuc distinguendum est de iustitia, quia vel sumitur large pro condecencia, & iustum pro eo qd decet, vel stricte prout respicit debitum obligationis. Si primo modo sic deus operatur ex necessitate iustitie, quia nihil potest facere quin si faceret, esset iustum (hoc est condecens.) Cuius ratio est quia illud quod fit secundum conuenientiam finis ad que est, fit iuste (id est, decenter) sed quicquid deus potest facere si fieret, secundum quod fieret congruit bonitati diuine ad quam ordinaretur vt ad finem, nam bonitas diuina est regula omniu que deus agit sicut in omnibus operabilibus finis est principiu (vt dicitur 2. Phy.) ergo quicquid deus potest facere si fieret iustum esset, hoc est condecens. Si vero iustitia accipitur stricte prout includit debitum obligationis, sic deus nihil agit ex necessitate iustitie, quia in deo nulla est obligatio ad creaturas, neque ad producendum eas (vt essent) neque ad conseruandum eas.

4 Si autem questio intelligatur secundo modo scilicet quod deus ex iustitia sic determinetur ad aliquid faciendum quod non possit illud omittere, vel facere oppositu, sic dicendum est quod deo non operatur ex necessitate iustitie, quia vt prius visum est vel iustitia accipitur stricte prout includit debitum obligationis, & sic constat quod deus non determinatur ex iustitia ad aliquid faciendum, imo nihil facit hoc modo iustum, quia non est obligatus ad aliquid faciendum. Vel accipitur iustitia pro condecencia, & iustu pro eo quod decet, & sic quicquid deus potest facere si fieret esset iustum (hoc est condecens) tam ex iustitia sic accepta non necessitatur ad aliquid faciendum quin possit illud omittere. Cuius ratio est quia ista decencia attenditur ex conuenientia rei ad suum finem vt dictum est, sed deus volendo bonitatem suam non necessario vult alia que ordinatur ad ipsam tanquam ad finem vt probatu fuit supra, ergo decencia rei ad finem non necessitatur deum ad aliquid volendum, vel faciendum, quin possit illud nolle & omittere. Similiter pro parte respondendum est ad illud vtrum deus possit facere que non facit, vel que non vult, quia deus nihil potest facere quin si faceret, esset ab eo factum & volitu, deus tamen potest facere multo plura quam sunt illa que facit aut que vult facere, & intelligo illud de potentia absoluta qua deus potest facere quecumque contradictionem non implicat.

5 AD ARGUMENTVM in oppositu dicendum quod quicquid deus facit totum facit secundum iustitiam, que est quedam condecencia, & hoc modo iustus est, quia non facit nisi quod condecet, & sic seipsum non negat, sed nihil facit secundum iustitiam que importat debitum obligationis, quia vt sic iustus non est, eo quod nulli est obligatus, neutro ergo modo necessitatur ad agendum secundum iustitiam.

DISTINCTIO XLIIII.

Sententia literæ magistri in generali & speciali.

VNC restat. Superius determinauit magister errorem limitantium potentiam diuinam quantum ad faciendū. Hic excludit errorem eorum quantum ad qualitatem faciendorum. Et diuiditur in tres. Primo excludit errorem ponentium quod deus non potest facere meliora quam facit. Secundo determinat vtrum meliori modo possit facere quam facit. Tercio determinat siue remouet quandam alium errorem incidentem. Secunda ibi, post hæc sciendum. Tertia ibi, præterea solet queri. Prima diuiditur in duas. Primo ponit rationem erroris. Secundo obicit in contrariu pro veritate. Secunda ibi, vtrum hoc habemus ab eis. Hæc est diuisio & sententia lectio in generali. 2 In speciali vero sic procedit, & proponit primo quod quibusdam videtur deum non posse facere res meliores quam facit, quia si posset, & non faceret, inuidus esset. Et videtur argumentum sequi, quia supra arguit Aug. de deo patre, quod si potuit generare filium sibi æquale & non genuit, inuidus fuit.

Et magister respondet qd non est similis ratio vel argumetatio, filius enim est de substantia patris, non autem creatura. Postea probat qd deus possit facere res meliores quam sunt, quia si non potest, aut ideo est, qd creatura est summe bona (quod falsum est) quia sic creatura creatori quaretur, aut quia creatura non est capax talis bonitatis, & hoc non obstat, quia potest ei maiorē capacitatem dare, & ita potest meliora facere quam facit. Postea querit, vtrum deus possit meliori modo facere que facit, & dicit qd si modus ad sapientiam referatur, non potest deus meliori modo facere, si vero modus faciendi ad rem ipsam referatur, maiori & æque bono modo & minus bono modo potest deus facere res.

Postea querit, vtrum deus possit quicquid potuit, & ostendit qd non, quia potuit incarnari & nasci, modo autē nō potest. Et respondet qd sicut omnem scientiam quam habuit habet modo, nō ramē eodem modo respectu rerū scitarū, propter earum variationem, ita omnem potentiam quam habuit, habet modo, non tamen possibile eodem modo se habet. Vnde potentia dei semper se extendit ad assumptionem, tamen quod semel assumptum est, non potest iterū de nouo assumere, sed per eandē potentiam per quam potuit incarnari potest modo incarnatus fuisse, & c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum deus poterit facere aliquam vnam & eandem creaturam meliorem quam fecerit.

Thom. 1. q. 25. art. 6.

IRCA distinctionem istam queruntur tria. Primum est, vtrum deus poterit facere aliquam vnā & eandem creaturam meliorem quam fecerit. Secundum est, vtrum data quacunq; creatura deus possit facere aliam perfectiorem secundum speciem (ita vt non sit status in perfectionibus specificis, sed fit processus in infinitum). Tertium est vtrum deus possit facere vniuersum melius quam fecerit. Ad primū sic proceditur. Et arguitur quod deus non poterit facere vnam & eandem creaturam secundum numerum meliorem quam fecerit, quia effectus qui producit ab aliqua causa secundum totā virtutem causę non potest ab ipsa meliorari, sed quilibet creatura producit a deo secundum totam suam virtutem, nam secundum partem produci non potest (cum partem non habeat) ergo &c.

2 Item quod est optimum meliorari non potest, sed que deus facit sunt optima Genes. 1. Vidit deus cuncta que fecerat, & erant valde bona: ergo &c.

3 IN CONTRARIUM est, quia quicquid potest natura, potest & deus, & adhuc amplius, sed opere nature res meliorantur sicut homo de pueritia mutatur in melius, scilicet in iuuentutem: ergo &c.

4 RESPONSIO. Dicendum quod cum sit duplex bonitas rei, sicut est duplex entitas, scilicet essentialis & accidentalis, loquendo de bonitate accidentali deus potest facere multas creaturas meliores quam sunt. Cuius ratio est, quia deus potest facere quodcumque, quod non repugnat nature rei, sed multis rebus nō repugnat habere plures perfectiones accidentales quam habeant, istas etiā quas habent possunt habere intensiori modo: ergo deus potest multas creaturas meliorare accidentaliter.

5 Si autem loquamur de bonitate essentiali, aut loquimur de creatura proprie dicta, que est substantia completa per se sumpta, aut de creatura largē sumpta que includit omnem naturā creatā, siue sit substantia, siue sit accidens. Primo modo accipiendo creaturā, pro substantia cōpleta, & per se subsistere. Dicendum quod talis non potest meliorari quantum ad bonitatem essentialē & intrinsecā, quod patet, quia si deus posset facere aliquam creaturā meliorem quam sit quantum ad bonitatem essentialē, hoc esset vel addendo nouam perfectionē, aut intendendo præexistētem, non addendo nouam perfectionē, quia sicut dicitur 8. meta. species rerum sunt sicut numeri, in quibus addita vel subtracta vnitrate mutatur species, sic addita vel subtracta quacunq; perfectione essentiali a re variatur necessario species rei, nec melioratur res præexistens, sed fit noua res & præexistens corrumpitur. Vnde sicut non potest fieri qd ternarius manens ternarius habeat plures vel pauciores vnitates quā tres, sic non potest fieri qd res aliqua manens eadem habeat successiuē plures vel pauciores perfectiones essentialē, igitur nulla substantia potest meliorari per additionē nouæ formæ, vel perfectionis essentialis. Item nec per intensiōnem perfectionis præexistētis, quia formæ substantiales non possunt intendi, vel remitti, vt dictum fuit supra, distinctione decimaseptima. (Alioquin ad has posset esse motus) quod negat Philof. 5. physif.

6 Si vero accipitur creatura largē pro omni re creata naturaliter tunc aliqua creatura potest meliorari essentialiter, scilicet omnis forma que suscipit magis & minus, quia potest deduci de gradu imperfectiori ad perfectiorem, & hi gradus attenduntur secundum

secundum essentiam ipsius formæ, vt patuit supra, cum ageretur de charitate.

7 AD PRIMVM argumentū dicendum quod effectus qui producit ex aliqua causa secundum eius totam virtutem non potest ab ea meliorari si agat ex necessitate nature, nisi forte melioratio proneniret ex melioratione subiecti, sed si omnino agat liberē & non ex necessitate potest effectum suum meliorare, quia non oportuit qd a principio produceret ipsum secundum summum perfectionis sibi possibilis, talis autem causa est deus, quia non agit ex necessitate, sed liberē.

8 Ad secundum dicendum, quod vnaqueq; res facta à Deo bona est secundum se, non autem optima, imo meliorari potest, sed omnia simul dicuntur optima in comparatione ad vniuersum quod constituunt, talia enim producta sunt, sicut optime congruere vniuerso quod Deus volebat producere: & ex ipsis confluere, sic enim optima est optima producerē secundum Dionysium: & nihilominus deus potuit producere omnia meliora ad constituendum melioris vniuersi si sic ordinasset.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum data quacunq; creatura deus possit facere aliam perfectiorem secundum speciem, ita vt nō sit status imperfectiōnis specificis, sed fit processus in infinitum.

Thom. ibi supra.

AD secundum sic proceditur. Et videtur qd deus possit facere quacunq; specie data perfectiorem, quia res procedunt à Deo sicut numeri ab vnitrate (secundū Dionysium) sed ab vnitrate procedunt numeri in infinitum, ita quod data quacunq; specie numeri adhuc potest maior dari, ergo similiter res procedunt sic à Deo quod nata quacunq; specie, quantumcumque perfecta, adhuc poterit perfectior inueniri, & sic semper: igitur Deus potest facere creaturam meliorem quam fecerit procedendo in infinitum.

2 Item deus potest facere omne illud quod nō implicat contradictionem, sed infinitas species esse (saltem in potentia & successiuē) non implicat contradictionem, sicut dictum fuit prius de speciebus figurarum, ergo &c.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia deus fecit aliquā re qua nulla potest esse vilior, vel inferior (vt est materia prima) ergo fecit aliquā aliā qua nulla potest esse nobilior, vel superior, nō potest ergo facere aliquā meliorem quam illa sit.

4 RESPONSIO. Circa questionem istam duplex est opinio. Vna quorundam dicentium quod talis processus in infinitum est possibilis, non sic quod fit quandoque deuentum ad infinitas species actus, sed quia nunquam est dare ita perfectam quam possibile sit dare perfectiorem.

5 Cōfirmatur hæc opinio. Primo, quia potentia dei est infinita, nō solum vt essentia, sed vt potentia: sed vt essentia vt potentia, nisi posset producere infinita secundū perfectiones specificas, ergo, &c. Maior cōceditur ab omnib; minor probatur, quia potentia vt potentia includit respectu ad obiectū possibile, & ideo nō est in finita sub ratione potentie, nisi possit in finita obiecta, nec sufficit qd illa sint infinita secundum multitudinē numeralē, quia sicut essentia nō est infinita simpliciter secundū rationē essentialē, si esset determinata ad aliquā speciē, dato qd esset infinitē intensa in illa specie (vt si poneremus calorē infinitē intensum) sic nulla potentia est infinita simpliciter secundum rationē potentie, si obiectum eius sit infinitū solum secundum numerū & limitatū ad speciem, sed oportet qd sit infinitū secundum perfectiones specificas: & hæc fuit minor, sequitur ergo conclusio.

6 Secundo cōfirmatur eadē conclusio sic, deus potest quicquid non implicat contradictionē, sed posse fieri nobiliorē creaturam (quacunq; data) non implicat contradictionē, ergo &c. Minor probatur, quia illud quod nō ponit infinitatem in rebus creatis nō implicat contradictionē, sed ponere qd data quacunq; creatura adhuc possit dari nobilior, nō ponit aliquā infinitatē, quia cum illa quam tu das sic finita poterit excedi ab alia finita, ergo istud nō implicat aliquā contradictionē, est ergo deo possibile.

7 Tertio probatur idē sic, deus producit species rerū secundum rationes ideales, sed infinitas ideæ sunt in deo, ergo deus potest producere infinitas species: minor probatur, quia essentia diuina vt imitabilis à creatura habet rationem ideæ, sed cum ipsa sit infinita perfectionis, est etiam infinita imitabilitatis, ergo habet rationem infinitarum idearum, ergo &c.

8 Quicquid sit de conclusione, rationes tamen inter se cogunt, cum enim primo dicitur qd potentia Dei est infinita, non solum sub ratione essentialē, sed sub ratione potentie, posset dici probabiliter qd non, quia licet ea quæ sunt in Deo secundum se & absolute, sine infinita saltem intensiōe non solum sub ra-

tione essentiali, sed sub ratione propria, tamen illa quæ non in sunt Deo, nisi in habitudine ad creaturas, & quib; correspondet correlatiuē aliquid in creaturis nō possunt esse infinita sub sua propria ratione, sicut dicimus de ideis, quia enim essentia diuina non habet rationem ideæ, nisi prout est imitabilis à creaturis: ideo sicut nulla creatura est infinita, sic nulla idea in Deo est infinita sub propria ratione ideæ, correspondēt enim sibi inuicem imitabile & imitatu, & vnum ponitur in ratione alterius, cum igitur potentia proprie dicta, de qua loquimur non in sit deo, nisi in habitudine ad creaturas, quæ solæ proprie dicuntur possibiles (personæ enī diuine sunt necessarīe) ideo non oportet dato qd essentia diuina sit infinita, qd potentia sub ratione potentie sit infinita, cum nec aliqua creatura, nec omnes simul sint infinita, vel esto qd maior propositio concedatur, tunc dicendum est ad minorem per interemptionem, quia non oportet ad hoc qd potentia sub ratione potentie sit infinita qd possit producere infinita secundum perfectiones specificas.

9 Quod patet cōtrario medio illius quod illi faciunt, quia sicut se habet infinitas essentia diuina ad perfectiones absolutas, sic se habet infinitas potentia ad infinitatē possibilī (vt ipsi mer accipiunt) sed infinitas essentia diuina non requirit quod includat infinitas perfectiones absolutas secundum rationem specificam differētē, imo perfectiones quæ sunt in deo (scilicet quæ simpliciter melius est habere quam eis carere) sunt finitæ multitudinē, sed ex hoc solo essentia diuina dicitur infinita, quia continet infinitē secundū intensiōē, vt sic loquar, omnes perfectiones absolutas possibiles, quauis illæ sint multitudinē finitæ, ergo similiter infinitas potentia diuina non requirit qd possit in infinita possibilia specie differētia, sed sufficit qd possit in omnia possibilia dare qd sint finita multitudinē formalis, & specificē dum tamē possit in ea infinito modo, quod sit dum sub singulis speciebus multiplicabilibus, & nō tantum in vna vt arguebatur, potest infinita indiuidua successiuē producere, sic qd aduentibus posterioribus priora non recedant ab eius causalitate, vt dictum fuit in precedente distincte.

10 Ad secundam rationem dicendum qd ipsa petit principium cum assumit quod omne finitū potest excedi à finito, quia hoc non est verum, nisi ponatur possibilis processus in infinitum, si enim est status, tunc est dare supremū finitum quod non poterit excedi, nisi ab infinito, & quia de processu in infinitum queritur, ideo illud assumere est petere quod erat in principio.

11 Vel dicendum clarius qd dicere quodlibet finitum ratione qua finitū absolute possit excedi à finito non implicat contradictionem, sed dicere quod supremū finitum possit excedi ab aliquo finito implicat contradictionem, quia si excederet, ab alio finito iam non esset supremum inter finita, qui autem ponit statum in gradibus rerum ponit supremū, & ideo secundum ipsum est clara cōtradictio dicere qd quodlibet finitum possit excedi ab alio finito. & præter hoc petitio principij, quia questio de processu rerū in infinitum est questio, an sit in eis dare supremum an nō, propter quod assumere qd nō sit dare supremum, sicut rectē assumitur cum dicitur qd quodlibet finitum potest excedi ab alio finito, est assumere quod petitur.

12 Ad tertiu dicendum qd licet essentia diuina sit infinita perfectionis in se, tamen non est infinita imitabilitatis à creaturis, quia secundum se totam, & totaliter nō est imitabilis, nisi ponetur qd deus posset facere alium Deū, qd est impossibile. Vnde nullo modo sunt in deo infinite ideæ specierū, vt magis patebit.

13 Alius modus dicendi est qd in perfectionibus specificis creaturarū non est possibilis processus in infinitum, sed est data vel dari potest creatura, ita perfecta qd non potest dari perfectior. Hoc autem probatur primo sic, quilibet species possibilis in rebus creatis responderet aliqua idea in deo, sed in deo nec sunt, nec esse possunt infinite ideæ simul, nec simul nec successiuē, ergo in rebus creatis, nec sunt nec esse possunt infinite species, nec successiuē. Maior patet: sed minor probatur dupliciter. Primo, quia in habebitibus per se ordinem, in superiori cōtinetur perfectio inferioris (vt in sensitiuo vegetatiuū, & in intellectu seorsum) sed inter ideæ specierū est per se ordo secundū rationem, sicut est ordo secundū rem inter species rerū, ergo omniu idearū quæ sunt actu in deo vna continet omniu aliarum perfectionis, quod est impossibile, quia secundum talem ideam posset producere aliquā speciē infinite perfectionis (etia aliis nō productis) nō enī est necessariū qd deus prius producat speciem minus perfectā, qd magis perfectā, potuisset enim produxisse angelū ante mūdū corporeū, esse aut in rebus creatis aliquam speciē infinite perfectionis est impossibile, quare &c.

14 Secundo probatur eadem minor sic, in per se ordinatis in quibus est dare perfectissimū & imperfectissimū tanquā terminos omnia claudētes impossibile est esse processum in infinitum, sed in ideis diuinis quæ sunt actu in deo est per se ordo rationis

Tho. 1. q. 26. art. 5.

di. 43. q. 2. nume. 18.

idem arg. factum est sup. d. 43. q. 1. nu. 15.

De hoc libro supra di. 41. q. 1.

idem dist. 43. q. 1.

quaest. 1.

(vt dictum est) est etiam in eis dare perfectissimam, & imperfe-

15 Et dicendum quod hoc non valet. Primo modo, quia si poneretur idea infinita possibile esset dare in reb' specie infinita.

16 Si vero dicatur esse infinita: Contra. sicut infinito secundum quantitatem non potest esse maius quantum, & infinito secundum multitudinem non potest esse maior multitudo, sic infinito in genere substantiae non potest esse aliquid maius vel perfectius intra genus substantiae, sed supra species est perfectior quam illa quae ponitur ei immediata, ergo illa non potest esse infinita, quod autem dictum est de speciebus rerum si essent, intelligendum est de ideis specierum quae sunt in deo, non sunt ergo ideae specierum actu infinitae, & simul.

17 Itē nec possunt esse infinitae successivae & in potentia, quia ideae quae actu sunt in deo non solum sunt specierum quae nunc sunt, sed omnium quae esse possunt, vt enim patuit supra, distin. 39, deus scit ex necessitate naturae habitudines rerum inter se & ad deum secundum omnem compositionem & diuisionem possibilem, & ideo scit ab aeterno necessario necessitate absoluta, & non solum ex suppositione quae & quor species possunt imitari essentiam suam sub ratione ideae, propter quod necessario habet omnes ideas quas aliquo modo potest habere: probata est ergo perfectē minor, sequitur ergo conclusio.

18 Itē sicut deus probatur esse prima causa ex ordine causarū per se, ita probatur esse primum & summū perfectū ex ordine perfectionum specierum: sed prima probatio nulla esset, si in causis efficiētibus esset processus in infinitum: ergo nec secunda si fit imperfectioibus specificis possibilis processus in infinitum, & ita videtur quod non possunt esse species rerum infinitae, etiam successivae.

19 AD RATIONES in oppositum respondendum est: Et ad primum argumentum quod probat processum in infinitum esse possibilem in gradibus specierū, quia species sunt sicut numeri. Dicendum quod similitudo nō est ad propositū, quia processus in infinitū in numeris nō est per accessum ad unitatem cum sit dare numerum propinquissimū unitati (scilicet dualitatem,) sed est per recessum a dualitate, eōtrario processus qui ponitur in infinitū in speciebus rerum non est per recessum eorum a deo, cum sit dare infinitam speciem maximē distantem a deo, sed ponitur per accessum ad deum. Propter quod in nullo est propositū. Dictum ergo Dionysij non est intelligendum quantum ad infinitatē, sed quantum ad cōpositionem, quia sicut numeri quanto plus distant ab unitate, tanto incidunt in maiore cōpositionem. Si verō ex alio lumeretur argumentum (scilicet quod quia species numerorū & figurarum procedunt in infinitum, sic potest esse in speciebus substantiae, & aliorū generū (non valet, quia figurae & numeri non dicunt secundum se aliquam naturā, sed modos rerum qui variari possunt in infinitū absque variatione rerum secundum speciem, vt numeri variantur per solam purificationem indiuiduorum sub specie & figure per variam positionem partium. Figura enim non est aliud quam talis vel talis positio partū in toto, nec dicit aliquā rem secundū se, nisi modum rei qui est ordo partium qui variari potest in infinitum nulla natura specifica variata, & ideo processus figurarū in infinitum non arguit processum naturarū specificarum in infinitū.

20 Et per hoc patet ad secundum.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum deus possit facere vniuersum melius quam fecerit.

Thom. ibidem ad tertium.



ERTIO queritur vtrum deus possit facere vniuersum melius quam fecerit. Et videtur quod non, quia omni bono nihil potest esse melius (quia qui omne dicit nihil excipit) sed vniuersum includit omne bonum, ergo vniuerso nihil potest esse melius, quia nec aliud.

2 Item bonitas eorum quae sunt ad finē pensatur ex fine, sed vniuersum ordinatur ad finem quo non potest esse melior, scilicet ad deum, ergo similiter vniuerso nihil potest esse melius.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia bonitas totius dependet ex bonitate partium, sed partes vniuersi sunt esse meliores quam sint, & extensivē quia plures, & intensivē quantum ad bonitates accidentales, ergo &c.

4 RESPONSIO. Vniuersum potest accipi tripliciter. Vno modo prout includit omne ens creatū, & creatum, quod est actū, & quod in potentia, & sic non loquimur nunc de vniuerso, quia constat quod tali vniuerso nihil potest esse melius, quia includit omne bonum quod est, & quod esse potest, & de hoc procedit primum argumentū. Alio modo accipitur vniuersum, prout includit omne ens, actū increatum, & creatum.

5 Et sic dicunt aliqui quod vniuerso sic accepto nihil potest esse melius, quia in eo includitur deus, qui cū mille mundis, vel cum mūdo meliorato non est aliquid melius se solo, quod probatur primo, quia maior est comparatio puncti ad lineam quam bonitatis cuiuslibet creaturæ entis & possibilis ad bonitatem diuinam, sed linea & punctus simul non sunt aliquid maius quam sola linea, ergo bonitas diuina cum in omni bonitate creabili, & creata non est aliquid melius seipsa sola. Secundo quia hoc videtur dicere scriptura Exod. 33. ostendit tibi omne bonum, quod non esset si alia cōnumerata cum ipso consistuerent ali- quod totum melius, quare &c.

6 Istud autem videtur mirabile, licet enim bonitas diuina nō melioretur, nec deterioretur bonitate creaturarum addita, vel subtracta, tamen omnino videtur quod duo bona, vel plura bona sint aliquid melius saltem extensivē, quam vnum illorum, maxime quando in vno non includitur alterum formaliter sicut in homine includitur rationale, propter quod homo & rationale non sunt plura entia, nec plura bona quam solus homo, sed bonum diuinum, & bonum creatum sunt plura bona sicut plura entia, nec bonum creatum includitur in bono increato formaliter & in actu, sed solum casualiter & in potestate, ergo vt videtur bonum diuinum & bonum creatum sunt aliquid melius saltem extensivē quam solū bonum diuinum, nec aliquis sanæ mentis potest concipere quod duo non sint plura vno.

7 Primum argumentū de linea & puncto nihil valet, quia aut punctus est sola priuatio vltioris continuationis in linea & ita nihil ponit super lineā, aut si punctus sit aliquid positum non tamen est quantus. Propter quod nihil quantitatis addit super lineam, & ideo non est mirum si linea cū puncto non est maior, quia linea & punctus nō sunt plura quāta sed res creata quoddam bonū est. Alioquin deus creādo mundū nihil boni fecisset, nec scriptura dixisset Gene. 1. Vidit deus quod esset bonū, & ait faciamus &c. Propter quod bonū creatum additum bono diuino sunt aliquid melius extensivē, altero solo. Ad aliud dicendum quod deus ostendendo se beatis ostendit alia in se, & ideo ostendi omne bonum creatum & increatum, & non se solum.

8 Tertio modo accipitur vniuersum prout solū includit omne ens creatum quod est actū, & creabile, quod est in potestate & sic questio potest dupliciter intelligi. Vno modo vtrum deus possit facere vniuersum omnino diuersum specie ab hoc mūdo quod sit isto melius. Alio modo vtrum deus possit facere vniuersum quod nunc est, melius quam modo sit.

9 Primo modo intelligendo quæstionē dicendū est quod nō. Cuius ratio est quia quæcūq; incidunt in vni ordinē per se, pertinent ad vni vniuersum. Vniuersum enim dicit vnum per aggregationem omnium habentium inter se, & per se ordinē, sed omnes species existentes, & possibiles habent inter se ordinem: quare &c. Minor probatur quia si species numerorū necessario habent inter se ordinem, sic & species rerum, vnde si esset possibile quod deus produceret nouas species super supremum angelum, vel aliquas corporeas prater eas quae nunc sunt si illae quae nunc sunt non se habeant immediate necessario incidere in eundem ordinem cum illis quae nunc sunt & pertinent ad idem vniuersum. Ex quo patet quod, licet deus posset facere plures mundos, solos numero differentes, non tamē species, quia omnes species in vnum ordinem coincidunt.

Si vero

10 Si vero quæstio intelligatur secundum modo, scilicet vtrum deus possit facere vniuersum quod nunc est melius, vel simile secundum speciem melius quam illud sit, quia eadem quæstio est: Si dicendum est quod cum vniuersum sit vnum aggregatione, continens plures partes habentes ordinem inter se, & ad finem (quemadmodum exercitus, vt dicitur in fine 12. Metaph.) bonitas eius consistit in tribus, scilicet in bonitate partium, & ex bono ordine earum inter se, & ex bono ordine earum ad finē. Et de his tribus dicitur, & primo de bonitate partium, hæc enim potest meliorari extensivē productione plurium partium, vel intensivē perfectione præexistentium, extensivē productione plurium partium, quantum ad indiuidua secundum omnes, sed quia indiuidua nō sunt principales partes vniuersi, ideo de hac melioratione non intendunt mouentes hæc quæstionem, sed quantum ad productionē nouarum specierum nō bene constat an possit meliorari, quia cum species rerum possibiles sint finitæ, vt patet ex præcedente quæstione, incertum est an omnes sint productæ an non, quia si omnes sint productæ, vt est satis probabile, quia nulla ratio est quare quedam essent productæ & alia nō, tunc nō potest meliorari vniuersum per productionem nouarum partium. Si verō nō omnes sint productæ, tunc productione earū posset meliorari vniuersum, sed melioratum se haberet ad seipsum vt nunc est, sicut totum ad partem.

9. 1. hinc ad finem.

11 Si verō agatur de melioratione per intensiōnem bonitatis partium non existentium, sic meliorari nō potest quo ad bonitatem substantialem, vt patet ex præcedentibus: sed quo ad bonitatem accidentalem, constat quod partes meliorari possunt, & per consequens totum. Et hic quidam dicunt oportere omnes partes proportionaliter meliorari, quia alioqui (vt illi aiunt) si quædam meliorentur & quædam non: vel omnes sed non proportionaliter, non remaneret harmonia inter partes quantum requirit bonitas vniuersi.

12 Istud autem nō intelligi nisi ista proportio habeat valde magnam latitudinem, quia constat quod tota natura humana in statu innocentie in quo instituta fuit, fuit melior accidentaliter, & quo ad corpus, & quo ad animam quam nunc sit, & tamē egeret partes vniuersi nō fuerunt proportionaliter meliores quam nunc sint: caelum enim & planetæ, etiam stellæ nō fuerunt melioris conditionis quam nunc, nec omnia elementa saltem ignis & aqua, & ita fortē est de multis mixtis: ergo vel tunc non erat proportio inter partes vniuersi, vel nō est nunc, & ita vel minus nō fuit bene institutus, vel nunc nō bene procedit, quia non proportionaliter nec harmonice, quorū neutrum est verum. Non ergo requirit bonitas vniuersi quod omnes species eius semper se habeant in eadem proportione quo ad bonitates accidentales: Alioquin si tota vna species quae fortē reperitur tantum in vna parte mundi, alteraretur in melius, vel in peius, sicut fortē frequenter fit, oporteret omnes alias eōsimiliter alterari, vel solueretur frequenter proportio & bonitas vniuersi, quod est absurdum.

13 Dicendum ergo quod deus potest meliorare vniuersum meliorando partes eius omnes, vel quasdam solum, vel vnam tantum, nec propter hoc soluitur harmonia vniuersi, quæ proportionaliter consistit in gradu & proportione bonitatum essentialiū quæ variari nō possunt. Secundario autem consistit quantum ad esse naturæ, in cursu & habitudine quam habent res inferiores inter se secundum impressionem corporum cælestium, & hæc habitudo nunquam mutatur secundum naturam, quia licet varientur impressiones calis respectu diuersarum partium mundi propter motum solis & planetarum in circulo obliquo, tamen hoc nunquam mutatur secundum naturam quin inferiora regantur & ordinentur secundum superiora, ea tamē quæ bene se habent secundum hunc modum per potentiam diuinam meliora esse possunt omnia simul, vel quædam solum, vel vnum tantum, & quicquid horū fieret melioraretur vniuersum quo ad bonitatem accidentalem partium, quia illa secundaria bonitas potest recipere intensiōnem, & alterius bonitatis accidentalitas additionem, nec tamen propter hoc periret prima bonitas, & si periret recompenfaretur per aliquid melius, quia deus potest facere sine causis secundis quicquid facit cum eis, & adhuc amplius, & sic patet qualiter vniuersum potest meliorari melioratione partium secundum se.

14 Vtrum autē possit meliorari quantum ad ordinem partium inter se, patet quod non loquendo de ordine quem habent quantum ad gradus substantiales & específicos qui non recipiunt intensiōnem, nec remissionem, nec additionem vel subtractionem intrinsecam, quicquid sit de additione extrinseca nouarum specierum, de qua dictum est prius, loquendo autem de ordine quem habent in accidentibus secundum impressionem superiorum corporum (vt potest) quæ graua tendunt deorsum, & leuia sursum & ibidem conseruatur, sic videtur quod talis ordo, vel habitudo possit meliorari, possent enim graua efficacius &

perfectius conseruari deorsum, & leuia sursum, & similiter est in habitudinibus altarum rerum.

15 Quantum autē ad ordinem rerum in finem, bonitas huius ordinis consistit in fine, & in efficacia assequendi finem, quantum ad finem ipsum ordo ille meliorari non potest, quia vniuersum ad meliorem finem ordinari non potest quam ad deum, sed quantum ad efficaciam assequendi finem illum (cum assequendo finis quo ad creaturas irracionales fit representatio diuinæ bonitatis, & quo ad rationales fit participatio diuinæ bonitatis per cognitionē & amorem) non video quare meliorari non possit, melioratis enim rebus in naturalibus perfectius representaretur diuina bonitas, & melioratis creaturis rationalibus in gratuitis, perfectius cognosceretur diuina maiestas, & amaretur diuina bonitas: ideo &c.

16 Tamen contra illud quod dictum est de melioratione ordinis partium inter se arguit quidam sic, bonitas ordinis partium consistit in proportione earū, sed proportio non potest meliorari vel deteriorari cum consistat in indiuisibili, ita vt quocūq; addito vel remoto destruat proportionem: ergo bonitas ordinis partium non potest meliorari. Et dicendum ad hoc quod si bonitas ordinis partium vniuersi consisteret in proportione mathematica, vel eam requireret: argumentum bene concluderet, quod talis proportio in quacūq; materia reperitur, non variatur variatione materia: proportio enim dupla æquē bona est duorum canum ad vnum, sicut duorum hominū ad vnum loquendo formaliter de ipsa proportione nō de proportionatis, & æquē bona est proportio duorum hominum ad vnum, sicut decem ad quinque: sed non video quod bonitas ordinis partium vniuersi consistat in tali proportione, aut eam requirat, nisi quod fortē progressus specierum quantum ad formas específicas est aliter quo modo sicut progressus numerorū, & hæc meliorari nō potest, vt dictū fuit: sed in cæteris perfectionibus accidentalibus nō est facile assignare aliquā proportionem mathematicam, neque duplam, neque sesquialteram, aut quancūq; aliam: & si in aliquibus sic accidit: consistit ergo bonitas ordinis partium vniuersi in proportione naturali secundum quam vni natum est agere & aliud pati: vnum conseruare & aliud cōseruari, & sic de cæteris: & hæc proportio recipit magis & minus, & potest meliorari & deteriorari cum non consistat in indiuisibili.

18. me. 4.

17 Ad primum argumentum patet responsio ex prædictis. 18 Ad secundū dicendum quod bonitas eorū quæ sunt ad finem pensatur non solum ex fine, quia bonus, sed ex efficacia assequendi finem: & licet finis extrinsecus vniuersi nō posset meliorari, res tamen creatæ possunt ipsum efficacius assequi, vt declaratum fuit, & quo ad hoc possent meliorari, & in ipsis vniuersum.

18. me. 13.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum deus poterit facere aliquid melius beatæ virginis: & vtrum deus poterit facere aliquid melius humanitate christi: & vtrum deus modo possit quicquid vniuersum potuit.

Thom. ibidem ad quartum.



UANTUM ad primum dicendum quod deus potuit facere & fecit aliquid melius beatæ virginis, & quantum ad gradum naturæ, vt angelum, & quantum ad dona gratiæ, vt humanitatē christi: non potuit tamen facere quod ipsa vel alia esset mater melioris filij quo ad suppositum, quia de natura statim dicitur.

2 Quantum ad secundum dicendum quod deus potuit facere, & fecit aliquid melius humanitate christi quantum ad gradum naturæ (scilicet angelum) & quantum ad dona gratiæ gratis datæ, ipsammet meliorauit in resurrectione christi quantum ad corpus, & quantum ad animam secundum inferiores vires, sed nec ipsam, nec aliam naturam potuit vniere melioris supposito, propter quod gratia vniōis illius humanitatis fuit tanta quod maior ea esse non potest.

3 Quantum ad tertium, scilicet vtrum deus nunc possit quicquid olim potuit, dicendum quod ad hoc quod agens possit aliquid facere requiruntur duo. Vnum ex parte agentis, scilicet quod habeat potētiam actiua, & aliud ex parte effectus, scilicet quod subit potentia passiuā posita, si sit agens requirens materiam vel potētiam non includens repugnantiam ad esse, si agens non requirat materiam, vt est deus.

4 Ad propositum ergo dicendum quod hoc quod deus non possit nunc facere quod olim potuit, non potest esse ex defectu potentie ex parte agentis, quia eadem potentia & æque perfecta que ab æterno fuit in deo adhuc est & semper erit in eo, nec ex defectu potentie passivæ positive: quia deus non necessario talem requirit, si ergo deus non possit nunc quicquid olim potuit, hoc est solum, quia illud quod olim habuit rationem possibilis non implicat contradictionem, vel repugnantiam ad esse, nunc habet rationem possibilis, quia talem repugnantiam vel contradictionem implicat, sicut me non legere modo dum lego implicat contradictionem, & ideo non potest fieri à deo; prius tamē, antequam legerem potuit deus facere quod modo non legerem, quia hoc non implicat contradictionem, potentia tamen eadem manet in deo, manente, vel mutato possibili, & sic deus potuit olim alia facere, quæ modo non potest, non propter amissionem alicuius potentie, sed propter mutationem possibilis ad impossibile.

Sententia XL V. distinctionis in generali & speciali.

17 **A**M de voluntate dei. Superius determinavit magister de scientia & potentia dei, hic determinat de voluntate. Et dividitur in partes tres. Primo enim determinat de voluntate divina. Secundo de eius implementatione. Tercio de conformitate voluntatis nostræ ad ipsam. Secunda incipit in principio 16. dist. 1. ibi. Hic oritur questio. Tertia in principio 48. ibi, sciendum quoque. Prima pars est principalis lectionis. Et dividitur in partes tres. Primo determinat de voluntate dei in se. Secundo de voluntate causalitate respectu creaturarum. Tercio comparat multitudinem voluntatis quantum ad acceptionem nominis. Secunda ibi, hoc itaque summè. Tertia ibi, hoc non est prætermittendum. Hæc est sententia lectionis in generali.

2 **I**N SPECIALI verò sic procedit, & proponit primo quod voluntas dei idem est quod divina essentia differens ab ipsa solum ratione sicut & scientia, propter quam diversitatem attribuitur voluntati dei quæ non attribuitur scientiæ dei. Postea dicit quod voluntas dei causa nō est querenda, quia sic ipsa non esset causa prima & haberet aliquid minus se, est enim causa vniuersalis omnium que sunt, non solum secundum cursum naturæ, sed supernaturaliter. Postea dicit quod voluntas dei multipliciter nominatur, & aliquando accipitur proprie secundum quod ipsa est diuina essentia, aliquando vero pro precepto, prohibitione, & consilio, permissione, & operatione voluntatis diuinæ, quæ omnia dicuntur voluntas dei, quia sunt signa voluntatis, non tamen illa sunt signa quod deus omnia illa velit fieri, & subdit quod prima voluntas dicitur voluntas simpliciter, alia voluntates dicuntur voluntates signi, & differunt in hoc quod voluntas beneplaciti est æterna, reliquæ verò sunt temporales. Item voluntas beneplaciti semper impletur, reliquæ verò non. Et in hoc terminatur sententia lectionis in speciali.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum deus velit alia à se. Thom. 1. q. 19. art. 2.

17 **I**RCA distinctionem istam primò queritur, vtrum deus velit alia à se. Et videtur quod non, quia cuiusque volenti sufficit aliquid volitum, tale nihil vult præter illud, sed deo sufficit sua bonitas. (Alioquin fuisset indignus ante mundi creationem) ergo deus nihil vult aliud à se.

2 Item omnis actus voluntatis est desiderium, vel delectatio, sed nullum istorum potest habere deus respectu creaturæ, ergo &c. Maior patet, quia desiderium est rei non habitæ, delectatio autem rei habitæ, oportet autem rem volitam esse habitam vel non habitam, quare respectu eius necessariū est actum voluntatis esse desiderium, vel delectationem. Minor probatur, quia desiderium rei non habitæ penam habet quæ non potest esse in deo; delectatio autem rei de nouo habitæ noua est, quæ etiam non potest esse in deo, ergo &c.

3 **I**N CONTRARIUM est quod dicitur. Sap. 10. Diligis omnia quæ sunt, & nihil odisti eorum que fecisti: diligere autē est actus voluntatis, ergo deus vult alia à se, ea scilicet quæ fecit.

4 **R**ESPONSIO. Questio ista vnum supponit (scilicet quod in deo sit voluntas) & aliud querit, scilicet vtrum deus velit se solum, an & alia à se.

5 **Q**UANTUM ad primum patet faciliter voluntatē esse in deo. Primo, quia illud quod pertinet ad perfectionē, & integritatem naturæ intellectualis est deo attribuendum, sed voluntas pertinet ad perfectionem & integritatem naturæ intel-

lectualis, ergo &c. Minor probatur, quia sicut ad perfectionē & integritatem naturæ non cognoscens pertinet appetitus, qui dicitur naturalis, & ad perfectionem naturæ sensitivæ pertinet appetitus sensitivus, sic ad perfectionem naturæ intellectualis pertinet appetitus intellectualis, qui dicitur voluntas. Secundo, quia felicitas perfecta non est sine delectatione (vt habetur ex primo & quarto Ethicorum) sed omnes contentur deū esse felicissimū, ergo in deo est delectatio, sed hæc in ipso est actus voluntatis cū in eo esse non possit actus appetitus sensitivus, ergo &c. 6 **Q**UANTUM ad secundum quod querit questio, dicendum quod deus non solum vult se, sed & alia à se, quod patet primò ex comparatione potētiae ad obiectum sic, communitas obiecti non excedit latitudinem potētiae, sed bonum quod est obiectum voluntatis extendit se ad bonum diuinum & ad bona creata, ergo ad omnia hæc extendit se voluntas in quocunque sit siue in deo, siue in creatura.

7 Secundo patet idem ex operatione diuina circa res creatas, quia omne quod agit libere, agit per voluntatem in qua est formaliter conditio libertatis, sed deus produxit, & cōseruat creaturas libere, vt probatū fuit supra dist. 35. ergo produxit & cōseruat eas per voluntatē, non ergo vult solum se, sed & alia à se. Hæc autē ratio prima solum probat qd deus potest velle alia à se, & non quod actu velit, quia nō oportet omnem potentiam semper actu ferri in omnia que continentur sub communicate sui obiecti, sed secunda probat quod etiam actu velit alia à se.

8 **A**D PRIMVM argumentum dicendum quod aliquod potest esse volitum dupliciter. Vno modo quia est commodum volenti, & tale velle oritur ex indigentia volentis vera vel æstimata, sicut estur, vult cibum, & avarus pecuniam, & tale velle pertinet ad amorem concupiscentiæ. Alio modo est aliquid volitum, non quia sit commodum volenti fed alij, deest tamen volentem, sicut liberalis vult dare pecuniam. Primo modo deus non vult alia à se, quia bonorum nostrorum non indiget. Sed secundo modo vult, quia deest bonitatem diuinam communicari rebus creatis & manifestari in eis. Ad formam argumenti dicendum est quod cuiusque sufficit aliquid volitum tale, nihil aliud vult tanquam suū commodum, quia nullo indiget, potest tamē aliud velle propter commodum alterius, & propter suam decentiam, & sic est de deo, vt dictum est.

9 **A**D SECUNDUM dicendum quod non omnis actus voluntatis est desiderium vel delectatio, sed solum ille qui pertinet ad amorem concupiscentiæ, qui est amor commodi presentis vel absentis, haberi vel non haberi, de quo procedit argumentum, sed in deo non ponimus hunc amorem, nec talem actum voluntatis respectu creaturarum, sed solum amorem quo vult eis bonum propter decentiam suam, non quin aliter decentia sua saluaretur, sed quia sic manifestatur.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum deus immediatius agat per intellectum quam per voluntatem, an econuerso.

Non est apud Thomam specialis hæc de re questio. Sed vide qua dicuntur 1. q. 14. art. 4. & 1. q. 19. art. 4.

17 **E**CUNDO queritur, vtrum deus immediatius agat per intellectum, quam per voluntatem, an econuerso. Et videtur quod per intellectum, quia res opposito modo comparantur ad deum & ad nos, quia scientia dei est actus rerum, sed nostra causatur a rebus, sed in nobis est motus a rebus ad intellectum, & mediante intellectu ad voluntatem, ergo econuerso debet esse in deo, vt in ipso sit secundum nostrum modum intelligendi: primò motus a voluntate in intellectum, & deinde ab intellectu ad res, si sic tunc deus agit immediatius per intellectum quam per voluntatem.

2 Item per illud vnumquodque immediatius agit per quod magis assimilatur effectui, vel effectus ipsi, quia vnumquodque agit sibi simile quantum potest, sed deus magis assimilatur rebus vel potius res deo quantum ad intellectum quam quantum ad voluntatē, quare &c. Probatio minoris, quia res creatæ potissime assimilantur deo quantum ad rationes ideales, quæ pertinent ad intellectum, & non ad voluntatem, quare &c.

3 **I**N CONTRARIUM arguitur, quia ille actus magis de propinquo se habet ad productionem rerum quo posito ponitur rerū productio, quam ille quo posito non ponitur rerum productio. Sed primus est actus voluntatis, secundus autem est actus intellectus, ergo &c. Probatio minoris, quia sequitur, deus vult aliquid producere, ergo illud producetur sicut est volitū produci. Sed nō sequitur deus scit aliquid producere, ergo illud produceretur (multa enim scit quæ non faciet) quare &c.

RESPON

4 **R**ESPONSIO. Circa questionē istam est duplex modus dicendi. Vnus est qd Deus vel angelus immediatius attingunt effectum per intellectum quam voluntatem, & declaratur sic. Duplex est exemplar. Vnum quod est exemplar tantum sicut imago quæ est in pariete respectu imaginis quæ ad eius similitudine sit in ære. Aliud est exemplar, quod est simul exemplar & principium factuum, sicut est figura sigilli respectu figuræ per sigillū impressæ in cera. Et hoc inter cetera talia exemplaria, quia respectu effectus immediatus se habet manus artificis qd primum exemplar, sicut ad imaginem sculptam in ære immediatus se habet manus artificis imaginē sculptæ, quæ imago parietis ad cuius similitudinem alia sculptur, sed secundum exemplar quod factuum immediatius se habet ad effectum, quàm manus artificis, sicut figura ceræ immediatius sit à sigillo, quàm à manu artificis applicantis sigillum.

5 Ex hoc sic arguitur, exemplar factuum immediatius attingit effectum, quam quocunque applicans ipsum, sed idea existens in intellectu diuino est exemplar factuum, ergo immediatius attingit effectum quam voluntas diuina, quæ quodam modo quàm manus applicat ipsam, sed si idea immediatius attingit quàm voluntas, idea autē pertinet ad intellectum, patet quod intellectus immediatius se habet ad effectum quam voluntas. Maior patet, minor probatur: quia exemplar non factuum prius imprimit suam similitudine in oculis artificis quàm imprimatur eius similitudo in materia exteriori (vt patet in exemplo posito) nunquam enim similitudo imaginis existens in pariete fieret per artificem in ære nisi primo imprimeretur in oculis, vel in mente artificis. Vnde artifex cæcus nunquam faceret imaginem in sigillo ad similitudinem imaginis in pariete, sed idea diuina non prius imprimitur artifici quam effectus, quia intellectus diuinus qui est quasi diuinus oculus nullam impressionem recipit, nec ab intellectu diuino imprimitur in voluntate, quia voluntas non est talis impressio suscipienda, ergo ipsa non est exemplar tantum, sed exemplar factuum, & hæc fuit minor; sequitur ergo conclusio.

6 Hic autem est multiplex defectus. Primus est quia hæc opinio non solum nititur probare qd intellectus se habet magis de propinquo ad productionem rerum quam voluntas, sed etiam quod per actum intellectus res immediatē producatur, accipit enim quod sicut per applicationem sigilli immediatē efficitur figura eius in cera, sic per applicationem ideæ ad intellectum perueniens efficitur res extra: ostensum est autem dist. 38. quod neque per actum intellectus, neque per actum voluntatis aliquid extra producitur immediatē.

7 Secundus defectus est, quia distinctio quæ ponit de exemplari nulla est, nullum enim exemplar manens sui ratione exemplaris potest esse factuum vel impressum: cuius ratio est, quia omne illud quo agens agit, non vt instrumento, sed vt ratione agendi, est in agente subiectiue vel intrinsecè saltem, & non solum se habet ad ipsum obiectiue & extrinsecè, sicut agit ignis per calorem & securis per acutiem, & sic de cæteris, sed exemplar retentum sub ratione exemplaris, solum se habet ad artificē obiectiue (est enim illud ad quod artifex inspicit, sicut operatur, vt dictum fuit supra, dist. 36. quom ageretur de ideis), ergo nullum exemplar retentum sub ratione exemplaris potest esse principium factuum, sicut illud quo agens formaliter agit.

8 Quod autem dicitur de figura sigilli, quod habet rationem exemplaris factui respectu figuræ, quæ mediante sigillo imprimitur ceræ, non est verū, in tali enim impressione figura sigilli nullo modo habet rationem exemplaris, quia ad figurā sigilli non oportet inspicere sigillatam, imo si sigillum calu caderet in aquam, ipsa cōfiguraretur sigillo, & cæcus qui omnino ignoraret, an esset aliqua figura in sigillo æquè bene sigillaret sicut videns, nō est ergo exemplar, quū ad ipsam artifex operans non inspicit, sed est merè principium factuum, sicut acuties in securi, de qua nullus diceret qd esset exemplar in secando, falsa est ergo illa distinctio, & per cōsequens falsa est maior propositio, quæ in hoc fundatur. Minor etiam falsa est, quia idea diuina vt idea non vt essentia diuina (quia sic omnia ab soluta sunt idem cum potentia, quæ est principium factuum) sed retēta sub ratione ideæ est tantum exemplar, & quom dicitur quod nō, quia quod est exemplar tantum, prius imprimit similitudinem suam artifici quàm materię exteriori, verum est solum vbi artifex talis est, qd oportet eum accipere cognitionem rei sciendæ ab extrinsecò. Deus autē qui ex se omnia nouit habet apud se exemplar rerum exemplaria absq; hoc qd ipsi aliquid imprimatur.

9 Alius est modus dicendi quem credo veriore. qd in omni agente à proposito creato vel increato, voluntas magis de propie se habet ad productionē rei, quàm intellectus, vel secundum rem, vbi intellectus & voluntas realiter differit, vel secundum rationem, vbi differit solum secundum rationē, vt in Deo, quod patet primo, quia in habentibus ordinem plus distat extrema

ab inuicem, quàm distet medium ab extremis, sed in agente à proposito siue liberè, hæc se habent per ordinem, scire, velle, & operari, ita quod scire & operari sunt extrema inter quæ medium est velle, ergo magis de propie se habet velle ad operari quàm scire. Maior de se patet; probatio minoris, quod enim operari sit vltimum supponens scire & velle, patet: quia aliter non esset opus à nostro proposito. Item constat quod velle supponit scire: ergo velle est medium inter scire & operari.

10 Secundo patet idem sic, qualem ordinem realem habent actus voluntatis, & intellectus in illis, in quibus differunt realiter, talem ordinem rationis habent in illis in quibus differunt solum secundum rationem, sed in nobis, in quibus differunt realiter habent talem ordinem realem quod actus voluntatis immediatius se habet ad operationem artis, quàm actus intellectus etiam secundum istos, ergo in Deo in quo actus intellectus & voluntatis solum differunt secundum rationem, talis est ordo rationis, quod actus voluntatis immediatius se habet ad productionem rerum creaturarum quæ producuntur per artem diuinam, quàm actus intellectus.

11 **A**D PRIMVM argumentum dicendum quod opposito modo comparantur res ad nos, & ad Deum quoad scire, quia scientia nostra causatur à rebus, scientia autem Dei est causa rerum, sed supposito scire, simili modo se habet Deus ad producendum res creatas, sicut nos ad producendum res artificiales quantum ad hoc quod vtrobique immediatius se habet ad productionem rerum voluntas, quàm intellectus.

12 **A**D SECUNDVM quom dicitur qd per illud agit immediatius, per quod magis assimilatur effectui, vel effectus ipsi. Dicendum qd hoc non habet veritatem in his quæ sūt per artem, quia artifex non assimilatur sibi, vel alicui quod in ipso sit principium agendi effectum quem facit: sed exemplari vel ei quod concipit (quod idem est) exemplar autem nihil est suspensius artificis, nisi per accidens in quantum posset contingere quod aliquis veller seipsum depingere vtens seipso vt exemplari, sed ea quæ sūt per accidens non cadunt sub arte. Vnde actio artis nō est vniuersa: & per assimilationem artificiat ad artificem, vel ad aliquid quod in ipso sit principium agendi, sed est per assimilationem artificiat ad exemplar quod artifex inspicit, vel concipit, quia exemplar in quantum huius nullo modo est principium factuum, quom ergo Deus producat res per artem nulla est querenda assimilatio rerū ad Deum secundum id quo agit, sed secundum exemplar quod inspicit, & illud est idea quæ primò & principaliter pertinet ad intellectum, non vt principium quo agit, sed solum vt exemplar quod inspicit. In naturalibus etiam maior propositio non habet veritatem, quia sicut effectus magis assimilatur principali agenti, quàm instrumentali, sicut filius plus assimilatur patri, quàm semini, licet instrumentum immediatius se habeat ad effectum quàm principale agens, sic effectus magis assimilatur principali principio agendi, licet sit remotius, quàm minus principali, licet sit propinquius: vnde in nulla materia maior propositio habet vniuersaliter veritatem. Posset etiam dici ad minorem, quod res non magis assimilatur Deo quantum ad intellectum, quam quantum ad voluntatem, quia idea ad quam est assimilatio nihil est ipsius intellectus nisi obiectiue, secundum quem modum ipsa se habet (licet secundario) ad voluntatem: sicut enim intellectus diuinus apprehēdit essentiam suam vt inimitabilem à creaturis, sic voluntas diuina vult eam imitari à creaturis.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum voluntas congruè distinguatur in voluntatem signi & beneplaciti.

Thom. 1. q. 19. art. 11.

17 **T**ERTIO queritur vtrum voluntas congruè distinguatur in voluntatem signi & beneplaciti. Et videtur qd nō, quia Deus nihil operatur nisi volens, omnis ergo operatio Dei pertinet ad voluntatem beneplaciti, sed voluntas signi distinguitur contra voluntatem beneplaciti, ergo operatio non pertinet ad voluntatem signi, cuius oppositum dicitur in litera.

2 Item aut illud quod Deus vult voluntate signi, vult voluntate beneplaciti, aut non, si non falsa sunt signa quibus signatum non concordat, si sic frustra distinguitur vna contra alteram.

3 **I**N CONTRARIUM est commune dictum: & magister in litera.

4 **R**ESPONSIO. Communiter dicitur quod distinctio voluntatis diuinæ in voluntatem beneplaciti, & in voluntatem signi est distinctio voluntatis in voluntatem propriè dictam, & metaphoricè, nā voluntas beneplaciti est voluntas propriè dicta.

Et, vel actus suus volendi quo aliquid sibi placet, sed voluntas signi dicitur metaphoricè voluntas Dei, eo modo quo signum nominatur metaphoricè nomine rei cuius est signum, vt imago Herculis vocatur Hercules.

5. Et hoc potest esse dupliciter, vno modo ratione similitudinis inter signum & signatum, vt in exemplo iam posito. Alio modo ratione proportionis quasi arguendo, quod sicut se habent signum & signatum in vno, sic se habeant in alio. Et sic est in proposito nostro. Quia enim in nobis ille qui precipit, vel consilium aliquid fieri, videtur illud velle: similiter qui prohibet aliquid fieri videtur velle illud non fieri: qui autem aliquid facit, vult illud fieri, qui verò permittit aliquid fieri, cum possit impedire, videtur illud velle. Ideo in Deo idem ponitur, scilicet, quod dicitur preceptum, consilium, prohibitio, operatio, & permissio sunt vel dicuntur voluntas diuina propter dictam similitudinem vel magis proportionem.

6. Sufficiens autem signorum vel voluntatum signi (quod idem est) dupliciter accipitur. Vno modo ex parte volitorum. Alio modo ex parte vobis. Ex parte volitorum sic, quia signum aut est respectu boni, aut mali respectu mali, aut negatiue, & sic est prohibitio, aut affirmatiue, & sic est preceptum, vel consilium, aut boni presentis, & sic est operatio, aut futurum, & sic sunt preceptum & consilium: preceptum quidem respectu boni necessarii ad salutem, consilium verò respectu boni supererogationis. Ex parte verò volentis sic, quia signum voluntatis diuinae aut significat id quod Deus vult facere per seipsum, aut per alium. Si per seipsum aut dicitur: tanquam per se agens, & sic est operatio, aut interpretatiue, & sic est permissio, sicut dicitur illi facere, qui permittit quomodo possit impedire. Si verò sit signum eius quod vult facere per alium, aut hoc est respectu boni faciendi, aut mali vitandi, sic est respectu boni faciendi, vel est respectu boni necessarii ad salutem, vel respectu boni supererogationis. Si respectu boni necessarii ad salutem, sic est preceptum, si respectu boni supererogationis, sic est consilium, si verò sit respectu mali vitandi, sic est prohibitio. Et sic in vniuerso voluntas signi in quinque diuiditur, in preceptum, consilium, prohibitionem, operationem, & permissionem, quae in hoc versu continentur: Praecipit & prohibet, permittit, consilium, implet.

7. Vel aliter sic, quod quum duplex sit voluntas diuina, scilicet antecedens & consequens (vt patebitur in quaestione distinctione) quaedam sunt signa voluntatis antecedentis, & quaedam consequentis: signa autem voluntatis antecedentis aut sunt respectu boni prosequendi, aut respectu mali fugiendi. Si respectu boni prosequendi aut respectu boni necessarii ad salutem, & sic est preceptum, aut respectu boni supererogationis, & sic est consilium. Si verò sit respectu mali fugiendi, sic est prohibitio. Sunt autem duo signa respectu boni, & vnum tantum respectu mali, quia nullum malum licitum est fieri, propter quod omne malum est prohibitum. Sed bonorum quoddam est, quod non potest licite omitti, & de hoc est preceptum. Aliud verò potest licite omitti, & de hoc est consilium. Signum autem voluntatis consequentis aut est respectu boni quod licet, & sic est operatio, vel respectu mali quod licet, & sic est permissio.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum quod voluntas signi, quae est operatio non distinguitur à voluntate beneplaciti, quasi non sint vniuersimode de eodem, sed quia voluntas beneplaciti est voluntas proprie, & operatio non dicitur voluntas Dei nisi metaphoricè sicut signum, quemadmodum vna dicitur sana.

9. Ad secundum dicendum quod illud quod Deus vult voluntate signi quandoque vult voluntate beneplaciti, nec tamen propter hoc frustra distinguitur vna contra alteram, quia non secundum eandem rationem conuenit nomen voluntatis vtriusque: vtriusque est, quoadque verò non vult Deus voluntate beneplaciti quod dicitur velle voluntate signi, nec tamen propter hoc signa dicenda sunt falsa, quia non sumuntur proprie, sed metaphoricè, vt quia sic est in nobis, similiter attribuitur Deo, non quidem intendentes illud idem esse in Deo, sed aliquid correspondens, prout naturae diuinae conuenit quemadmodum Deo attribuitur esse iratum (metaphoricè quidem) sed non false.

DISTINCTIO XLVI.

Sententia licet huius distinctionis in generali & speciali.

ICORITVR quaestio. Superius determinat magister de voluntate diuina in se, hic determinat de eius impletione. Et diuiditur in duas partes. Primo determinat de quibusdam que videntur impedire impletionem diuinae voluntatis. Secundo probat eam efficacem in omnibus. Secunda incipit in principio 47. dist. voluntas quippe Dei. prima est principalis lectionis. Et diuiditur in duas secundum duas quaestiones.

nes quas mouet. Primo enim querit vtrum omne quod vult Deus, fiat. Secundo vtrum aliquid fiat quod Deus non vult fieri. Secunda ibi, Ideoque cum confiter. Secunda istarum diuiditur in tres partes. Primo mouet quaestio. Secundo tangit super hoc diuersas opiniones. Tercio prosequitur. Secunda ibi, Super hoc diuersi. Tertia ibi, Qui enim dicunt Deum. Hae vltima diuiditur in tres partes. Primo enim prosequitur opinionem primam. Secundo istam. Tercio elicit alteram istarum. Secunda ibi, Illi verò. Tertia ibi, Hae igitur & alia. Secunda istarum diuiditur in tres partes. Primo enim secundum opinionem illam respondet ad rationes alterius partis. Secundo confirmat opinionem istam. Tercio determinat quoddam dubium. Secunda ibi, Si quis igitur diligenter. Tertia ibi, Iam sufficienter dictum est. Et haec est diuisio lectionis & sententia in generali.

2. IN SPECIALI verò sic procedit. Et proponit primo quod voluntas beneplaciti castrari non potest. Deinde querit vtrum Deus aliquid voluerit quod factum non fuerit, & probat quod sic, quia vult omnes homines saluos fieri non tamen saluatur. Voluitque congregare omnes filios Hierusalém, qui tamen non fuerunt congregati. Et respondet magister quod omnino quaecumque vult hunc: illa autem de quibus obiectum est non simpliciter voluit, sed magis quod verba illa proferantur ad denotandum quod quicumque saluatur & congregatur sola Dei voluntate saluatur & congregatur sicut dicitur Ioan. 1. Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, non quia omnes illuminentur à vero lumine gratiae, sed quia non illuminantur nisi ab ipso. Postea querit vtrum mala fiat ipso volente. Postea ponit opiniones iuxta hoc dicens, quod quidam dicit quod sic vult Deus mala esse vel fieri, quidam verò dicit contrarium, vtrique tamen in hoc concordant quod Deus non vult mala. Postea inducit tres rationes per quas prima opinio confirmatur. Quarum prima est potentia omnipotentis resisti non potest, sed si deus vellet mala non fieri cum tamē fieri, voluntas dei non impleretur, sed ei resisteretur, quod est inconueniens: vult ergo deus mala fieri. Secunda ratio talis est, aut deus vult mala fieri aut non fieri, sed non vult non fieri, ergo fieri vult. Minor patet, scilicet hoc quod non vult non fieri, quia si veller non fieri, nunquam fierent, voluntati enim eius nihil resistit. Tertia ratio talis est, deus vult omne bonum, sed bonum est mala fieri, nisi enim esset bonum, non permetteretur fieri, ergo deus vult mala fieri. Postea ponit responsiones eorum quae sunt de altera opinione. Ad istas rationes, respondet autem ad duas primas, quia non est concedendum quod deus velit fieri mala, quia sic esset iniustus, nec quod vult non fieri, quia sic nunquam fierent: sed est dicendum quod non vult ea fieri, & quod arguitur tertiò, quod mala fieri est bonum. Dicendum quod non est bonum simpliciter, sed est bonum in quantum ex malis possunt elici bona: & etiam incidenter dicitur quod aliquid est bonum in se, & facienti, & ei cui fit, vt predicare fidelibus veritatem propter deum. Aliud est bonum in se & ei cui fit, sed non facienti, vt dare elemosynam pauperi, non propter deum. Aliquid est in se malum & facienti, sed ex eo proueniunt aliqua bona, vt mala quae faciunt ad pulchritudinem vniuersi & perfectum peccantis, ex malis enim penè multa bona proueniunt. Postea confirmat hanc opinionem, scilicet quod deus non vult mala fieri, quod probat per hoc quod si deo volente fierent mala, fierent deo auctore: ergo deus vult auctore, quod homo sit deterior, quod inconueniens esset de quolibet sapiente. Item probat expressè per auctoritatem Augustini, quod deus non est auctore, quod homo sit deterior vel peccator. Item deus non est causa tendendi in non esse, malum tendit ad non esse, ergo deo auctore non sunt mala. Postea secundò arguit quod secundum quosdam verum est à deo, sed mala fieri est verum, ergo ipso facto malum est à deo. Et respondet quod ipsa res dicta (scilicet malum non est à deo, sed locutio quae est vera. Vltimò probat magister primum, scilicet quod deus non vult mala fieri. Et in hoc terminatur sententia in speciali.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum voluntas Dei semper efficaciter impletur.

Thom. 1. q. 19. art. 6.

IRECA distinctione istam primò queritur, vtrum dei voluntas semper efficaciter impletur. Et videtur quod non, quia omnis effectus qui est causa quae impeditur non potest, est necessarius, sed non omnia quae sunt à deo sunt necessaria, ergo voluntas dei mediante quae producit quicquid producit, potest impeditur, non ergo semper efficaciter impletur.

2. Itē primè ad Timo. 2. dicitur quod deus vult omnes homines

nes saluos fieri, non saluantur, ergo voluntas Dei non semper impletur.

3. IN CONTRARIVM est quod dicitur Sapient. 12. subest enim tibi quum volueris posse, sed voluntas cui subest potestas, efficaciter impletur, ergo &c.

4. RESPONSIÒ. Dicenda sunt duo. Primum est quod voluntas Dei semper infallibiliter impletur, loquendo de voluntate beneplaciti, non signi. Secundum est, quod licet infallibiliter impletur, tamen non imponit necessitatem rebus.

5. PRIMVM patet scilla voluntas quae agit per talem potentiam, quae impeditur non potest, nec in se, nec in medijs per quae agit, semper infallibiliter producit suum effectum, sed voluntas diuina agit per talem potentiam quae impeditur non potest, nec in se, nec in medijs per quae agit, ergo semper & infallibiliter producit suum effectum. Maior est clara de se, sed minor probatur, quia voluntas diuina agit per potentiam diuinam exequentem illud quod scientia dicitur, & voluntas imperat, vt dictum fuit supra, dist. 38. potentia autē diuina non potest impeditur in se (nō enim potest deficere omnino, sicut ignis potest extinguiri, nec minus, sicut calor vel alia qualitas potest remitti in tantum, vt non possit in effectum in quē alias potest) nec potest impeditur in medijs per quae agit, tum quia sine quocumque medio agere, potentia diuina producere potest omne producibile quod non implicat contradictionem, in productione etiā rerum nō supponit necessario subiectum, tū quia si quandoque agat median- te alio, & supposito subiecto, tamē excludere potest omne impedimentum incidens circa mediū per quod agit, vel circa subiectum in quod agit: Nam Deus potest omne quod non implicat contradictionem (vt dictum fuit supra) sed nō potest velle aliquid quod implicet contradictionem, quia illud non potest habere rationem entis aut boni, ergo nihil quod Deus velit fieri, potest habere impedimentum cuius amotio implicet contradictionem, potest ergo omne tale impedimentum per diuinam potentiam amoueri, & sic impeditur non potest, nec in se, nec in medijs per quae agit, nec per subiectum in quod agit: hoc est quod dicit Arist. 9. Met. q. volens & eligēs statim agit ea, quorum habet potentiam, nec oportet addere si non aliquid impediatur, quia potentia simpliciter excludit omne impedimentum, & sic patet primū.

6. QVANTVM ad secundum (scilicet quod voluntas Dei nullam necessitatem imponit rebus volitis) sciendum quod loquendo de necessitate simpliciter, voluntas diuina, nec imponit, nec imponere potest rebus necessitate, nec res creatae sunt capaces talis necessitatis. Cuius ratio est, primò ex parte voluntatis diuinae, quia agens liberè, per actionem liberam non potest tribuere rei productae, quod non possit non esse simpliciter & absolute quocumque agere, sed voluntas diuina liberè producit res creatas (vt probatum fuit supra) ergo nō potest conferre rebus creatis, quod non possit non esse simpliciter & absolute quocumque agente. Minor iam patet, sed maior probatur, quia haec est natura agentis liberè, & agens quantum est de se potest agere & non agere, & per consequens potest esse & non esse, propter quod per talem actionem nunquam potest habere absolutam necessitatem. Per idem patet quod res creatae non sunt capaces talis necessitatis, quia illud quod secundum se totum dependet ab alio in fieri & in esse nō potest esse necessarium simpliciter & absolute, nisi illud à quo dependet influat in ipsum ex necessitate, sed res creatae totaliter dependent à Deo in fieri, & in esse, ergo non possunt esse necessaria, nisi dicatur quod Deus influat in eas ex necessitate: quod non est verum: solum ergo illa sunt necessaria simpliciter & absolute, ad quae est actio diuina ex necessitate, & tales sunt solae personae diuinae.

7. Si verò loquamur de necessitate quam res creatae habere possunt sub libertate diuina per causas medias. Sic dicendum est quod non omnes res de necessitate conueniunt, sed quaedam sic, & quaedam non. Cuius ratio est, quia agens per intellectum & voluntatem producit effectum, non qualis est ipse, sed qualem praecogit & vult producere, alias nō ageret per intellectum & voluntatem, sed Deus qui est agens per intellectum & voluntatem eadē scientia & voluntate potest praecogitare, & velle quaedam conuenire medianibus causis necessariis, & haec vocatur inter res creatas necessaria, & alia conuenire medianibus causis contingentibus, & haec dicuntur contingentia, ergo voluntas diuina non imponit omnibus rebus volitis necessitatem: sed quibusdam imponit necessitatem, qualem capere possunt res creatae, & permittit liberatas voluntatis diuinae, alijs autem imponit contingentiam duplicem, vnam respectu sui (quia liberè vult) & haec est communis omnibus creatis, aliam respectu causarum medianium, quae est quibusdam specialis.

8. Ex quo patet duo. Primum est, quod nō bene dicunt illi qui dicunt quod omnia de necessitate conueniunt per comparationem ad voluntatem diuinam, quia vt visum est, omnia respectu voluntatis diuinae conueniunt liberè, & ideo absolute loquendo possunt

non conuenire quamuis (stante suppositione quod sint volita) non possunt non conuenire, sed haec est necessitas suppositionis tantum. 9. Secundum est quod necessitas & contingencia quae est in rebus per comparationem ad causas medias est intentata & ordinata à voluntate diuina, propter quod male dicunt qui eam reducant solum in causas medias, sequeretur enim quod non esset intentata, sed casualis, quod non est verum.

AD PRIMVM argumentum dicendum quod non omnis effectus qui est à causa quae impeditur non potest esse necessarius, nisi causa illa agat ex necessitate naturae, si verò agat libere non est verum, quia quod agit libere potest non agere, & per consequens effectus potest non esse, talis autem est voluntas diuina (vt declaratum est,) quare &c.

11. Ad secundum dicendum quod verbum apostoli propter quod forte introducta est quaestio tripliciter exponitur. Vno modo ad Aug. in fine enchiridij sic, quod talis modus loquendi est in dicto apostoli sicut si in vna ciuitate esset tantum vnus magister qui doceret pueros, tunc enim posset dici quod ille magister doceret omnes pueros ciuitatis, nō quia omnes doceretur, sed quia nullus doceretur nisi per eum. Simili modo dicit Apostolus quod Deus vult omnes homines saluos fieri, non quia omnes vult saluari, sed quia nullus saluatur nisi per eius voluntatem. Secundo modo exponitur ab eodem ibidē (scilicet quod ibi fit distributio pro generibus singulorum & non pro singulis generum) vt fit sensus quod de singulis generibus hominum vult Deus aliquos saluos fieri. Tertio modo exponitur à Damasc. lib. 2. cap. vltimo & penultimo, vbi distinguit voluntatem Dei in antecedentem & consequentem, & dicit quod Deus vult omnes homines saluos fieri voluntate antecedente, non autē voluntate consequente. Quid autē vocetur secundum ipsum voluntas antecedens & consequens, notandum quod in voluntate diuina cū sit summe simplex nō potest diuersitas inueniri, ratione tamen voliti nihil prohibet eā diuersimode considerari, secundum diuersas conditiones volitorum. Volitum autē de quo nunc loquimur est creatura rationalis quae est ordinabilis in beatitudine in qua est duo considerare, scilicet id quod ordinatur, & auxilia quibus iuuatur ad consequendum finem ad quem ordinatur, & secundum vtriusque istorum accipi potest distinctio voluntatis in antecedentem & consequentem, in eo enim quod ordinatur ad beatitudinem est considerare naturam & personam, quantum ad naturam Deus vult omnes homines saluos fieri in quantum dedit omnibus naturam ordinabilem ad beatitudinem, & ordinabilem ad beatitudinem, & ordinabilem ad beatitudinem, & ordinabilem ad beatitudinem. Quam verò ad personam non vult omnes homines saluos fieri. Actiones autē sunt personae & suppositi, & quia multi deuant à fine vltimo in finem vltimū ordinatur, Deus voluntate antecedente vult omnes saluos fieri: & nō voluntate consequente, patet item quod sit ibi voluntas antecedens & consequens. Item secundo quantum ad auxilia quibus creatura iuuatur, potest eadem distinctio voluntatis sumi, sunt enim quaedam communia auxilia quae datur omnibus vt salui fiat, scilicet liberum arbitrium, precepta, consilia & huiusmodi quibus omnes possunt dirigi in his quae perinet ad salutem sunt nihilominus quaedam specialia, vt gratia, virtutes, perseverantia in bono & huiusmodi quae datur quibusdam specialiter & singulariter. Quia autem commune praecedat ordine naturae id quod est speciale, voluntas diuina prout respectu communia dicitur antecedens pro vt specialia dicitur consequens, & isto modo vult Deus omnes homines saluos fieri voluntate antecedente non autem voluntate consequente. Voluntas autem antecedens non semper impletur, quia nō est volūtas simpliciter, nec volūtas voluntate antecedente solū, est volūtas simpliciter, sed secundum quid. Nā voluntas de salute alicuius est volūtas practica quae necessario respicit conditiones particulares suppositorum quorum sunt actiones, hoc autem non facit antecedens sed consequens, & ideo quae vult Deus voluntate antecedente solum, non simpliciter vult propter quod nō oportet impleri.

Infr. d. 47. q. 3. num. 4.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum Deus velit mala fieri.

Thom. 1. q. 19. art. 9.

SECUNDA queritur vtrum Deus velit mala fieri. Et videtur quod sic, quia Deus vult omne bonum, & omne quod confert ad perfectionem vniuersi quam principaliter intendit, sed mala fieri est bonum, confert etiam ad perfectionem vniuersi, ergo &c. Minor probatur per August. in enchiridjo vbi dicit sic, Quamuis ea quae mala sunt in quantum mala

mala sunt non sunt bona, tamen ut non solum bona, sed etiam sine mala bonum est. Et rursus Aug. in Enchir. dicit quod illud quod dicitur malum bene ordinatum & loco positum eminentius commendat bona ut magis placeant & laudabiliora existant. Malum etiam confert ad perfectionem vniuersi (dicente Dionys. 3. de diu. no.) malum erit ad omnes, id est, quod vniuersi perfectionem conferens.

2. Itē sicut deus est auctor gratiæ ita & naturæ, sed deus vult mala pœnæ fieri, quæ tamē priuant bonum naturæ, ergo vult similiter fieri mala culpæ, quæ priuant bonum gratiæ.

3. IN CONTRARIVM est, quia voluntas Dei sequitur solum notitiam approbationis, sed per notitiam approbationis Deus nescit mala fieri, iuxta illud Abachuc 1. Mundi sunt oculi tui, ne videant malum, & ad iniquitatem respicere non poteris, ergo voluntas Dei non potest esse malorum, vt fiat.

4. RESPONSI O. Quum omnis motus & actio fortitur rationem ex termino, mala autem facere vel fieri nominet actionem, vel motum seu passionem redentem in malum tanquam in terminum, clarum est q. mala facere vel fieri est malum, ppter quod sicut mala possunt esse à Deo volita, sic mala fieri potest esse volitum à Deo, aliter non. Dicenda sunt ergo tria ad questionem propositam. Primum est, q. nullum malum culpæ vel pœnæ, potest esse per se volitum à Deo seu quocūq; alio. Secundum est, quod mala pœnæ vel naturæ possunt esse volita à Deo per accidens. Tertium est, quod mala culpæ non possunt esse volita à Deo, nec per se, nec per accidens.

5. PRIMVM patet, scilicet quod mala culpæ vel pœnæ, non possunt esse per se volita à quocunq; quia malum esse per se volitum, est malum esse volitum sub ratione mali, sic enim malum per se sumitur, & non aliter, sed malum esse volitum sub ratione mali implicat contradictionem, quum omne volitum sit volitum sub ratione boni quæ est communis & for malis ratio obiecti voluntatis, ergo nullum malum potest esse à quocunq; per se volitum. Huic concordat dictum Dionys. 4. de diu. nomi. quod nullus aspiciens ad malum operatur, quod tamen esset possibile, si malum posset esse volitum per se, quia ad velle sequitur operari.

6. Secundum patet, scilicet q. mala pœnæ vel naturæ possunt esse volita à Deo per accidens, quia omne quod potest habere rationem boni secundum iudicium rectæ rationis potest habere rationem rectè voliti, sed malum naturæ & pœnæ potest habere rationem boni per accidens secundum iudicium rectè rationis, ergo talia possunt per accidens esse volita. Maior patet, sed minor declaratur, quia malum ex quo maius bonum sequitur quam sit bonum, quod per ipsum priuatur, habet rationem boni saltem per accidens, si tamen vtrumq; bonum non possit simul haberi, bonum enim est propter maius bonum dimittere minus bonum, quum simul vtrumque haberi non potest, sed ex malo naturæ & pœnæ, sequitur maius bonum, quam sit illud quod per talia mala priuatur: ergo malum naturæ vel pœnæ habet vel habere potest rationem boni. Adhuc minor istius prolylogismi probatur, quia nisi elementa quantum ad aliquid corrumperentur mixta non generarentur, & sic periret multæ species vniuersi, nisi etiam multa ex mixtis corrumperentur viuientia (vt iumenta & homines) non permanerent, nutriuntur enim ex eis, & sic ex corruptione talium sequitur maius bonum quam priuatur. Similiter per malum pœnæ puniuntur culpæ, & sic ordinatur ad bonum iustitiæ, multo autem magis bonum est bonum iustitiæ communis, quod resultat ex malo pœnæ, quo culpa punitur, quam sit bonum naturæ in persona singulari quod per pœnam priuatur, & sic patet minor: sequitur ergo conclusio, scilicet, quod mala naturæ & pœnæ possunt esse volita à Deo per accidens.

7. TERTIVM patet, scilicet q. mala culpæ non possunt esse à Deo volita, nec per se, nec per accidens, & idē est de quacunque voluntate sequente rectā rationem. Quod non per se, patet iam ex dictis: Quod nec per accidens probatur sic, sicut se habet appetitus sensitivus ad malū, quod non est conueniens secundum sensum, sic se habet voluntas ad malum, quod non est conueniens secundum intellectum rectum, sed appetitus sensitivus nullo modo potest appetere illud quod non iudicatur conueniens secundum sensum, nec voluntas absolute potest velle illud quod ab intellectu non iudicatur conueniens: ergo nec voluntas recta potest rectè velle illud quod non iudicatur conueniens secundum intellectum rectum, sed malum culpæ non potest iudicari conueniens intellectui recto, quia sicut malum pœnæ sensibilis consistit in hoc quod est esse repugnans sensui, ita malū culpæ consistit in hoc quod est esse repugnans rectæ rationi, propter quod impossibile est & contradictionem implicans quod malum culpæ sit consonū rectæ

rationi, quum oppositum sit de ratione eius, ergo voluntas bona non potest velle malum culpæ, & sic patet tertium.

8. AD RATIONES in oppositum dicendum. Ad primam concedendo maiorem, sed negando minorem, & quum probatur per Augustinum in Enchiridio, qui videtur innuere quod mala esse vel fieri sit bonum: & pertinet ad perfectionem vniuersi. Dicendum quod illud primum est intelligendum per accidens, & non per se, & solum de malo naturæ & pœnæ, non autem de malis culpæ: Quod autem mala posita iuxta bona reddant ea commendabiliora, verum est secundum apparentiam, non autem secundum existentiam, & illud non est tatum bonum sicut est illud quod per culpam priuatur: & ideo propter illud bonum apparet malum culpæ non est licitum, nec eligendum. Quod autem dicit Dionys. quod malum erit ad omnes, id est, ad vniuersi perfectionem conferens, non dicit alferendo, sed ducendo ad inconueniens, vnde & habet pro inconuenienti, quod malum sit de perfectione vniuersi.

9. Ad secundum dicendum quod non est simile de malo pœnæ quod priuatur bonum naturæ, & de malo culpæ quod priuatur bonum gratiæ, quia bonum naturæ, quod priuatur per malum pœnæ, potest recompensari per maius bonum naturæ vel gratiæ: potest etiam esse consonum rectæ rationi, & sic habere rationem boni, sed bonum gratiæ quod priuatur per malum culpæ non potest recompensari per maius bonum naturæ, nec potest esse consonum rectæ rationi (vt declaratum est) propter quod nunquam potest habere rationem boni, nec rectè voliti.

DISTINCTIO XLVII.

Sententia literæ huius distinctionis in generali & speciali.



OLUNTAS quippe dei. Superius magister remouit ea quæ videntur effectum voluntatis diuinæ impedire, hic verò determinat quomodo ipsa voluntas efficaciter impleatur. Et diuiditur in duas partes. Primò determinat suum intentum. Secundò excludit dubitationem incidentem circa determinata. Secunda ibi, Sed attendendum. Hæc secunda diuiditur in tres. Primò mouet dubitationem. Secundò soluit. Tertio ex solutione concludit suum principale intentum. Secunda ibi, Vnum vt supra diximus. Tertia ibi, Ex prædictis liquet. Et hæc est sententia lectiois in generali.

2. IN SPECIALI verò sic procedit, & proponit primò quod voluntas dei est efficax, & nihil sit contra eam, multa tamen sunt præter eam, & dicit quod voluntas dei semper impletur quando bene facta creatura, aut quando de malā faciente ordinat deus vt vult. Postea mouet dubitationē, quomodo possit aliquid fieri contra voluntatem dei, quum dictum sit quod voluntati eius nihil resistat. Itē quomodo quod est contra voluntatem eius nihil resistat. Itē quomodo quod est contra voluntatem, non est præter eam. Postea respondet, dicens quod solutio apparet distinguendo voluntatem, voluntas enim aliquando nominat ipsam diuinam essentiam, aliquando præcepta vel prohibitiones, aliquando autem eius permissionem. Contra ipsam voluntatem nihil sit, contra præcepta vel prohibitiones quæ sunt signa voluntatis, bene potest aliquid fieri, præter voluntatem tamen quæ deus est, aliquid sit vt mala, sed præter eius permissionem. Ostendit enim per auctoritates, quod mala voluntati diuinæ resistentia ei obsequantur. Vltimò recapitulat determinata. Et ostendit quod non omnia quæ deus præcepit, voluit, vel quæ prohibuit, noluit ita fieri, sed ex alia ratione, quia ad illa se habuit ad modum volenti. Et in hoc terminatur sententia in speciali.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum aliquid possit fieri præter voluntatem diuinam.

Nihil Thom.



IRCA distinctionem istam primò quæritur, vtrum aliquid possit fieri præter voluntatem diuinam. Et videtur quod non, quia nullus effectus potest subterfugere causalitatem causæ vniuersaliſſimæ, sed voluntas diuina est causā vniuersaliſſima, ergo nullus effectus potest eius causalitatem subterfugere: nihil ergo potest fieri præter eam.

2. Item nihil potest fieri contra voluntatem diuinam (alioquin ipsa nõ semper impleteretur cuius oppositum prius probatum est) sed

sed quod sit præter eam, sit contra eam, secundum illud Matt. 12. Qui non est mecum, contra me est, ergo nihil potest fieri præter eam.

3. IN CONTRARIVM est, quia idē est fieri Deo volente & Deo auctore, sed multa sunt quæ Deus nõ facit, vt mala culpæ, ergo illa non vult, sunt ergo præter voluntatem Dei.

4. RESPONSI O. Videndum est primò quid sit fieri contra voluntatē Dei vel præter eam, & tunc applicabitur ad quæſtionem. Sciendum ergo q. sicut est in naturalibus, sic aliquo modo est in proposito nostro. In naturalibus autem sic est q. illud dicitur esse vel fieri secundum naturam quod est vel sit secundum inclinationem naturæ, vt q. graue, pura lapis, moueatur naturæ, sed contra naturam sit quod sit contra inclinationem naturæ, vt lapis moueatur sursum, sed præter naturam sit quod nec sit secundum inclinationem naturæ, nec contra, eo q. natura nullam inclinationem habet ad hoc vel ad suum oppositum, sicut cum ex ligno fit statua. Similiter est circa voluntatem, quia illud dicitur fieri secundum voluntatem quod sit secundum inclinationem voluntatis, & cum inclinatio voluntatis sit finis actus volendi, omne quod sit secundum voluntatem, est volitum fieri, illud autem sit contra voluntatem, quod sit contra inclinationem voluntatis quando aliquid sit quod voluntas vult non fieri, sed præter voluntatem sit id de quo non est inclinatio voluntatis vt fiat vel non fiat.

5. Modo ad propositū voluntatis diuinæ distinguitur in voluntatem beneplaciti & in voluntatem signi & rursus volūtas beneplaciti distinguitur in antecedentem, quæ est solum quædam velleitas, & consequentem quæ est voluntas simpliciter. Si ergo loquamur de voluntate antecedente, sic multa sunt præter eam & contra eam. Cuius ratio est, quia potentia ad vniū oppositum stat cū actu alterius, posse enim non currere stat cum hoc quod est actu sedere, sed voluntas antecedit de euentu rerum solum in vniuersali & in potentia, sicut Deus dicitur velle omnes homines saluos fieri, quatenus dedit omnibus naturam ordinabilem in beatitudinem, & omnibus quantum in ipso est præbet auxilia communia quibus possunt ad beatitudinem dirigi & eam mereri, ergo talis voluntas potest stare cum actuali euentu opposito, vt potest quod dicitur non saluetur.

6. Si verò loquamur de voluntate consequente sic nihil sit nec fieri potest contra eam, quia illud quod est volitum voluntate consequente est volitum simpliciter quod semper impletur, vt patuit in præcedenti dist. sed nihil dicitur fieri contra voluntatem, nisi quando non impletur quod est volitum fieri vel non fieri (vt expositum est) ergo nihil potest fieri contra voluntatem consequentem, potest tamen aliquid fieri præter eam: quia aliqua sunt de quibus nullo modo est volitum consequens vt fiat vel nõ fiat, sicut sunt mala culpæ. Non enim vult Deus talia mala fieri, quia iam esset auctor malorum. Nec rursus vult non fieri, quia nullo modo fierent, & ideo nullo modo talia sunt secundum voluntatem diuinam, neque contra voluntatem, sed præter voluntatem. Et idem forte diceret aliquis de quibusdam bonis quæ sunt merè à libero arbitrio, sed non de omnibus, quia bona quæ sunt à prædestinatione & eos quoquo modo iuuant ad salutem, cadunt sub voluntate Dei, sicut sub prædestinatione (quemadmodum dictum fuit prius) sed de bonis purè moralibus & non meritoris in non prædestinatione, quod hæc sunt volita à Deo, ratio naturalis non habet, nec fides cogit ad hoc quin respectu talium & malorum oppositorum voluntas diuina possit se habere per indifferenciam vt non sit plus de vno quam de alio, & de malis quidem omnes concordant, de bonis vero pauci sic loquuntur.

7. Loquendo autem de voluntate signi cum sint quædā signa voluntatis antecedentis, & quædam voluntatis consequentis contra signa voluntatis antecedentis, & præter ea multa sunt, quemadmodum dictū est de voluntate antecedente. Multa enim sunt contra præceptum, prohibitionem & consiliū, & etiam præter ea, quia nullum eorum, est de omnibus. Signa verò voluntatis consequentis sunt operatio & permissio, contra operationem nihil potest fieri, quia contradictionem implicat q. aliquid sit operatum & non sit factum, multa tamen sunt præter eam quia operatio vt est signum voluntatis diuinæ prout nunc loquimur, aut est solum eorum quæ Deus facit per se & immediate (vt dictū fuit supra) aut solum eorum quæ facit per se, vel inspirat fieri per alterum, ergo constat q. præter hæc sunt omnia mala & forte aliqua bona, ergo præter operationem vt sumitur tanquam signum voluntatis diuinæ multa sunt.

8. De permissione verò clarū est quod nihil potest fieri contra eam, quia nihil potest fieri quod Deus velit impedire, permittit ergo fieri quicquid sit. Sed vtrū aliquid possit fieri præter permissionem patet q. si accipiatur permissio secundum generalem rationem nominis (prout permitti dicitur quicquid nõ impeditur) sic præter permissionem nihil posset fieri: non enim potest fieri

nisi quod non impeditur fieri. Sed non videtur permissio vt distinguitur contra alia signa voluntatis diuinæ ita generaliter accipi, sed solum accipitur pro eo quod non est impedire malum, & sic omnia bona sunt præter permissionem diuinam.

9. AD RATIONES dicendum est. Ad primam cum dicitur quod nullus effectus, potest subterfugere causalitatem causæ vniuersaliſſimæ, concedatur, multi tamen defectus possunt eam subterfugere, mala autem culpæ inquantū sunt mala, importat solum defectum, & sic solū subterfugunt causalitatem diuinæ voluntatis. Vel aliter q. nullus effectus potest subterfugere causalitatem vniuersaliſſimæ causæ, quin subit ei aliquo modo mediatē vel immediatē, modo sic est, q. voluntas diuina est causā omnium naturarū, & mediantibus naturis est causā omnium actionum, sed differenter, quia actiones rerum naturalium quum sint determinatæ ad vnum, & sequantur naturas necessario posito obiecto, & excluso omni impedimento sunt volitæ à Deo, sicut naturæ: actiones verò liberi arbitrij quum non sint determinatæ ad vnum, nec necessario sequantur liberum arbitrium, etiam præſente obiecto, & excluso omni impedimento, non oportet quod obiecto volito à libero arbitrio sint volitæ à Deo, nisi sicut existunt in ipsa natura liberi arbitrij, præexistunt autem in ea solum in potentia, & secundum indeterminationem, & ideo sic sunt volitæ à Deo (scilicet in vniuersali & in potentia, & secundum indeterminationem) & hæc videtur esse voluntas permissionis secundum generalem rationem nominis, præter quam nihil potest fieri, sed præter voluntatem antecedentem & consequentem multa sunt.

10. AD SECVNDVM dicendum quod illud Matth. 12. qui non est mecum, contra me est, intelligitur in materia præceptorum, in qua quicquid sit præter voluntatem antecedentem, sit contra eam, non tamen contra voluntatem consequentem, nec præter permissionem.

11. AD ALIVD in oppositum patet solutio.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum illud quod sit præter voluntatem diuinam, vel contra eam obsequatur voluntati diuinæ.

Thom. nihil.



ECVND O quæritur vtrum illud quod sit præter voluntatem diuinam vel contra eam obsequatur voluntati diuinæ. Et arguitur quod non, quia quicquid obsequatur Deo vel voluntati eius conformatur voluntatem suam voluntati diuinæ, sed qui facit præter voluntatem Dei vel contra eam non conformatur voluntatem suā voluntati eius, ergo nõ obsequatur ei.

2. IN CONTRARIVM est quod habetur in litera.

3. RESPONSI O. Aliquid potest obsequi voluntati diuinæ dupliciter. Vno modo, vt materia de qua vel circa quam sit voluntas diuina, secundum quem modum lapides dicuntur obsequi edificanti de lapidibus. Alio modo vt agens secundarium, cuius actio tendit ad illud quod dicitur, & vult principale agens, secundum quem modum manu artifices obsequuntur voluntati principalis agentis.

4. QVANTVM ad primum modum, dicendum quod illud quod sit præter vel contra voluntatem Dei antecedentem, obsequitur voluntati diuinæ consequenti, vt materia de qua vel circa quā sit voluntas diuina, quia sicut Deus vult voluntate consequente saluare perseverantes in bono, sic vult per insistentiam punire peccantes, & in peccato perseverantes, sed peccantes, vel in peccato perseverantes faciunt contra voluntatem antecedentem: dum autem puniuntur, sit de eis voluntas consequens, ergo quod sit contra voluntatem antecedentem obsequitur voluntati consequenti, sicut materia de qua vel circa quam sit voluntas consequens.

5. QVANTVM ad secundum modū, quo scilicet aliquid dicitur obsequi alteri, vt agens secundarium principali, sic agēs contra voluntatem antecedentē quoad genus operis non potest obsequi voluntati consequenti. Cuius ratio est, quia nihil est contra voluntatem antecedentem quoad genus operis, nisi opus malum ex genere, sed tale non potest esse volitum voluntate consequente, ergo agens contra voluntatē antecedentem quoad genus operis non obsequitur voluntati consequenti. Agēs tamen contra voluntatem antecedentem non quoad genus operis, sed quoad aliquam circumstantiam operantis, bene obsequitur voluntati consequenti, potest enim Deus aliquid velle fieri bona voluntate, quod homo vult facere mala voluntate, quemadmodum Deus voluit bona voluntate, q. Iudæi captiuarentur, captiuantes tamen eos, hoc fecerunt mala voluntate, & in hoc

hoc obsequi sunt diuine voluntati, quoad genus operis, facientes contra voluntatem antecedentem ratione male intentionis: & hoc habetur expresse Ebraice 10. ubi dicitur sic, vae Aflur virga furoris mei, & baculus ipse est in manu eorum indignatio mea, &c. Postea sequitur, ipse autem non sic arbitrabitur, & cor eius non ita existimabit, sed ad contentendum erit cor eius, &c. Veruntamen non proprie obsequitur aliquis voluntati alterius per modum agentis, nisi quando ex intentione facit aliquid quod credit voluntati alterius placere, & reuera placet, & hoc faciens non agit contra voluntatem antecedentem, nec prater eam, sed secundum eam: & hoc modo fit voluntas diuina a nobis, sed primo modo fit solum de nobis, vt Augustinus dicit in Ench. & habetur in litera.

6 Argumentum in oppositum procedit de eo, qui ex intentione obsequitur voluntati diuine per modum agentis, talis enim non agit contra voluntatem diuinam, sed conformatur se ei, sed aliis duobus modis potest aliquis facere contra voluntatem antecedentem, & obsequi voluntati consequenti, per modum materiae, vel agentis, vt declaratum est.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum Deus possit precipere quod non vult.

Thom. nihil.



ERTIO queritur, vtrum Deus possit precipere quod non vult. Et videtur quod non, quia precipere indicat voluntatem precipientis, sed quicumque indicat se velle quod non vult, falsus est: quod non potest conuenire Deo, ergo Deus nihil precipit nisi quod vult.

2 IN CONTRARIUM est, quia precipit Abraham quod immolaret filium, Genes. 22. sed noluit immolationem eius (vt patet ibidem,) ergo &c.

3 RESPONSIO. Hic est duplex modus dicendi. Primus est, quod potest precipere, & quoad quod precipit aliquid quod non vult, nec voluntate antecedente, nec voluntate consequente, sicut fuit de immolatione Isaac non enim fuit volita voluntate consequente, quia illa semper impletur, nec voluntate antecedente. Quod patet tripliciter. Primum quia quum voluntas antecedens & consequens non sint opposita, non possunt esse de oppositis, sed oppositum immolationis Isaac fuit volitum voluntate consequente, ergo immolatio ea que precipita, non fuit volita voluntate antecedente.

4 Secundum, quia voluntas antecedens respicit ordinem creaturae rationalis in finem: voluntas autem consequens respicit executionem ordinis, sed ordo & executio ordinis non possunt esse de oppositis, imo quod deuiat ab ordine, deuiat ab ordinis executione, & quod contrariatur executioni, contrariatur ordini, ergo impossibile est quod oppositum illius, quod est volitum voluntate consequente, sit volitum voluntate antecedente, & sic idem quod prius.

5 Tertio quia si voluntas consequens possit esse de opposito eius quod est volitum voluntate antecedente, quum deus voluntate antecedente velit peccata non fieri, possit voluntate consequente velle ea fieri, quod est falsum, quum ergo voluntas consequens fuerit de non immolando Isaac, voluntas antecedens non potuit esse de eius immolatione, quae tamen fuit precipita: & ita potest Deus precipere, & iam precipit illud quod non vult, nec voluntate antecedente, nec consequente.

6 B T RESPONDENT ad primum argumentum, dicentes quod non propter hoc oportet ponere fictionem in Deo, quia sicut est in his que pertinent ad intellectum, sic in his que pertinent ad voluntatem, nunc est ita, quod ad hoc quod signa intellectus sint vera, non oportet quod sint vera, quantum ad illa que principaliter importantur per signa, sed sufficit quod sint vera, quantum ad illa propter que dicuntur, sicut est in omnibus sermonibus parabolicis, vt Iudicum 9. dicitur, quod ierunt ligna, vt vngerent sibi regem, quod non fuit verum, quantum ad illud quod principaliter significabatur, sed solum quantum ad illud, pro quo figuratiue dicebatur (scilicet pro Abimelech & viris Sichem) & eodem modo est in parabolis euangelicis (vt quum dicitur de decem virginibus & pluribus aliis) similiter in precipitis que sunt signa voluntatis, non oportet quod precipiens velit illud quod precipitur, sed sufficit quod velit illud pro quo precipitur, & sic fuit in precipito de immolatione Isaac, quia Deus noluit quod precipit (scilicet immolationem Isaac), sed volebat illud pro quo precipiebat (scilicet quod obedientia Abraham manifestaretur).

7 A L I B I D E S t modus totaliter contrarius, quantum ad tria que ponit prima opinio: ponit enim primum, quod Deus aliquid precipit, quod nullo modo vult, nec voluntate antecedente, nec

voluntate consequente. Secundum assumit ad probandum principale propositum, quod Deus non potest velle voluntate consequente oppositum eius quod vult voluntate antecedente. Tertio dicit quod in sic precipiendo non est fictio.

8 Sed contra hec tria que ponit prima opinio, arguunt ista de secundo modo. Contra primum quidem, quod est principale dupliciter. Primum sic Deus dicitur velle voluntate antecedente omne illud ad quod aliquo ordine, sed quicumque precipit aliquid alii cui, ipso facto ordinat illi cui precipit, ad illud quod precipitur, ergo ex ipso quod Deus aliquid precipit, vult illud voluntate antecedente. Secundum sic, constat quod Deus vult voluntate antecedente omnes homines saluos fieri, sed impossibile est aliquem saluum fieri, nisi velit implere quod ei a Deo precipitur, ergo Deus vult voluntate antecedente, quod ille cui aliquid precipitur, velit facere id quod ei precipitur, sed quicumque Deus vult nos velle aliquo modo vult, ergo Deus vult aliquo modo quod precipitur.

9 Contra secundum verum sic, Deus vult voluntate antecedente omnes homines saluos fieri, vt dicitur 1. ad Tim. 2. Sed constat quod voluntate consequente vult multos non saluari, sed potius damnari, ergo Deus vult voluntate consequente oppositum eius quod vult voluntate antecedente, cuius contrarium primum dicitur.

10 Contra tertium autem, scilicet quod non fit fictio, quod aliquis precipit quod non vult arguunt sic, ex eadem maiore cum prima opinione asseritur. Sicut est in signis intellectus, sic est in precipitis respectu voluntatis, sed signa intellectus non sunt vera, nisi fit in re, sicut dicitur, quia ab eo quod res est vel non est, dicitur oratio vera vel falsa, ergo similiter precipita sunt ficta, nisi precipiens aliquo modo velit illud quod precipitur. Quod autem inducitur de illa parabola libri iudicum, & de consimilibus respondent, quod aliquid dupliciter significatur proprie & meta phorice: in parabola ergo illa de lignis & rhamno verba accipiuntur, non pro quod significat proprie, sed pro eo quod significat meta phorice, scilicet malos electores, & malum electum, & in hoc sermo verificatur, pro eo quod dicitur figuratiue, non proprie, quia quod figuratiue significatur, vel dicitur, non est solum id pro quo dicitur (vt alij accipiunt) sed est illud quod dicitur.

11 Ad primam rationem aliorum respondent isti, quod voluntates que sunt de oppositis non sunt opposita, nisi sint simpliciter de illis: si autem sit de vno conditionaliter, alia vero sit de opposito simpliciter, non oportet quod sint contraria: nunc est ita, quod voluntas antecedens non est simplex voluntas, sed conditionata (vt pote quod omnes saluentur) intelligendum est si agant ea que congruunt ordini nature in fine, voluntas autem consequens est voluntas simpliciter (scilicet quod saluetur ille qui hoc fecit, & damnatur ille qui non fecit) que bene stat cum prima, vt de se patet.

12 Ad secundum respondent, quod voluntas consequens non solum est de executione ordinis pertinentis ad voluntatem antecedentem, sed est de omni eo quod iulle euenit, & istud potest contrariari voluntati antecedenti, quia non solum iulle euenit, quod boni saluentur (quod consonat voluntati antecedenti) sed etiam quod mali damnentur, quod non pertinet ad executionem ordinis spectantis ad voluntatem antecedentem.

13 Ad tertium argumentum respondetur, quod hoc solum probat, quod non est verum vniuersaliter, quod deus possit velle voluntate consequente omne oppositum eius quod vult voluntate antecedente, quia sic sequeretur quod posset velle mala fieri, tamen non probat quin in aliquo casu possit velle voluntate consequente, oppositum eius quod vult voluntate antecedente, & si ex vno concludatur omne, est fallacia consequentis: sequitur enim, istud non potest fieri, ergo non omne, sed non econuerso. Non enim sequitur, non omne potest fieri, ergo non istud.

14 Iste sunt opiniones, quarum secunda videtur magis accedere ad veritatem, licet in aliquo deficiat. Ad quod sciendum, considerandum est quod distinctio voluntatis diuine per antecedentem & consequentem non est ex parte ipsius voluntatis, sed potius ex parte voluntatum. Dicitur enim aliquid volitum voluntate consequente quando est volitum in se, ita quod super illud feratur voluntas diuina, sed dicitur volitum voluntate antecedente, quando non est volitum in se, ita quod super ipsum feratur voluntas, sed super suum antecedens, ad quod natum est consequi, licet non ex necessitate. Sicut quia deus vult simpliciter homini dare tale naturam (scilicet rationalem) ad quam sequitur vel nata sunt consequi tales operationes, per quas potest acquirere beatitudinem, ideo deus volendo antecedens simpliciter dicitur in ipso antecedente velle cetera, que nata sunt consequi ad illud antecedens secundum contentientiam, licet non ex necessitate. Similiter cum deus precipit aliquid vel omnibus generaliter, vel alicui specialiter, vult quidem ipsum precipitum simpliciter & in se, & in ipso precipito, quasi in quodam antecedente, vult voluntate antecedente quicquid natum est conuenienter sequi ad precipitum, licet non semper & ex necessitate sequatur, quia

quia ergo ad precipitum Dei sequi debet obedientia hominis subditi in executione precipiti: ideo Deus precipiendo quodcumque & cuiuscumque vult voluntate antecedente obedientiam & executionem rei que precipitur, nisi quod distinguendum est de precipito, quia aut proponitur vt precipitum, & sic verum est quod statim dictum est, aut proponitur vt documentum solum, & hoc precipitur ab eo cui fit precipitum, & tunc precipiens non vult aliquo modo rem que precipitur, nec in se, nec in suo antecedente, quia non proponitur vt precipitum, antecedens ad executionem, sed vt documentum ad aliorum instructionem, & tale fuit precipitum domini, Marci 7. qui postquam sanauerat surdum & mutum, precipit ne cui diceret, quanto autem magis eis precipiebat, tanto magis predicabant nec tamen peccauerunt vt transgressores precipiti, quia illud proponebatur magis vt documentum, quam vt precipitum, vt patet ex glossa Augustini: per hoc enim instruitur beneficiens, vt non quaerant gloriam mundi, & beneficiari vt non sint ingrati, nec tamen est in tali modo loquendi fictio, quia sic loquendo figurabat Christus in se, & in illis quibus loquebatur, membra ecclesie, in quibus debet esse fuga proprie glorie, quantum ad beneficiens, & fuga ingratiudinis quantum ad beneficiarios, que duo figurabantur in illo facto, vt dicitur est, propter quod verus est sermo figuratiuo modo: puto etiam quod non esset falsitas, nec fictio in precipitis diuinis per modum precipiti sumptis, dato quod Deus nullo modo velle voluntate consequente illud quod precipitur, precipitum enim non est directum & semper signum, quod precipiens velit rem precipitam fieri, sed solum quod velit subditum obligare, ad faciendum illud quod precipitur. Et hoc clarum est in precipitis diuinis, per que Deus vult simpliciter nos obligare, sed non vult simpliciter rem precipitam fieri, alioquin semper fieret.

15 Similiter in precipitis humanis. Prælati enim religiosus, quoad precipit subdito aliquid graue, vult eum per precipitum obligare, & tamen nec vult, nec intendit, quod res quam precipit, fiat, vnde quando subditus parat se ad exequendum precipitum, prælati reuocat, ita quod precipitum est directum signum voluntatis precipientis, quod velit obligare subditum ad exequendum precipitum, sed non est directum signum, quod velit rem precipitam impleri: talia enim precipita sunt vel ad sciendum experimentum de obedientia subditi, vel ad ostendendum pluribus obedientiam vnius, quasi pro exemplo.

16 A D PRIMVM argumentum patet solutio ex eo quod statim dictum est, quod precipitum non semper indicat voluntatem precipientis, quia precipiens velit rem precipitam fieri, sed illam qua precipiens vult obligare illum cui precipit ad faciendum quod precipitur, & hoc est semper. Vel dicendum ratione materiae, quod Deus nihil precipit quin velit illud fieri (saltem voluntate antecedente). Ad illud in oppositum per idem, quia immolatio Isaac fuit volita voluntate antecedente, non consequente.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum Deus possit precipere malum fieri.

Nihil Thom.



VARTO queritur vtrum Deus possit precipere malum fieri. Et videtur quod sic, quia occisio innocens est mala, similiter concubitus fornicarius, & spoliare alienum re sua, sed omnia hæc inueniuntur precipita a Deo, primum Genes. 22. de occisione Isaac. Secundum Osee 1. accipie mulierem fornicariam, &c. Tertium Exodi 11. ergo Deus potest precipere mala fieri.

2 CONTRA nullus obediens diuinis precipitis male facit, si ergo Deus posset precipere mala fieri, tunc male facies obediens diuinis precipitis, & ita non male faceret, quod implicat contradictionem, quod male faciens non male faciat, quare &c.

3 RESPONSIO. Quæstio ista non intelligitur de malo pena, constat enim quod illud cadit sub precipito diuino & humano, vt illud Exodi. 22. maleficos non patieris viuere, humano, vt illud idem secundum leges ciuiles in multis casibus: intelligitur ergo de malo culpa, & de hoc dicendum quod aut queritur de malo culpa conuinctum (hoc est, remanente sub conditione mali) aut diuini. Si conuinctum dicendum quod non, quia sicut est in naturalibus, sic suo modo est in moralibus, sed in naturalibus, sic est quod bonitas & perfectio rei naturalis consistit, & conseruatur in sequendo motum sibi inditum a natura superiore (vt patet in motibus grauium, & leuium, & aliarum rerum naturalium) ergo similiter est in moralibus, quod bonitas moralis nostre voluntatis consistit in sequendo motum sibi inditum a superiore voluntate diuina: hæc autem motus est secundum precipitum naturale nobis diuinitus inditum, vel aliud superadditum, ergo voluntas nostra sequens vel faciens secundum

dum precipitum diuinum non male facit, non precipit ergo nec precipere potest Deus mala fieri conuinctum, accipiendo scilicet quod remaneant sub conditione mali.

4 Si vero intelligatur diuini an Deus possit precipere aliquid non quod sit malum fieri dum precipitur, sed quod esset malum fieri, nisi a Deo precipereur, sic quæstio ista est eadem cum illa qua queritur, vtrum deus possit dispensare in precipitis decalogi, quia cum dispensatio faciat de illicito licitum, & quæ sunt contra precipita sint illicita & mala, si Deus potest dispensare in precipitis, tunc Deus potest facere de malis & illicitis bona & licita, & tunc potest ea precipere, & sic Deus posset precipere mala fieri in omni que tunc essent mala, sed quæ essent mala exclusiua dispensatione diuina, aliis non posset precipere mala fieri.

Tho. 1. 2. q. 116. ar. 8.

5 C I R C A Quæstionem ergo istam tria videbuntur. Primum est quid sit dispensatio. Secundum erit que precipita sint dispensabilia & que non, loquendo in generali. Tertium erit specialiter an in precipitis decalogi cadat dispensatio, & ex his patebit quod queritur, scilicet vtrum Deus possit precipere mala fieri diuini modo prius exposto.

6 Q V A N T V M ad primum sciendum est quod hæc tria differunt, interpretatio precipiti, dispensatio & reuocatio. Interpretari enim precipitum est dare rationabilem intellectum precipientis & precipiti non tollendo obligationem in aliquo, sicut inter pretatur quod ieiunium quadragesimæ non obligat pueros impuberes, nec grauit infirmos, nec propter hoc tollitur aliqua obligatio ab illis qui huic precipito subduntur, & talem interpretationem potest quilibet facere in valde manifestis, vt in casu iam dicto de grauit infirmis, & de pueris quod non teneantur ieiunare, sed in dubiis pertinet ad illum solum que condidit, aut ad parem vel superiorem. Dispensatio vero & reuocatio important amotionem obligationis precipiti, sed differenter, quia dispensatio importat amotionem obligationis precipiti in casu & quo ad aliquid vel aliquos, non autem quo ad omnes, sed reuocatio absoluta importat amotionem obligationis quo ad omnes, amota autem obligatione siue quo ad aliquem specialiter per dispensationem, siue quo ad omnes generaliter per absolutam reuocationem efficitur licitum quod prius fuisset illicitum, & sic habemus tria circa precipitum, scilicet reuocationem que tollit obligationem simpliciter quo ad omnes, sicut si papa reuocaret ieiunium quadragesimæ, nullus obligaretur tunc ad ieiunandum, habemus etiam dispensationem que tollit obligationem quo ad aliquem vel aliquos solum, sicut si dispensaretur cum aliquo quod non ieiunaret in quadragesima. Habemus tertio interpretationem que non tollit aliquam obligationem, sed declarat solum intentionem precipientis & precipiti, ista tamen declaratio quoadque vocatur dispensatio, non quia tollat aliquam obligationem precipiti secundum rem, sed solum secundum apparentiam in quantum conscientia dubitantis est ligata quousque fiat declaratio, & sic patet primum.

7 Q V A N T V M ad secundum notandum quod precipitorum quædam sunt affirmatiua & quædam negatiua que vocantur prohibitiones, & sunt de malis de quibus prius dicemus. Horum enim precipitorum quædam sunt in talibus malis que non essent mala nisi essent prohibita, sicut comedere carnes feræ sexta non esset malum nisi esset ab ecclesia prohibita. Alia sunt de talibus malis que secundum se sunt mala, & ideo prohibentur sicut furtum & similia. De primis precipitis que sunt de talibus malis que non essent mala nisi essent prohibita. Tenendum est generaliter quod omnia sunt dispensabilia, cuius ratio est, quia illa a quibus potest amoueri conditio ponens totam rationem illiciti sunt dispensabilia, sed ab illis que solum sunt mala, quia prohibita potest amoueri conditio ponens totam rationem illiciti, ergo omnia illa que solum sunt mala, quia prohibita sunt dispensabilia. Maior apparet ex dictis, quia dispensatio est amotio obligationis per quam aliquid fieri erat illicitum quantum ad precipita negatiua de quibus loquimur. Minor probatur, quia in illis que solum sunt mala (quia prohibita) tota ratio illiciti est prohibitio, sed prohibitionem potest amouere qui fecit, Deus videlicet vel homo secundum varietatem precipitorum diuinorum vel humanorum, ergo ab omnibus que solum sunt mala, quia prohibita Deus vel homo potest amouere conditionem que ponit totam rationem illiciti, omnia ergo talia sunt dispensabilia.

8 De illis autem precipitis quibus prohibentur ea que sunt mala secundum se, & non solum, quia prohibita hoc tenendum est in generali, quod si ab illis potest amoueri ratio mali ipsa sunt dispensabilia per rationem iam factam. Si vero conditio apponens rationem mali non possit a talibus amoueri ipsa non sunt dispensabilia, talia autem videntur communia precipita iuris naturalis vt pote quod non est iniuste agendum, & debitum non est subtrahendum & consimilia, quia enim hæc continentur formali-

ter ipsam rationem iusti & debiti, oppositum non potest habere rationem liciti, sed habet se per rationem iniusti & indebiti, propter quod deus non potest dispensare quod iniuste agendum sit.

Vide Tho. 2a 2ae q. 94. ad 2am.

9 Similiter dicendum est de praeceptis affirmatiuis, quia quaedam sunt quibus praecipuntur talia bona quae non sunt necessaria fieri, nisi quia sunt praeptra sicut dicere tales psalmos in ecclesia, vel extra, & haec sunt dispensabilia per eandem rationem, per quam & praeptra negativa quae prohibent illa quae non sunt secundum se mala, quia sicut in illis tota ratio mali est ex prohibitione, sic in istis tota ratio boni necessarii est ex praeptratione, propter quod sicut amota prohibitione ab illis possunt fieri licite, sic in istis amota praeptratione possunt omitti licite.

10 Alia vero sunt praeptra quibus praecipuntur talia bona, quae secundum se sunt necessaria vel debita fieri semper, vel loco & tempore, ut iuste agere, diligere deum, honorare parentes, & consimilia, & inter haec si qua sunt talia, a quibus possit amoveri ratio debiti, illa sunt dispensabilia, si qua vero sunt talia, a quibus non possit amoveri ratio debiti, illa non sunt dispensabilia. Et talia sunt vniuersalia praeptra iuris naturalis, utpote quae sunt iuste agendum. Sicut enim opposita principiorum vniuersalium in speculatiuis non possunt esse vera, nec ea potest concedere aliquis sanus in mente, ut dicitur 4. Metaphys. sic opposita principiorum vniuersalium, in practiciis non possunt esse bona aut licita, nec eis tanquam bonis potest assentire aliquis sanus in mente. De specialibus autem praeptris patebit in sequenti articulo, sic igitur patet secundum.

11 Quantum ad tertium, scilicet vtrum praeptra decalogi sint dispensabilia. Dicunt quidam quod non, quantum ad illa quae primo & per se, & directe pertinent ad talia praeptra, sed solum quantum ad illa quae pertinent ad ea secundario, & per quandam deductionem. Quod declarant sic, quia praeptra decalogi quantum ad ea de quibus sunt primo & directe, non sunt quae ad talem habeatur talis ordo, puta ad parentes ordo secundum honorem, & ad innocentem ordo in non inferendo nocumentum, occidendo, furando, & sic de aliis, sed sunt de hoc, quod manente debito talis ordinis, homo non se habeat inordinatè vel indebitè subtrahendo alicui bonum quod debet impendere, vel inferendo malum vel nocumentum quod debet non inferre, & constat quod hoc non est dispensabile, eo quod oppositum per se habet rationem mali, & illiciti, & non potest habere rationem boni vel liciti, quod enim homo se habeat indebitè vel inordinatè, sive subtrahendo bonum debitum, sive inferendo nocumentum indebitum, semper est malum & illicitum.

12 Alia autem pertinent ad dicta praeptra secundario, & per quandam deductionem, illa scilicet quae determinant & applicant ad specialem materiam praedictam ratione iniusti & debiti, iniusti & indebiti: Verbi gratia, ad praeptra decalogi affirmatiuum directe pertinet, quod debitum exhibeatur manente ratione debiti, sed quod tali personae debeatur hoc debitum (puta parentibus honor) est quaedam deductio ex illo praeptra. Similiter ad praeptra negatiuum decalogi pertinet directe quod nihil iniustum vel indebitum fiat, quod autem occidio innocentis sit iniusta, est quaedam deductio ex illo praeptra, & talia pertinent ad praeptra decalogi secundario, & sunt dispensabilia, quia eorum opposita possunt esse in casu bona propter aliquid magnum manifestandum, circa statum gratiae, sicut fuit de acceptione mulieris fornicariae, & potuit esse de immolatione Isaac. Causa autem est, quia ad materia talium praeptrorum maxime secundae tabulae, quae ordinat hominem ad proximum, separabilis est (saltem virtute diuina) ratio debiti, quoad praeptra affirmatiua, ut quod filius non debeat honorare parentes, vel ratio indebiti quoad praeptra negatiua, ut quod non sit indebitum, quod ille interficiat illum innocentem, vel quod accedat ad mulierem praeter legem matrimonij, & sic de aliis praeptris secundae tabulae, propter quod omnia talia sunt dispensabilia. Sed ad materia praeptrorum primae tabulae quae ordinant hominem ad Deum non potest amoveri ratio debiti, quoad personas inter quas attenditur ille ordo, licet possit amoveri quantum ad ea secundum quae attenditur talis ordo, ut sunt determinata sacrificia, vel alij ritus seu cerimonie (ut postea plus patebit) & ideo haec praeptra non sunt dispensabilia quantum ad primum, sed solum quantum ad secundum.

13 Sed illud non videtur bene dictum, quia aut isti intendunt quod ad praeptra decalogi non pertinent directe, nisi ut debitis ordo seruetur stante debito habendi absque determinatione ad specialem materiam, aut intendunt quod ad praeptra decalogi nihil potest pertinere nisi prout includit rationem talis debiti. Si intendat primo modo, sicut & videtur intendere (ut apparet ex verbis eorum) male dicunt, quia secundum hoc solum essent duo praeptra decalogi, vnum affirmatiuum, scilicet quod homo se habeat iuste, ordinatè & debite ad illos ad quos tenetur se se habere, & aliud negatiuum, scilicet quod homo non se habeat iniuste, inordinatè, & indebitè ad illos ad

quos tenetur opposito modo se habere. In his enim duobus tota ratio debiti ordinis seruatur. Illud autem est expressè contra intentionem scripturae, Exod. 22. ubi ponuntur decem praeptra decalogi applicata ad specialem materiam, a quorum numero decalogus nominatur. Est etiam contra opinionem illius, cuius opinionem dicunt se sequi.

14 Si vero intelligantur secundo modo, scilicet quod nihil pertinet directe ad praeptra decalogi, nisi ut fiat sub ratione praedicti debiti. Illud non sufficit ad hoc quod sint indispensabilia, nisi plus dicatur, cuius ratio est, quia nihil potest pertinere ad quocumque praeptra, ut materia illius praeptri, nisi prout fiat sub ratione debiti fieri vel non fieri quoad praeptra affirmatiuum vel negatiuum, alioquin nulla obligatio esset in praeptra, si ergo illa praeptra essent indispensabilia, quia materia eorum includit rationem debiti, quia stante oppositum necessario est indebitum & illicitum, sequitur quod omnia praeptra de mundo essent indispensabilia, quia omnia idem includunt, hoc autem est absurdum.

15 Item dispensatio importat amotionem debiti & obligationis ad praeptra in quo dispensatur (ut dictum fuit prius). Ex hoc sic arguitur, oppositorum oppositè sunt causae, sed causa dispensabilitatis est, quia ad materia praeptri est separabilis ratio debiti vel obligationis, ergo causa indispensabilitatis est, quia ad materia praeptri non potest separari ratio debiti vel obligationis, & non quia materia praeptri includat rationem debiti. Hoc enim commune est omni praeptra dispensabili & indispensabili.

16 Dicendum est ergo aliter consequenter his quae dicta sunt prius, quod aliqua praeptra decalogi sunt indispensabilia, alia vero non. Cuius ratio est, quia illud praeptra est indispensabile, cuius materia includit intrinsecè vel inseparabiliter rationem debiti (si sit affirmatiuum) vel indebiti (si sit negatiuum). Ista apparet ex ratione indispensationis prius dicta: propter hoc etiam dictum est quod vniuersalia principia iuris naturalis sunt indispensable, sed quaedam praeptra decalogi sunt talia, quaedam vero non, ergo &c. Minor declaratur, quia proxima & immediata materia illorum trium praeptrorum nominata mox inuoluta est cum malo (ut furari, moechari, mentiri) quae sunt proxima & immediata materia illorum trium praeptrorum, non moechaberis, non furtum facies, non falsum testimonium dices. Furari enim est accipere rem alienam inuito domino. Moechari est accedere ad mulierem non suam. Mentiri est asserere vel negare aliquid cuius oppositum tenetur. Quid enim vitur re non sua, vel sua, manente hac conditione abutitur re illa. Et idè est de muliere non sua. Quietia insinuat voce se tenere mente quod non tenet abutitur voce, ut est signum conceptus mentis, ita quod manente tali natura, & tali conditione rerum, ipse actus includit abulum ex ratione terminorum, & ideo ratio indebiti inseparabilis est a proxima materia istorum praeptrorum ea manente, propter quod omnino sunt indispensable.

17 Idem est de illo praeptra negatiuo prime tabulae, non per iurabis in nomine meo, quia pertinetur includit mendacium, & praeter hoc irreuerentiam diuinam, quae non potest habere rationem liciti, ut statim dicitur.

18 De alio autem praeptra secundae tabulae, scilicet, non occides, non est ita clarum, quod materia eius continet inseparabiliter rationem indebiti, imò clari est, quod si sumatur generaliter secundum rationem nominis non est sic licitum occidere quin in multis casibus sit licitum, & sic ratio indebiti separabilis est a proxima materia istorum praeptrorum ea manente, propter quod omnino sunt indispensable.

19 Restat ergo quod illud praeptra non occides (ut pertinet ad decalogum) aut intelligatur de occisione innocentis (ut lex videtur exponere dum excipit maleficos) & sic illud praeptra potest capere dispensationem non hominis, sed dei, qui cum sit dominus vitae & mortis, eius auctoritate potest licite occidere nocens & innocens, aut oportet quod intelligatur de occisione quae sit auctoritate priuata, quod etiam videtur haberi ex lege quae excipit occisionem quae sit auctoritate publica, quando dicitur, maleficos non patieris viuere Exod. 22. Ibi enim loquitur de iudiciis, quorum executio pertinet ad personas fungentes auctoritate publica, & sic non est dispensabile, quia nunquam licet auctoritate priuata hominem occidere, & si de mandato diuino aliquis alium occidat, non dispensatur in praeptra, quia non occidit

Num. 6.

dit auctoritate priuata, quod prohibetur solum per illud praeptra non occides, sed occidit auctoritate publica Dei qui est vniuersalis iudex & dominus, & sic patet de praeptris negatiuis an sint dispensabilia an non.

20 Alia enim duo scilicet non concupisces rem proximi tui, non vxorem &c. Sunt eiusdem rationis quo ad dispensabilitatem vel non dispensabilitatem, sicut illa duo, non moechaberis, & non furtum facies, quia non differunt nisi secundum actum interiore & exteriorum.

21 De praeptris autem affirmatiuis dicendum quod quaedam ordinant hominem ad deum, ut illa quae sunt primae tabulae, & vnum ordinat hominem ad proximum, & pertinet ad secundam tabulam, scilicet honora patrem & matrem, & vtrique materia praeptri habet annexam rationem debiti, debitem enim est ut homo credat in deum vnum & verum quod pertinet ad primum praeptra quod quoadque; proponitur negatiue, ut Exod. 20. Non habebis deos alienos; quoadque vero affirmatiue, ut Deut. 6. Audi Israel dominus Deus tuus vnus est &c. Et recitatur ad domino. Matth. 23. Debitum etiam est ut homo honoret Deum quod pertinet ad tertium praeptra illud scilicet memento viam diem sabbati sanctifices, debiti etiam est ut filius honoret parentes. Veruntamen ratio debiti differenter annexa est materiae praeptrorum quae ordinant nos ad Deum, & materiae illius praeptri quod ordinat hominem ad proximum, quia primis praeptris annexa est ratio debiti inseparabiliter, alij autè praeptra non. Cuius ratio est, quia sicut est in esse naturali rerum sic est in esse morali, nunc est ita quod in esse naturali rerum dependencia quam res habent ad causam primam inseparabilis est a rebus, dependencia autem quam res habent ad se inuicem separabilis est ab eis, saltem virtute diuina, potest enim Deus facere accidens sine subiecto, quod tamen secundum naturam dependet ad subiectum, & effectus causae secundae sine causa secunda, ergo similiter est in moralibus quod ordo debitus creatur rationalis ad Deum est inseparabilis a creatura, sed ordo debitus creaturae ad creaturam separabilis est ab ea (saltem auctoritate diuina) & ideo nulla auctoritate potest debite fieri quod non credatur in Deum, vel quod Deus non honoretur, quia opposita homini includit inseparabiliter rationem debiti, sed bene potest fieri quod pater non honoretur aliquo modo, quia debitum filij ad patrem separari potest auctoritate diuina non humana, sicut solus Deus potest tollere naturales rerum dependencias, propter eandem rationem potest licite fieri quod innocens occidatur auctoritate dei (ut prius dictum fuit) & idem potest dici de omnibus praeptris secundae tabulae si materia eorum non includeret intrinsecè rationem indebiti, sed solum extrinsecè quemadmodum materia iam dictorum praeptrorum, ut magis patebit in solutione argumenti.

22 Ex his patet illud quod proponitur in titulo quaestionis, scilicet quod Deus potest praeptra, quaedam mala fieri non continentem, sed diuina, quia quaedam alia essent mala & illicita ex praeptra diuino sunt bona & licita, non autem est hoc verum vniuersaliter de omnibus malis, & causa dicta est.

23 Ad argumentum in oppositum dicendum quod occidio innocentis non sic est mala quin ratio mali sit ab ea separabilis auctoritate Dei, qui est plenus dominus vitae & mortis, & ideo potest ad Deo praeptri. De concubitu inuoluntario fornicario, & ablatione rei alienae dicendum est quod nunquam fuerunt praeptra ad Deum cum includant intrinsecè & inseparabiliter rationem indebiti, sed Deus potest mutare naturas & condiciones rerum, potuit ergo facere quod mulier quae non erat Ose per perpetuum vinculum matrimonij esset eius ad tempore animum vnum, & sic accessit ad suam, nec est fornicatus, quia fornicari est accedere ad non suam, similiter potuit Deus facere quod res quae erant Aegyptiorum fierent Hebraeorum, vel ex merito dono Dei qui est Dominus omnium, vel in recompensationem laboris & seruitij quod impenderant Hebraei Aegyptijs, & sic Hebraei non abstulerunt rem alienam, sed suam, & ideo non sunt furati. Nullo ergo modo facta est dispensatio in illis praeptris non moechaberis, & non furtum facies, quia non est factum quod a mechia & furto manentibus in natura sua sit ablata ratio illiciti quod pertinet ad dispensationem, sed solum mutata est natura vel conditio rei vtriam in ea non habeat locum mechia & furtum, nec est ibi aliqua dispensatio, si enim alicui esset prohibitum bibere vinum, & vinum ipsi oblari mutaretur in aquam, certe potest bibere illud vinum conuertitur in aquam absque dispensatione. Semper enim dispensatio fit quando manente materia praeptri in sua natura & conditio amouetur ab ea ratio obligationis vel illiciti. Hoc autem amoueri non potest a materia istorum praeptrorum, quia includitur in ea intrinsecè, ut dictum est. Si autem forma praeptri esset talis non accedat ad hanc mulierem, vel non accipias hanc ouem, licet in veritate mulier sit non tua, & ouis non tua, quia tamen in materia praeptri non includuntur intrinsecè, sed

sunt condiciones extrinsecè in talibus praeptris, potest cadere dispensatio per hoc quod de non tuo efficeretur tuum, quia tunc non esset mutatio materiae praeptri, sed ablatio conditionis adiunctae, quae ponebat rationem illiciti.

24 Argumentum adductum pro altera parte solum probat, quod Deus non potest praeptra mala fieri coniuictum (scilicet quod remaneant sub conditione mali) quod concessum est.

DISTINCTIO XLVIII.

Sententia litera magistri in generali & speciali.

SCIENTIUM quoque est, Superius determinauit magister de causalitate diuinae voluntatis, hic vero determinat quomodo se habeat voluntas nostra in conformitate ad diuinam. Et diuiditur prima pars in duas. Primo determinat in eum. Secundo excludit quaedam obiectiones. Secunda ibi, Ex quo soluitur. Prima diuiditur in tres. Primo ostendit quod voluntas nostra bona non semper conformatur voluntati diuinae in volitro. Secundo quod voluntas diuina per voluntatem nostram malam adimpletur. Tertio mouet contra hoc obiectionem, & soluit. Secunda ibi, Illud quoque. Tertia ibi, Sed adhuc opponitur. Haec est diuisio & sententia in generali.

2 IN SPECIALE sic procedit, & proponit primo quod aliquando est mala voluntas hominis idem volentis quod Deus vult, sicut mali filij volunt mortem patris quam Deus vult. Postea dicit quod bona voluntas Dei per malum hominum voluntates adimpletur, sicut filij in morte Christi volebat enim Deus Christum mortem sustinere, sed non Iudaeos inferre. Postea excludit quaedam obiectiones, & dicit quod passio Christi placebat sanctis, non in quantum fuit penalis, sed in quantum fuit salutifera, & quod passiones sanctorum diuersis causis possunt sanctis placere. In fine vero epilogat imponens finem primo. Et in hoc terminatur sententia lectionis, & per consequens conclusionis primi libri sententiarum.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum voluntas nostras possit conformari voluntati diuinae.

Nihil Thom.

CIRCA distinctionem istam duo quaeruntur. Primum est, vtrum voluntas nostra possit conformari voluntati diuinae. Secundum est vtrum oēs teneantur ad conformandum voluntatem suam diuinam voluntati, maxime quantum ad volitum. Ad primum sic proceditur. Et videtur quod voluntas nostra non possit conformari voluntati diuinae, quia conformitas est conuenientia duorum in vna forma, sed voluntas diuina & nostra non possunt in aliqua forma vna conuenire, neque secundum speciem, neque secundum genus, ergo non potest inter eas esse aliqua conformitas.

2 Item relatiua equiparentiae ad conuertentiam ducuntur, sed conformitas est relatio equiparentiae, ergo si voluntas nostra diceretur conformari voluntati diuinae, sequeretur quod voluntas diuina posset dici conformari voluntati nostrae, quod non dicimus. 3 IN CONTRARIUM est, quia voluntas verè obediens conformatur voluntati praeptrantis, sed multi sunt conformatur voluntati diuinae.

4 RESPONSI O. Cum quaerimus de conformitate voluntatis nostrae ad diuinam, aut quaerimus de conformitate earum secundum esse reale vel in essendo, prout qualibet est quaedam res secundum se, aut quaerimus de conformitate earum secundum tendentiam in obiectum. Primo modo, quaeritur voluntas creata conformatur voluntati diuinae. Cuius ratio est, quia omnis imago est aliquo modo conformis rei, cuius est imago, sed omnis voluntas creata est imago voluntatis diuinae, ergo est aliquo modo ei conformis. haec autem conformitas non est participando eandem naturam specificam, sed in participando aliam, speciei tamen demonstratiuam, sicut expositum fuit supra, dist. 3. lib. 2. dist. 16. Sed de hac conformitate

1. num. 8. non quaerimus nunc, sed de illa quae est secundum tendentiam partii secundae, quod dicitur bona vel mala moraliter. Circa quam considerandum est quod talis conformitas plurimum voluntatum semper attenditur secundum aliquid vnum: illud autem vnum aut se habet ad vtramque voluntatem conformiter, utpote quando duo volunt idem, vel propter idem, vel secundum eundem habitum, aut se habet dissimiliter, sed tamè correspondenter (sicut quum aliquis vult aliquam rem, alius autem non vult eam) vult tamen

& placet ei quod primus eam velit, sicut Abraham voluit occidere filium, Deus autem hoc non voluit simpliciter, tamen voluit quod Abraham illud velle.

5 Quantu ad primu modum attenditur triplex conformitas, vna quantu ad obiectu, quado idem est volitum, quæ vocatur conformitas secundum causam materialem, vocato materia, nõ in qua sit actus voluntatis, sed circa quam est obiectiu. Secunda conformitas est, quantu ad habitũ, quando duo eodẽ habitũ aliquid volũt, puta iustitia vel charitate, & hæc vocatur conformitas secundum causam formalem, quatenus habitus est qugdã forma potentie dans modũ actui. Tertia est secundum causam finalem, vt quũ plures volunt aliquid propter eundem finẽ. Conformitas autẽ quæ attenditur penes secundum modum vocatur a quibusdam conformitas secundum causam efficientẽ, scilicet quado aliquis vult illud quod alius vult eum velle, & istud est verũ, vbi velle vnus est causa mouens & inclinans voluntatem alterius, quia tũc vnũ velle est aliquo modo causa efficiens alterius, vbi autem non est sic, locum non habet quod dicitur.

6 Ex his patet quod queritur, scilicet quod voluntas nostra potest conformari voluntati diuina, primo modo, scilicet quoad volitũ, potest enim homo idẽ velle quod deus vult, vt de se patet, sed secundo modo proprie nõ potest, quia nõ potest esse in deo & homine habitus vnus rationis, secundũ analogiã tamẽ dicitur in deo charitas & in nobis. Quantum autẽ ad tertium modum, possibilis est conformitas inter nos & deum, quia sicut deus vult omnia propter se, & nos possumus velle eadem vel etiam alia propter deum. De quarto autẽ modo, scilicet quod velimus illud quod deus vult nos velle clarũ est, quod est possibile, quia si loquamur de voluntate antecedente, illa innotescit nobis per præcepta iuris naturalis vel diuini. Cõstat autem quod possumus velle ea quæ deus nobis præcepit, non enim præcipit impossibile ad faciendum, & multo minus ad volendum. Si verò loquamur de voluntate consequente, clarũ est quod possumus ei conformari, quia quicquid deus vult tali voluntate totũ sit. Patet ergo qualiter possibilis est conformitas voluntatis nostræ ad diuinam.

7 Ad primum argumentum dicendum quod non omnis conformitas est secundum participationem eiusdem forme specificæ inherens vel non inherens, sed secundum plures alios modos qui tacti sunt in corpore solutionis.

8 Ad secundum dicendum quod conformari plus importat, quã esse cõforme, quia conformari dicitur solum illud quod habet quasi rationem imaginis, vel effectus proportionati respectu alterius, quia conformari est fieri quasi ad alterius formam, & istud non potest competere voluntati diuina respectu voluntatis nostræ, sed cõuerso, propter quod voluntas nostra dicitur conformari voluntati diuina, & nõ cõuerso, sed esse conforme dicitur absolute participationem vel proportionẽ plurim in vno, & sic voluntas nostra dicitur cõformis voluntati diuina, & cõuerso, quamuis hoc quidam simulant accipientes pro eodem esse conformẽ & conformari, quæ tamen non sunt idem, sicut nec esse simile, & assimilari.

QVÆSTIO SEXTYDA.

Vtrum omnes teneantur ad conformandum voluntatem suam diuinæ voluntati.

Nihil Thom.



D secundum sic proceditur. Et videtur quod non omnes teneantur ad conformandum voluntatẽ suam voluntati diuina, maxime quãtum ad volitum, quia sicut se habet intellectus ad intellectum, sic voluntas ad voluntatem, sed nos non tenemur conformare intellectum nostrum intellectui diuino, alioquin omnis homo habẽs opinionem falsam peccaret, quod non est verum, ergo non tenemur conformare voluntatem nostram voluntati diuina.

1 Itẽ nullus tenetur ad impossibile, sed impossibile est quandoq; conformare voluntatẽ nostrã voluntati diuina, ergo &c. Minor probatur, obliuati enim vel damnati hoc nõ possunt facere propter conditionem sui status: nõc etiam ignoramus quid deus vult in multis quæ occurrunt faciẽda. Finis etiam ad quẽ deus singula opera ordinat, latet nos, & ideo in talibus nõ possumus conformare voluntatem nostram voluntati diuina.

3 Item deus vult damnationem multorũ, sed nullus tenetur velle suam damnationem, ergo &c. Probatio minoris, quicquid est volitum, est volitũ vt finis aut propter finem, sed nullus potest reãẽ velle damnationẽ suam vt finem, quia non habet rationem boni secundum se nec propter alium finem, quia damnatio est opposita debito fini creature rationalis.

4 IN CõNTRARIUM est, quia amicorũ est cõformis voluntas, sed oēs tenentur esse amici Dei, ergo omnes tenentur

ad conformandum voluntatem suã voluntati diuina. Item super illud, quod non adhæsit mihi cor prauum, dicit glosa. Primum cor habet, qui non vult quod deus vult, sed quilibet tenetur non habere cor prauum, ergo quilibet tenetur velle illud quod deus vult, & hæc est conformitas in volito.

5 R E S P O N S I O. Dicenda sunt duo. Primum est, an omnes teneantur conformare voluntatem suam voluntati diuina. Secundum est, secundum quos modos teneantur ad hanc conformitatem.

6 QVANTVM ad primum dicẽdum est quod omnes tenentur conformare voluntatem suam voluntati diuina in aliquo. Cuius ratio est, quia nihil est rectum, nisi conformetur suæ regulæ, sed voluntas diuina est regula voluntatis nostræ, ergo voluntas nostra non est recta, nisi conformetur voluntati diuina, quatenus est eius regula. Maior de se patet, sed minor declaratur, quia si lex quæcunq; naturalis vel diuina est regula voluntatis fortiori ratione volitã diuina, a qua pro libito deriuata est omnis lex, sicut enim voluntas diuina pro libito naturam instituit, ita pro libito leges quæcunq; nature dedit, propter quod ipsa est prima regula omnium, & sic patet primum.

7 QVANTVM ad secundũ, scilicet de modis cõformitatum. Dicendum quod tenemur ad conformitatem, quæ est secundum genus causæ efficientis, vt scilicet velimus illud quod deus vult nos velle quando nobis innotescit, cuius ratio est, quia secundũ illud potissimẽ debet voluntas nostra cõformari diuina, secundum quod ipsa est potissimẽ regula voluntatis nostræ, sed voluntas diuina est regula voluntatis nostræ in quantum vult nos aliquid velle, ergo secundum hoc potissimẽ debemus voluntatem nostrã conformare diuina. Maior patet ex dictis, quia tenemur conformare voluntatẽ nostrã diuina, quatenus illa est regula voluntatis nostræ, ergo maxime tenemur secundum illud quod est maxime regula. Minor probatur, quia in habentibus cognitionem & libertatem vnũ non regulat aliud, nisi quatenus proponit vel imponit quid & qualiter agat, sed voluntas diuina in hoc quod vult nos aliquid velle, & illud nobis innotescit, imponit nobis quid velimus, ergo secundum hoc voluntas diuina est potissimẽ regula voluntatis, imo nullo alio modo est regula, quia quicquid deus vult, & qualitercunq;, & propter quæcunq; finem, nisi velit nos illud velle, non propter hoc regulat voluntatem nostram, sed si vellet nos aliquid velle, dato quod ipse illud nollet in se, nihilominus voluntas nostra ex solo primo regulam haberet, regulas enim voluntatem est dictans & imperans quid sit volendum: & hoc expresse dicit Anselmus de lib. art. cap. 6. dicens sic, nulla est iusta voluntas, nisi quæ vult quod deus vult illam velle, tenemur ergo potissimẽ conformare voluntatem nostram voluntati diuina in hoc quod vult nos velle, quando nobis innotescit. Innotescit autem hoc nobis per præcepta & prohibitiones quæ sunt signa voluntatis antecedentis, per consiliũ autem, quod similiter est signũ voluntatis antecedentis, innotescit nobis non quid velle teneamur, sed quid expedientius est ad profectũ, propter quod non tenemur velle illud quod est consiliũ, sicut illud quod est præcepti vel prohibitionis, sicut ergo est de illis quæ deus vult nos velle voluntate antecedente, idem est de his quæ deus vult nos velle voluntate consequente, si nobis innotescant per reuelationem, vel per quamcunq; inspirationem, alium enim modum non video. Per operationem enim diuinã bene innotescit nobis, quod deus velit tale quid facere, sed non quod velit nos illud velle. Quando autem non innotescit nobis quid deus velit nos velle voluntate consequente, tunc quidem non tenemur, quia voluntas non obligatur nisi ad cognita, & nihilominus illud volumus quod deus vult nos velle, quia illa voluntas semper impletur, siue scientibus nobis, siue nescientibus.

8 Ad conformitatem autem quæ est secundum genus causæ formalis, non tenemur absolute, sed ex suppositione scilicet si volumus mereri vitam æternam. Primum patet, quia ad illud dicitur aliquis simpliciter & absolute teneri, quod si non facit, in currit peccatum, sed si non facimus ex charitate quicquid facimus, non propter hoc peccamus, existens enim in peccato mortali, & honorans parentes vel dans elemosynam ex naturali pietate non peccat, vt patebit. 2. lib. & tamen non operatur ex charitate, ergo &c.

9 Secundum patet, quia omne meritũ dependet ex charitate, vt patet 1. ad Cor. 13. si ergo aliquis vult mereri vitam æternam oportet quod operetur ex charitate, & tunc conformat voluntatem suam voluntati diuina quantum ad causam formalem, licet valde improprie, vt dictum fuit supra. Idem penitus videtur esse dicendum de conformitate secundum causam finalem, quia ad illam nõ tenemur simpliciter & absolute, sed solum ex suppositione, scilicet, si volumus mereri vitã æternã. Primum patet, quia opus virtutis moralis debetẽ circumstantiarum prout virtus exigit, est bonũ, vt patet ex diffinitione virtutis, sed per virtutem

d. 28. q. 2.

q. præced. num. 6.

rum purẽ moralem opus non ordinatur in gloriã Dei ex intentione operantis, ad quam tamen deus ordinat quicquid vult: & operatur, ergo non oportet omnem voluntatem bonam conformari voluntati diuina quantum ad finem, propter quem aliquid vult.

10 Secundum patet eodem medio quo supra, quia ad merendum requiritur quod opus ordinetur in deum per fidem & charitatem. Iuxta dictum Apostoli 1. ad Corin. 10. Omnia in gloriam dei facite. Et est hic notandum quod ad has duas conformitates secundum causam formalem & finalem, non tenemur etiam ex suppositione, nisi quatenus includunt illam quæ est secundum causam efficientem, cuius signum est, quia sicut illa quæ deus vult nos velle absolute innotescunt nobis per præceptum conditionatum: vnde Matth. 19. dictum est cuidam, si vis ad vitam ingredi, serua mandata, quod intelligitur non solum de obseruantia quantum ad substantiam operis, sed quantum ad modum & finem charitatis.

11 De conformitate autem quæ attenditur quantum ad obiectum volitum, quæ dicitur conformitas secundum causam materialem est maior difficultas, vt iam ad eam semper teneamur. Et dicendum ad hoc, quod in nobis est duplex voluntas, extendendo nomen voluntatis ad appetitum sensitiuum, sicut tertio Ethicorum dicitur, quod brutã voluntariẽ agunt, hoc est, sponte. Est ergo in nobis voluntas sequens cognitionem sensitiuam, & voluntas sequens cognitionem intellectuam, & hæc est duplex, vna naturalis, & alia deliberatiua, nec sunt duæ potentie, sed vna dupliciter dicta secundum duplicem eius actum. Dicitur enim voluntas naturalis, quia appetimus absolute, & secundum se aliquod bonum conueniens naturæ, deliberatiua autẽ, quatenus fertur in aliud, quod est deliberatum esse bonum ex fine & circumstantiis: & hæc voluntas contrariatur quoad opus in volito appetitui sensitiuo & voluntati naturali, sicut fecari propter sanitatem est tristabile secundum sensum, nec secundum se bonum est, sed tãtum ex fine, & ideo fectioem sola voluntas deliberatiua eligit, sed voluntas naturalis, & appetitus sensitiuus resurgunt.

12 Tunc ad propositum, si loquamur de voluntate naturali vel appetitu sensitiuo. Dicendũ quod non tenemur nec possumus semper conformare voluntatem talem voluntati diuina, quia voluntas diuina potest esse de eo quod nõ cadit sub apprehensione sensus, nec est secundum se naturæ conueniens, sed appetitus sensitiuus non potest ferri, nisi in illud quod iudicatur conueniens per sensum, nec voluntas naturalis potest ferri, nisi in illud quod est secundum se naturæ conueniens, ergo impossibile est quod appetitus sensitiuus, vel voluntas naturalis respectu voliti talis, conformetur voluntati diuina.

13 De voluntate autem deliberatiua secus est, quia secundum quosdam, innotescat nobis diuinum volitum, tenemur illud velle voluntate deliberatiua, sed differenter viatores & comprehensores, quia enim in viatoribus retardatur motus voluntatis ex motibus inferioribus, ideo sufficit non repugnare diuinae ordinationi vel voluntati, & de ea nõ tritari, nec oportet gaudium experiri de hoc, sicut Philosophus dicit. 3. Ethic. de forti, quod sufficit eum nõ tritari in periculis mortis, quamuis nõ gaudeat, sed in beatis est motus voluntatis deliberatiua: inreger & perfectus, nec in aliquo retardatur seu impeditur: & ideo videndo id quod deus vult, ipsi volunt illud, & gaudet secundum illud Psalmista. Laetabitur iustus quũ viderit vindictam.

14 Alia est opinio, quod non semper tenemur conformare voluntatem nostram voluntati diuina, quantum ad volitum, etiam si nobis innotescat: & ista pars videtur probabilior, propter duas rationes. Prima est, quia si tenemur conformare voluntatem nostram voluntati diuina quantum ad rem volitam, hoc est, aut ex natura rei volitã, aut ex præcepto Dei, sicut enim nihil est malum, nisi secundum se, & ex natura rei, vel ex prohibitione superioris, sic nihil est bonum necessarium fieri vel necessariũ volitum, nisi ex natura rei, vel ex præcepto superioris, & in proposito ex præcepto Dei, sed rem volitam à deo non semper tenemur velle ex natura rei, puta damnationem patris, quia tunc tenemur eam velle, etiam si Deus eam non vellet, quod nullus diceret, nec ex præcepto Dei, quia nusquam legitur tale præceptum, ergo non semper te-

nemur conformare voluntatem nostram voluntati diuina in volito, etiam si nobis innotescat.

15 Secunda, quia sicut tenemur conformare voluntatem nostram voluntati diuina, sic subditus tenetur conformare voluntatem suam voluntati prælati, in illis, in quibus est ei subditus vice Dei, sed subditus non tenetur conformare voluntatem suam voluntati prælati, de aliquo faciendo quod prælati vult fieri, ex hoc solo quod prælati vult illud fieri, sed ex hoc quod vult subditum illud velle & facere: non enim si prælati dicat coram subdito, volo quod illud fiat, ex hoc obligatur subditus ad volendum vel faciendum, nisi prælati in finiet quod vult subditum hoc velle vel facere: ergo similiter est de voluntate nostra respectu Dei. Non tenemur ergo velle quicquid Deus vult, etiam si nobis innotescat, nisi Deus velit nos illud velle, & hæc est conformitas secundum causam efficientem, sine qua (vt patet ex deductione prius facta) non tenemur conformare in aliquo voluntatem nostram voluntati diuina, & fortẽ ab hoc non discordat secundũ rem, illud quod dicit opinio præcedens, scilicet quod viatori sufficit non repugnare diuinae ordinationi, & non tritari de ea, quia non repugnare vel non tritari nõ important conformitatem in volito, quamuis non contrarietur.

16 Ad rationes vtriusq; partis respondendum est. Ad primã, quom dicitur quod sicut se habet intellectus &c. Dicendum quod nõ est simile de intellectu, quia defectus intellectus non est in potestate nostra, cogimur enim quandoq; rationibus ad assentiendum falso, & ideo non peccamus, sed voluntas deliberatiua est in potestate nostra, & ideo peccamus, nisi eam conformemus voluntati diuina, prout & in quibus tenemur conformare. De intellectu etiam quãtum ad ea quæ sunt fidei, & necessaria ad salutem, oportet quod conformetur intellectui diuino, quia illud est in potestate nostra, alioquin peccamus.

17 Ad secundam rationem dicendum, quod obliuati simpliciter (vt damnati) non tenentur conformare voluntatem suam voluntati diuina, & ideo non merentur, nec de nouo peccant, sed in peccato, in quo mortui sunt, perseverant: nos etiã pro statu viæ non tenemur conformare voluntatem nostram voluntati diuina, nisi prout & quantum nobis innotescit, siue quoad volitum, siue quoad finem, & modis quibus dictum est.

18 Ad tertium dicendum quod in tali volito sicut est damnatio propria, non tenetur quis conformare voluntatem suam voluntati diuina, aut quia si reuelaretur alicui sua dãnatio, deberet accidi illud dictum secundum comminationem, & non secundum præscientiam, aut si constaret esse dictum secundum præscientiam, non decet tamen aliquẽ hoc velle, nec deus vult nos hoc velle, quem velle oppositum, scilicet beatitudinem, sit finis, propter quem debemus velle omne aliud volitum.

19 AD PRIMAM rationem alterius partis dicendum est quod amicorũ est conformis voluntas in illis solum, in quibus decet vtrunq; idem velle, & in hoc casu tenemur conformare voluntatem nostram voluntati diuina quando congruit nos velle illud quod deus vult, tunc enim deus vult voluntate antecedente nos illud velle, quia voluntas antecedens est de his quæ nobis congruunt.

20 Per idem patet ad illam glosam super psalmum, quia prauum cor habet, qui non vult illud quod deus vult, scilicet eum velle. Deus enim qui summẽ bonus est, non vult aliquem velle, nisi quod necessarium est ad salutem, aut quod promouet ad salutem, & primum præcipit, secundum consiliũ, qui à primo discordat, peccat: & de hoc intelligitur prædicta auctoritas, qui autem secundo non acquiescit (licet non peccet) tamen minus appropinquat ad illum qui summẽ bonus est, qui est Deus benedictus in secula seculorum. Amen.

EXPLICIT SCRIPTVM SVPER primum sententiarum compilatum per fratrem Durandum de sancto Porciano Episcopum Auicenisem, & Doctorem sacre Theologie.

**RESOLVTISSI-
MI PATRIS, ET VE-
RITATVM THEOLOGICA-
RVM SOLIDI SECTATORIS MA-
gistri Durandî de sancto
Porciano. Liber II.
sententiarum in-
cipit.**



ST Deus in celo reuelans mysteria. Si-
cut dictum fuit à principio nomine cæli
designatur causa finalis factæ scripturæ ge-
neraliter & specialiter materia secundæ li-
bri sententiarum, quod potest sic videri.
In secundo enim libro agitur de tribus prin-
cipaliter, scilicet de creaturarum productio-
ne, de earum distinctione, & de aliquarum
deuotione, seu exorbitatione per culpam. Et hæc euenienter
signatur nomine cæli, secundum tria quæ in celo possumus cõsi-
derare, habet enim cœlum capacitatem præ omnibus, diuersitatem
partibus, difformitatem in motibus. Generalis capacitas facit,
vt cœli productio significet vniuersorum productionem. No-
mine enim continentis sepe significatur contenta. Partium diuer-
sitas repræsentat creaturarum distinctionem. Sed motuum diuer-
sitas aliquarum significat deuotionem. Dico primo quod cœlum ha-
bet capacitatem præ omnibus. Nihil enim in corporalibus est
celo capax. Continet enim omnia, quod innuit Salomon 2.
Paral. 6. arguens à maiori sic. Si cœlum & cœli cœlorum te ca-
pere non possunt, quæ tamén sunt summæ capacitatis, quæ
magis domus hæc? Et ideo per productionem cœli omnia conti-
nentis & ambientis vniuersorum productio designatur. De hoc
Heller 13. Tu fecisti cœli, & quicquid cœli ambitu continetur.
Secundo cœlum habet diuersitatem in partibus. Est enim que-
dam pars ipsius totaliter lucens (vt sol) quædam omnino nõ lu-
cens (vt pars cœli nõ stellata) Quædam partim lucens, & partim
non lucens (vt luna quæ nunquã secundum se totam lucet.) Sic
in vniuersitate creaturarum est quædam creatura purè spiritualis,
& hæc est quasi omnino lucens. Nomen enim lucis ad cognitio-
nem transfertur, & talis est angelus. Est & alia purè corporalis,
quasi nihil lucens, eo quod caret cognitione. Et est alia partim cor-
poralis, & partim spiritualis, quasi secundum quid lucens, & se-
cundum quid non lucens, vt homo. De prima agit magister à
secunda distinctione vsq; ad duodecimã. De secunda à duode-
cima vsq; ad sexdecimã. De tertia à sexdecima vsq; ad finem.
Et sicut pulchritudo cœli resultat ex diuersitate istarum partium,
sicut apparet intuenti cœlum. Suspice enim cœlum & intueere.
Iob 35. Sic pulchritudo vniuersi resultat ex supradictarum crea-
turarum distinctione, ad commendationem & gloriam creatoris.
Sic enim cœli enarrant gloriam dei, vt in psalmo dicitur. Nun-
quid ergo nocti ordinem cœli? Iob 38. Ecce magister docet hunc
ordinem & distinctionem. Tertiò, cœlum habet difformitatem.
vt in motibus, est enim ad præsens duplex motus in celo. Vnus
regularissimus, qui est diuinus, & alius quasi oppositus huic, &
respectu ipsius obliquus. Per hos autem duos motus significatur
conuersio, & auersio creaturæ. Per primum enim, qui est regula-
rissimus, significatur conuersio bonorum angelorum, ad deum
ex qua fuerunt illuminati, & confirmati in gloria. De quo Eccles.
42. Species cœli in visione gloriæ. Per secundum, qui est obliquus,
significatur deuotio angelorum & hominum à deo, ratione
cuius obtenebrati sunt secundum illud Hier. 4. Aspekxi cœlos,
& non erat lux in eis. Et iterum Tob. 12. dicitur. Morti sunt cœli
(homines, scilicet, & angeli) per electionem. Sol & luna obtene-
brati sunt, sol quantum ad angelicam naturam, luna quoad na-
turam humanam. Et de vtroque agit magister, scilicet, de peccato
angelorum, & de peccato primorum hominum, & occasione ho-
rum de omni peccato generaliter. Et quia peccatum hominum
fuit remedium per gratiam, ideo incidentaliter agit magister
de gratia, per quam spiritus sanctus cœlum obtenebratum illu-
minauit, de quo potest intelligi illud Iob 26. Spiritus eius orna-
uit cœlos, in presenti quidem per gratiam, sed in futuro orna-
bit per gloriam, quam nobis concedat, &c.

Sententia literæ magistri sententiarum in ge-
nerali & speciali valde ingeniosa &
utilis, & primo in primam
distinctionem.



CREATI ONEM rerum insinuans, scriptura &c.
In hoc secundo libro principalis intentio magistri
circa tria versatur, scilicet circa rerum creationem,
creationem creaturarum, dotationem siue per-
fectionem, & creaturæ sic dotatæ conuersionem,
siue auersionem. Et secundum hoc iste liber diuiditur in tres par-
tes. Primo enim determinat de creaturarum productione. Se-
cundo spiritaliter de creaturæ rationabilis dotatione. Tertiò
de eius auersione. Secunda pars incipit ibi in principio 29. dist.
Solent queri plura de hominis statu ante peccatum. Tertia in
princ. 21. dist. videns igitur diabolus hominẽ. Prima igitur diui-
ditur in duas. Primo determinat quædam pertinẽtia ad rerum
omnium creationem in generali. Secundo profequitur de quibus-
dam creaturis in speciali. Secunda incipit ibi in principio dist. 2.
De angelica itaq; natura. Prima diuiditur in duas. Primo in-
quirit creationis principium. Secundo creationis motuum. Se-
cunda ibi, Credamus igitur rerum creaturam. Prima diuiditur in
partes tres. Primo cõfirmat auctoritate scripturæ creationem
rerum habuisse principium. Secundo ostendit ex illa auctoritate
plures errores elidi. Tertiò ostensum cõcludit. Secunda incipit
ibi, his etenim verbis. Tertia, horum igitur & similium. Secunda
istarum diuiditur in tres partes. Primo enim excludit errorẽ Plat.
Secundo remouet quandã dubitationem, Tertiò excludit errorẽ
Arist. Secunda pars incipit ibi, veruntamen. Tertia, Arist. verò
duo principia. Tunc sequitur illa pars, Credamus igitur rerum.
Superius magister determinauit de creationis principio. Hic
verò determinat de creationis motu, & secundum hoc ista pars
diuiditur in duas partes. Primo enim determinat de motu crea-
tionis. Secundo ex illo motu ostendit rerum distinctionem. Se-
cunda pars incipit ibi, & quia nõ habet. Hæc secunda diuiditur
in partes tres. Primo ostendit causam distinctionis rerum. Se-
cundo mouet quandam incidentem quæstionem & ponit eius tripli-
cem solutionem. Tertiò epilogat circa determinata. Secunda in-
cipit ibi, solem esse quæri. Tertia ibi, ex præmissis apparet. Pri-
ma istarum diuiditur in quatuor partes. Primo ponit rerum di-
stinctionem. Secundo ex hoc ostendit causam productionis crea-
turæ rationalis. Tertiò addit aliqua & determinat ostensum.
Quarto remouet quoddam dubium. Secunda pars incipit ibi,
Ideoq; si quereretur. Tertia ibi, cui igitur queritur. Quarta ibi,
de homine quoq;. Et hæc est diuisio lectionis in generali.
2 In speciali sic procedit mag. & proponit quæ auctor. Gen.
qua dicitur in principio &c. Probatur creatio rerum in principio
temporis non ab æterno esse facta. Deinde ostendit quod ex
hoc eodem error est eliditur ponentium plura principia, quorum fuit
vnus ipse Plato quod plura principia posuit ab æterno increata, &
sine principio, nec concedit rerum creationem, sed potius dicit ex
materia facta. Quam positionem siue errorem excludit mag. ex
verbo creandi, siue creare. Et ex hoc verbo faciendi siue facere.
Nam dicit quod creare est aliquid de nihilo facere, facere verò nõ
de nihilo, sed de materia. Deinde ne aliquis possit credere crea-
tionem temporalem aliquam mutationem in deo ponere, dicit quod
verba temporalia dicta de deo nullam mutationem ponit in ipso,
siue nouitate, sed solum nouum effectum in creatura. Vnde eius
operatio, factio, vel actio nõ dicitur proprie actio, quia per eam
nõ agitur aliqua nouitas in agente, licet siue dei mutatione ali-
qua nouitas sequatur in effectu, sicut ex calore solis sequitur
aliqua nouitas in effectibus inferioribus (vt puta aliqua nebula
generatur nulla mutatione facta in sua causa, scilicet in sole.)
Postea excludit opinionem seu errorem Aristotelis, qui ponit pri-
ma principia rerum materia formam, qui etiam mundum ponit
esse ab æterno. Vltimo concludit magister, & dicit quod istorum
Philosophorum opinionem siue errorem scriptura euacuat, quæ
dicit creationem rerum initium temporis habuisse. Vnde & sub-
dit quod temporalis effectus non ponit mutationem in deo, quia à
sola voluntate eiusdem dependet. Consequenter in illa parte,
Credamus, proponit quod causa creationis rerum est sola bonitas
creatoris comunicari volens, & potens, etiã dimini nõ valens.
Deinde dicit quod quia perfecta bonitas in creatura est vt ei
perfecte adiungatur, ideo fecit deus rationalem creaturam, & sic
distinxit vt pars corpori vniret, & alia pars, scilicet angelica in
sua puritate nõ vnita remaneret. Deinde ostendit quod homo, &
vniuersaliter omnis creatura facta est propter dei bonitatem. Vnde
etiã subdit quod bonitas dei est causa existendi creaturis, & quod ex ea
sequitur bonitas creaturarum. Creauit enim deus hominẽ ad se
laudandum & sibi seruendum ex qua laude & seruicio homo
potest perficere & perfici habet. Postea cõcludendo determinat
quod creatura rationalis facta est propter dei bonitatem & sui utili-
tatem. Vbi etiã addit quod mundus creatus est propter hominem,
quia multa utilitas ex rebus alijs prouenit homini. Addit etiam
quod non solum creaturæ corporales, sed etiã ipsi angeli ad hominis
perpetuum profectum faciunt. Deinde quia alicubi legitur in scri-
ptura quod homo creatus sit propter ruinas angelorum, propter

loquendum, secundum quod plures loquuntur, quia enim actiones motiores nobis sunt illae quae sunt cum motu, aut quae sequuntur motum, ut generationes rerum naturalium: & in his res non dicuntur fieri post primam instans, in quo accepit esse. Ideo secundum hanc similitudinem, nec nos dicimus quod caelum nunc creatur, aut angelus, quum tamē secundum rei veritatem sit sentientium sic. Mensura igitur creationis est nunc stans, quod potest pluribus nunc temporis coexistere. Nec est necesse dare aliquid nunc temporis, cui primū coexistat, quum nullus motus creationem praecedat, sicut non est necesse dare a parte post vltimū nunc temporis, cui duratio creaturae vltimū coexistat.

20 Ex his formatur talis ratio, actio quae non est successiva, nec mensuratur nunc fluente, quod non contingit pluries accipere, sed nunc stante, talis actio non impedit quin productū per eam possit coexistere producenti. Et hoc manifestū est ex praecedentibus. Si enim esset successiva, impediret coexistentiam respectu cuiuslibet agentis. Rursus si esset subita, & mensuraretur nunc fluente, non impediret coexistentiam respectu agentis temporali, impediret tamen respectu aeterni, quia tale nunc non contingit pluries accipere. Et ideo cum semel acceptū sit, prius accipi non potuit, & sic ab aeterno non fuit. Sed his amotis nihil impedit ex parte actionis coexistentiam effectus cum agente aeterno. Sed creatio est talis actio quae non est successiva, sed subita, nec mensuratur nunc fluente, sed stante, vt deducitū fuit, ergo nō repugnat creaturae ratione suae productionis, quin possit ab aeterno coexistere deo producenti, quod fuit secundum.

21 Quod item non sit repugnantia ratione termini (quod erat tertium) ex eo scilicet quod creatura dicitur esse ex nihilo (Ex hoc enim forte videretur quod creatura haberet esse post nihil durationem) hoc sic ostenditur. Illud quod nō praecedit creaturam duratione vel natura, nō impedit eam quin possit esse aeterna, sed esse nihil vel ex nihilo nō praecedit esse creaturam duratione vel natura, igitur &c. Maior patet, etiam si poneretur solum quod nō praecederet durationem. Minor probatur, quia creatura non dicitur fieri ex nihilo materialiter, taquam nihil sit materia facti, nec ordinabiliter, ita vt maneat ordo affirmatiue ad nihil sub hoc sensu, quod fiat ex nihilo, id est, post nihil, sed dicitur fieri ex nihilo pure negatiue, id est, nō ex aliquo, & isto modo nulla anteccessio durationis, aut naturae intelligitur ipsius nihil ad esse creaturae. Vnde non est necesse creaturam prius tempore vel natura fuisse nihil quam aliquid.

22 Quod autē consuevit dici qd creatura prius est naturaliter nō ens quam ens, quia de se habet qd sit non ens, ab alio autem habet quod sit ens, prius autē est quod inest alicui ex se, quam quod inest ab alio. Nō intelligo qualiter possit esse verum, quia quod inest alicui ex se, vel ex natura sua, naturā nō destruit, sed ponit vel supponit, nō ens autem vel nihil naturā destruit: ergo impossibile est, qd aliqua res ex natura sua sit non ens vel nihil.

23 Nec obstat si dicatur quod res de natura sua nō est ens, & proinde est non ens, quia aliud est dicere naturā rei non habere esse de se, & habere de se non esse. Primum enim istorum est verum, secundum autē falsum & impossibile. Et ita patet quod non repugnat creaturae (quia est ex nihilo) quin sit vel esse post sit ab aeterno, quia per hoc quod creatura est ex nihilo, nullus ordo naturae aut durationis importatur ad nihil. Sic igitur apparet, quod creaturae permanenti non repugnat fuisse ab aeterno.

24 Sed contra arguitur sic. Creatura habet causam priorem se, saltem ordine naturae, in illo ergo priori creatura non fuit ens, ergo non ens, vel nihil: & sic inter creaturam & nihil, est saltem ordo naturae. Et dicendum ad hoc quod ponendo ordinem prioris & posterioris secundū naturam inter creaturam & nihil, nō propter hoc sequitur quin creatura possit esse aeterna, nisi poneretur inter ipsa ordo durationis, sicut prius dictum fuit. Et nihilominus nec ordo naturae est inter ipsa, quamuis sit inter creaturam & suam causam: Et quum dicitur quod in illo priori causa creatura non fuit ens, nō est verum, quia prius & posterius secundum naturam non attenduntur secundū entitatem, & non entitatem, vt verum sit dicere qd vnum sit alio non existente, quia nunquam est verū dicere qd sol sit lumine non existente, & tamen sol est prior secundum naturam, quam suum lumen, sed attenduntur secundum entitatem dependentē, & independentem, quia illud est prius secundum naturam, cuius entitas est independentens, & illud posterius, cuius entitas est dependens, & tamen iste dup. entitates sunt semper simul. Sed prioritas cause non competit effectui, sicut nec independentia. Non est ergo verū quod in illo priori causa suae creatura non sit ens: imo est ens, sed quia est dependens, ideo non attribuitur ei illa prioritas.

25 AD PRIMVM argumentum principale dicendum quod duratio creaturae inclusa inter duo nunc fluentia, vel quae imaginantur in motu fluente, est necessario finita, sed duratio creaturae permanentis, non accipientis esse per motum, nec per mutationem sequentem motū, non necessario includitur inter

talia duo nunc, sed mensuratur nunc stante quod potest pluribus temporis coexistere, imo quod plus est, potest toti temporis coexistere & ideo non oportet talem durationem esse finitam.

26 Ad secundum dicendum est quod creatura dum creatur simul fit, & facta est. Et hoc non solum verum est pro vno nunc fluente, sed pro nunc stante quod potest toti temporis coexistere, & praexistere.

27 Ad tertium dicendum qd cum dicitur illud quod aliquid fuit nec erat tempus praecedens pro quo potuit impediri illud est necessarium necessitate absoluta. Dicendum quod falsum est. Siue enim creatura sit ab aeterno producta, siue ex tēpore semper est à deo libere producta, & non ex necessitate absoluta. Quod patet quia illud quod non est necessario volitū à deo nō est necessario à deo productum (cum deus agit per voluntatem) sed deus nihil aliud à se vult ex necessitate. Nō enim necessatur voluntas nisi respectu finis, vel eorum sine quibus finis haberi non potest, vel cōseruari, nihil autem tale inuenitur in creaturis respectu diuine bonitatis quae est finis omnium, & ideo nihil creatum est à deo necessario volitum vel productum, qd enim tempus praecedit nihil vel non praecedit facit ad hoc quod aliquid procedat à deo libere, vel necessario. Tota enim ratio libertatis vel necessitatis sumeda est ex habitudine potentiae ad obiectū. Quod patet: quia omnis praedestinatus est ab aeterno praedestinatus, & tamen quilibet praedestinatus liber est praedestinatus, ita quod ab aeterno potuit non praedestinari, & similiter est in proposito. Et si aliquis dicat quod non est simile, quia praedestinatio ratione eius quod est praerogatio, importat anteceffionem ad effectum praedestinationis, & ideo quod praedestinatus est, non necessario est, quia respicit determinatum tempus, non sic autem est illud quod est ab aeterno. Non valeo, quia non solū effectus praedestinationis qui euenit in tempore contingenter euenit & non ex necessitate pota fore saluari, sed ipsum esse praedestinatum saluari, quod est aeternum & non respicit determinatum tempus, liberum fuit, & non necessarium nisi ex suppositione, sicut fortē currere supposito quod currat.

28 Ad quartū patet ex iam dictis, falsum enim est illud quod assumitur videlicet quod creatura habet de se non esse quamuis de se non sit ens modo quo deus de se est ens.

29 Ad quintum dicendum qd non est simile de creatione & de versione, quia versio supponit creationem, non enim est veribile in nihil nisi quod est creati ex nihilo, propter quod omnis versio ex tēpore est cū ipsam praecedat creatio duratione. Creatio autem nihil supponit nec subiectū, nec terminū ratione cuius oporteat in ea ponere nouitatem. Si vero argueretur sic, versio enim in nihil, sequitur aliqua duratio, ergo creationis est nihil praecedit aliqua duratio, quia sic se habere videtur versio ad nihil in ratione termini ad quē efficitur, sicut creatio ad nihil in ratione termini à quo. Dicendum quod nihil non est terminus à quo creationis, nec terminus ad quem versionis vt supra probatum fuit. Item quod assumitur nō est verum scilicet qd versionem in nihil necessario sequatur aliqua duratio. Est enim versio aliquid non habere esse à deo postquam habuit esse ab ipso. Sicut enim creare est alicui dare totum suum esse, ita vterque in nihil est non dare esse cui prius dabatur. Illud autem verificatur toto tēpore quo res non est postquam fuit, & ideo versio potest coexistere infinitae durationi à parte post, sicut creatio à parte ante.

30 Ad sextum negatur cōsequencia. Et ratio est quia licet essentia diuina & eius duratio sint idem, tamen esse simul naturam cum deo & esse simul cū eo duratione differūt realiter propter respectū cōnotatum in hoc quod dico simul. Aliqua enim simul esse duratione est vnum esse dum aliud est quod quidem potest conuenire creaturae respectu dei, vt ostensum est. Esse autem simul natura est vnu non praetelligi alteri, nec supponi ab altero, sed esse simul naturali intelligentia absque dependentia vel praesuppositione vnius ab altero quod non potest competere creaturae respectu dei, ergo &c.

31 Ad septimū quod vltimo adducitur de Damasc. & Hug. dicendum est qd licet creatura ab aeterno fuisse, tamē nō esset dicendum eā equari deo in eternitate quod importat nomē cogentī quasi cōgenitū eternitati, quia aeternitas creatoris est semper simul tota vniuersitate se habēs, nec potest aliqua variationem suscipere, quālibet autē creatura mutabilis est aliquater, etiā si ab aeterno esset, propter quod aeternitas creaturae nō potest equari eternitati creatoris, & hoc modo intelligendum est creaturā nō posse esse cogentī aeternitati, quia nō quin creatura ab aeterno esse potuerit, sed quia eternitas eius deficit à perfectione eternitatis diuinae, nec duratio eius esset proprie aeterna, quia nō imē suraretur eternitate, sed quo, coexistit tamē semper eternitatis, & sic exponēda sunt auctoritates Damasceni & Hug. Hanc responsonē tangit Boetius vltimo de cōsol. dicens sic, nō recte, inquit, cum audiunt visum Platonū mundum hunc nec habuisse initium temporis, nec habiturum esse defectum, hoc modo

con

conditori mundum fieri coaeternum putat. Aliud enim est per interminabilem vitā duci quod mūdo Plato tribuit. Aliud interminabilis vitae totam pariter complexam esse praesentiam.

QVAESTIO TERTIA.

Utrum entia successiva potuerint fuisse ab aeterno.

Thom. 1. q. 46. art. 1. ad 6. & 7.

UTRUM entia successiva potuerint fuisse ab aeterno.

ERTIO quaeritur, vtrum entia successiva, vt motus, & tempus potuerint fuisse ab aeterno. Et arguitur qd sic, quia quando aliqua sunt eiusdem rationis quod non repugnat vni non repugnat alteri, sed pars motus sunt eiusdem rationis, ergo cum non repugnet huic vel illi pari habuisse ante se alia, videtur nec quod alicui pari motus, & sic ante quamlibet potuit esse alia, & sic fuisse infinitae, quare & ab aeterno.

2 Item probatur de generatione sic, in his quae sunt eiusdem naturae idem modum acquirendi naturae, sed individua eiusdem speciei sunt eiusdem naturae specificae, ergo habent eundem modum accipiendi naturam, vel saltem habere possunt. Hic autem modus est per generationem, ergo omnia sunt genuita & nullum creatum, vel saltem sic esse potest, quo posito non esset dare primum genitum, quare & c.

3 Ad idem est intentio Arist. 8. Physic. & primo caeli & mundi vbi sentit quod non solum talia potuerint esse ab aeterno, sed etiam quod fuerunt.

4 Item si motus caeli non posset fuisse ab aeterno hoc esset propter aliquod impedimentum quod esset ex parte mouentis, vel mobilis vel spacia. Non ex parte mouentis, vt dictum fuit in praecedenti quaestione. Nec ex parte spacia tanquam oporteat dare aliquod signum à quo primū incipiat motus, cum motus caeli non sit rectus, sed circularis, ergo nihil impedit quin motus caeli poterit esse ab aeterno.

5 IN CONTRARIVM arguitur, quia si motus fuisset ab aeterno infinitae reuolutiones fuissent pertransitae, hoc est impossibile, ergo & c.

6 Item si mundus ab aeterno fuisset, heri praecessisset infiniti dies. Similiter & hodie, sed infiniti nihil est maius, ergo tot praecessisset heri sicut hodie: sed hoc est impossibile, cum hodie sit noua dies addita, ergo & c.

7 Itē tēpus ab heri est pars tēporis ab hodie, sed pars nō potest aequari toti (aequaretur autē si infiniti dies praecessisset) ergo & c.

8 Item si mundus fuisset ab aeterno, fuissent infiniti homines. Sed corrupto homine anima remanet, ergo essent infinitae animae. Hoc autem videtur impossibile, ergo & c.

9 RESPONSIO. Repugnat motui & cuiuscumq; creaturae sub motu fuisse ab aeterno. Quod patet primo sic, in quibuscumq; est dare primū & vltimū illa sunt finita. Sed in reuolutionibus caeli accipit se prae teritis quae sunt praeteritae, vel esse potuerunt necesse est dare primā reuolutionē, & vltimā, ergo necessario praecesserunt reuolutiones finitae, & vltimae, sed motus conitans ex reuolutionibus finitis quātitate & numero nō potest esse ab aeterno, ergo & c. Maior patet, sed minor probatur, quia in omnibus praeteritis reuolutionibus fuit ordo durationis ita qd nunq fuerūt plures simul, sed semper vna post alia in post sumēdo, vel vna ante alia in ante sumēdo, ergo cū quilibet accepta sit & oēs ex quo qualibet & omnes sunt praeteritae, & prius necessario fuerūt praesentēs, aut est accepta aliqua ante quae nulla, aut non. Si sit accepta aliqua ante quae nulla, habetur propositū, quia illa erit prima, nunc vero est dare vltimā acceptam, sicut hodiernā, ergo & c. Si vero nō sit dare aliqua reuolutionē antequā alia non sit accepta. Cōtra, ante omnes cōiunctim acceptas nulla fuit prior. Perinde autē est qd ante omnes etiā cōiunctim acceptas fuerit aliqua alia ab omnibus cōiunctim acceptis, & qd ante quālibet acceptā fuerit aliqua alia quia nō sunt acceptae nisi quodā ordine vna ante alia, & nūq simul plures, ergo non sunt omnes acceptae nisi fit aliqua accepta quae includat omnes. Alioquin inter cōiunctim acceptas non esset ordo.

10 Et confirmatur quia in post sumendo non essent acceptae omnes nisi esset aliqua claudens oēs, ergo nec in ante sumēdo. Fieret autē hoc magis manifestū si loco cuiuslibet reuolutionis praeteritae sumeretur aliquid permanēs puta granū milij, & deduceretur in eis ratio praeducta. In tota enim multitudine granorum acceptorum ordine quodam scilicet, qd vnum fuerit acceptum ante aliud vel post aliud, & nullū alteri, necesse est dare aliquod granum antequā nullum esset acceptum, vel non omnia grana essent accepta, ppter ordinē accipiētiū, ratione cuius vnum includit aliud. Sic ergo patet qd in reuolutionibus caeli est dare primā & vltimā, & hoc fuit minor. Vel potest

sic formari ratio, qd necessarium esset ponere in accipiendis si deueniretur ad hoc qd essent acceptae illud idē necessarium est ponere in iam acceptis. Sed in accipiēdis si deueniretur ad hoc vt essent acceptae vna post aliam, esset dare vltimam, ergo & c.

11 Secundo patet eadē minor sic, aut inter reuolutiones praeteritas fuit aliqua quae reuolutio hodierna distat in infinitū, aut non. Si sic, illa fuit necessario prima, quia nō potest esse maior distantia qd infinita. Si non, ergo non praecesserunt infinitae reuolutiones, quia quātō plures praecesserūt, tantō est maior distantia alicuius illarum à reuolutione hodierna. si ergo à nul la earum distat reuolutio hodierna in infinitum, sequitur quod non praecesserunt infinitae reuolutiones. Et sic quicquid detur semper, sequitur quod nullo modo potuerunt praecessisse reuolutiones infinitae. Et ista ratio similis est, & eiusdem efficacit cum illa per quam probatum fuit primo libro quod in entibus est dare necessario primum & perfectissimum, quia sicut in speciebus est ordo perfectionis per se, ita in partibus eiusdem motus est per se ordo durationis. Et sicut ex distantia finita, vel infinita secundum gradus perfectionis semper necessario concluditur quod sit dare primum & summum in perfectione, sic ex distantia finita vel infinita in reuolutionibus motus caeli necessario concluditur quod est dare primum in duratione.

12 Ad hoc autem respondent quidā dicentes, qd arguētur procedit ex falsa imaginatione, hac, scilicet qd in motu caeli sint plures reuolutiones, quod non est verum cum sit vnus, & continuus. Istud autē in nullo impedit rationē, quia est in motu nō sint plures reuolutiones distinctae per interpositionem quietis, sunt tamē plures p signationē sensus & rationis. Sicut in quātō cōtinuo, puta in linea sunt plures partes aequales, nō quide actuali diuisione, quia iam nō esset ibi cōiunctas, sed signatione. Sicut ergo ad probandum lineam continū non esse infinitā sufficit probare qd in linea non possint signari infinitae partes aequales, puta bipedales, nec tamē propter hoc oporteret actu secare lineam, sic ad probandum qd motus non fuerit infinitus sufficit probare quod in ipso nō possint signari infinitae partes aequales reuolutiones, nec oportet eas sic signare qd actu diuidantur interiecta quiete. Patet ergo qd motus, vel creatura sub motu non potuit esse ab aeterno impediēte ordine partium acceptarū in quibus necessarium est signare primā & vltimam.

13 Quod autem probatum est de motu caeli potest deduci in successiva generatione hominum, accipiēdo fortē genitum à Platone, & Platonem genitū à Cicrone, & sic vltra secundum lineam ascendentiū, & secundum ordinem successiois vnus ab vno, quia in talibus necesse est dare primum & vltimum, vt patet applicatū ad hanc materiā rationes prius factas.

14 Praeter hoc probari potest propriis rationibus qd generatio non potuit esse ab aeterno, quia & si esset possibile generationem fuisse ab aeterno, hoc maxime fuisset ponendo virū & mulierem creatos ab aeterno in quātitate acceptae, & virtute generandi, sed isto modo non fuit possibile, ergo non quocunq; alio modo. Maior probatur, quia si alio modo fuisset possibile generationē fuisse ab aeterno, ponendo videlicet omnes homines fuisse genitos, quemlibet ab alio priore, & sic semper ita vt non esset deuenire ad aliquē creatū, & non genitum, si inquam hoc modo fuit possibile, similiter fuisset possibile primo modo, quia homo creatus ab aeterno coexistisset cuiuslibet homini genito, & omnibus. Et ideo secundum ipsum potuit generatio fuisse quādoq; potuit fuisse secundū alios, & sic probata est maior. Probatio minoris, homo creatus ab aeterno, aut prius fuisset, & posterius genuisset, & sic generatio non fuisset ab aeterno, aut non prius fuisset qd genuisset, sed mox cū fuisset genuisset. Sed hoc nō potest esse. Probatio, quia agēs per motum praexistit termino motus nō solum natura, sed duratione, sed generas agit per motū alterationis, cuius terminus extrinsecus est generatio, ergo homo generans necessario praexistit omni generationi nō solum naturae, sed duratione. Et sic generatio nō potuit esse ab aeterno, quia nihil praecedit aeternū duratione.

15 Concludit autē haec ratio non solum de hac generatione, vel illa, sed de generatione simpliciter, si bene aduertatur, quia quodlibet generans praecedit omnia genita ab eo etiam cōiunctim accepta.

16 Item illud quod est de ratione geniti conuenit omni genito non solum per se accepto, sed cōiunctim cū aliis, sicut quia de ratione medij est qd sit inter extrema, conuenit omni medio non solum per se sumpto, sed omnibus simul sumptis. Nūc est ita quod de ratione geniti per motum seu alterationem praecedentem est quod sequatur duratione suam alterationem, ergo hoc conuenit omnibus genitis simul sumptis, sed hoc esse non possit ponendo generationem ab aeterno, quare & c.

17 AD RATIONES in oppositū dicēdū est, ad primā qd maior est vera accipiēdo diuisim & nō cōiunctim. Quod patet, quia sicut nō repugnat vni parti motus habuisse vnā alte-

ram ante se, ita non repugnat ei aliam habuisse post se. Vtrumque enim convenit revolutioni Hesperis, quia alia ea processit, & aliam secuta est, sicut hodierna, & id est de qualibet alia, quia nulli repugnat secundum se aliam precedere & aliam sequi, & tamen impossibile est quod omnes quae possunt sequi sint secutae, & eodem modo impossibile est quod omnes quae potuerunt precedere praecesserint, & causa est, quia in his quae accipiuntur successivae & ordine quodam potest esse processus in infinitum in accipiendis, sed nunquam in accepto esse, neque in ante sumendo, neque post.

18 Ad secundum dicendum per idem, quia in individuis a se, vel alterius speciei non est dare individuum signatum quin potuerit esse per generationem a simili secudum speciem, sed in tota multitudine individuum continentem accepta necesse est dare aliquod individuum (quodcumque sit illud) quod non est a simili secudum speciem. Cuius ratio est, quia tota species causam habet. Haec autem non potest esse aliquid illius speciei, neque unum, neque plura, nisi esset circulatio. Non unum quidem, quia cum illud sit aliquid speciei, nec sit causa sui, non est causa totius speciei, nec plura si non sit circulatio.

19 Ad tertium dicendum est quod Aristoteles ponendo mundum aeternum erravit non solum contra fidem, sed etiam contra rationem naturalem, & rationes per quas probatur sum intentum 8. Physic. sunt omni homini intelligenti faciles ad solvendum. Et quaedam earum modicum probabiles, quas non pertractamus ne prolixitas pariat tedium legenti.

20 Ad quartum dicendum est quod aeternitas motus non impeditur aliquo illorum impedimentorum, sed ex natura motus qui requirit ordinem partium in quibus acceptis necesse est dare primam & ultimam, ut deductum fuit.

21 Rationes autem quae sunt contra aeternitatem motus factae in arguendo factis sunt efficaces sicut prima & ultima. Secunda enim & tertia non procedunt, quamvis conclusio sit vera, quia licet infinito secundum quod infinitum non possit fieri additio, nihil tamen prohibet quod infinito ex ea parte qua non est infinitum possit aliquid addi. Verbi gratia, si poneremus columnam infinitam secundum longitudinem & non secundum latitudinem, posset ei aliquid addi secundum latitudinem, sed non in longum. Si autem poneremus corpus vnde quaque infinitum nihil omnino posset ei addi, similiter dato quod motus semper fuisset, nec habuisset durationis initium (habet tamen a parte post durationis terminum. Possimus enim nunc signare ultimam revolutionem quae fuit.) Et ideo ante nihil posset addi, quia in finitum esset. Sed a parte post continuatur aliquid potest addi, & additur quotidie. Ex hac autem parte unum est maius altero, & unum pars, & aliud totum. Et ideo argumenta alia non bene concludunt, quamvis conclusio illa sit vera.

22 Ad primum autem argumentum respondent quidam sic, quod non est inconveniens infinitas revolutiones esse pertransitas quae nunquam fuerunt pertranscundae, sed semper pertransitae. Sed hoc non valet, quia contradicendum implicat quod aliquid sit pertransitum aut praeteritum quod nunquam fuit praesens aut futurum.

23 Ad ultimam rationem quidam dicunt quod ratio non concludit, quia vel potest dici quod unus intellectus sit in omnibus hominibus sicut posuit commentator, vel potuit mundus fieri sine hominibus, vel finitae animae perfectissimae, & animassent infinita corpora successivae. Potest enim Deus facere quod anima quae separatur ab uno corpore perficiat aliud, & secundum hoc non erit necessarium ponere infinitas animas actus. Sed istud non valet, quia non debet defendi veritas per illud, quod est falsum, & erroneum. Ponere autem unam animam omnium hominum est falsum, & impossibile, etiam secundum philosophiam, ut patet infra. Est nihilominus erroneum secundum fidem. Et ideo per hoc non potest, nec debet defendi veritas de possibilitate aeternitatis mundi. Quod autem subditur quod Deus potuit facere mundum sine hominibus, aut quod una anima duo vel plura corpora animaret, verum quidem est, sed non solvit argumentum. Quaratur enim quare non potuit facere mundum cum hominibus ita quod una anima non informaret plura corpora, nec simul nec successivae, & tunc corruptis hominibus remaneret infinitae animae. Nec erit assignare rationem quare non sit possibile unum sicut aliud. Non enim est magis impossibile homines fuisse ab aeterno, quia quodcumque aliud, nisi quia aliquid est in homine incorruptibile per naturam, scilicet anima intellectiva. In alijs autem nihil. Sed illud non valet, quia quod est corruptibile per naturam potest Deus conservare per gratiam ne corrumpatur (sicut lapidem) & tunc concluditur illud quod de animabus.

24 Alij solvunt dicentes quod in qualibet revolutione signata potuit Deus animam unam creare, sed non in omnibus absolute loquendo, quia Deus nihil potest producere nisi sub aliquo ordine, in finitum autem omnem ordinem subterfugit, ideo per nullam potentiam possunt infinita produci. Sed illud videtur absolute ratione dictum. Si enim in qualibet revolutione per se...

cepta & signata potuit Deus unam animam creare, potuit & in omnibus. Omnes enim possunt & potuerunt signari, est enim non a nobis accipientibus unam post aliam, tamen a Deo consignante simul & actu quamlibet earum & omnem, quare ergo Deus (qui quamlibet & omnes signavit) in qualibet simpliciter unam animam producere non potuit, ut essent tot animae quod revolutiones pertransitae, non video.

25 Item si anima defineret esse cessante revolutione, siue per naturam, siue per voluntatem diuinam subtrahentem influentiam suam, nullus negaret quin Deus potuisset tot animas produxisse quot revolutiones. Non enim conceditur infinitas in revolutionibus, & negatur in animabus, nisi quia revolutiones transeunt, & animae manent, & ideo infinitas animarum esset actu, & simul, quod non creditur possibile. Infinitas autem revolutionum non est simul, sed successivae, quod est possibile (ut putant.) Potest ergo Deus producere tot animas quot fuerint revolutiones, quarum qualibet cessaret cessante revolutione.

26 Ex hoc sic arguitur, quaecumque sunt talia, quod nulli eorum repugnat esse, nec habent oppositionem adinvicem per quam unoposito aliud destruat, nec successiones in esse necessarii ordinem, talia possunt simul esse sicut successivae. Quid enim impedit eorum simultatem? nihil, ut videtur. Sed in finitarum animarum producturam vel possibilium produci in infinitis revolutionibus modo quo statim probatum est, etiam nulli earum repugnat esse, nec comparata ad alteram habet oppositionem per quam una excludat aliam, nec habet successiones necessarii ordinis, ergo possunt esse simul sicut possunt esse successivae. Non valet ergo solutio quam isti dant ad argumentum, nec motium eorum est sufficiens, quia si essent infinitae animae quamlibet earum haberet eundem ordinem ad Deum, & alias res, quae habent animae quae modo sunt, ipsius autem infiniti secundum multitudinem secundum se non oportet quarere aliquem ordinem cum secundum se non sit aliquid unum, nec ens.

27 Et est notandum quod Aristoteles posuit motum ab aeterno 8. physic. videtur contradicere ei quod dixerat in 3. lib. determinando de infinito. Ibi enim dicit quod infinitum non est alterabile esse nisi in potentia accipiendo vni post alterum, sic tamen quod omne acceptum sit finitum semper in successivis, de quibus posuit exemplum, ut sunt dies & agones, & anni. Unde secundum ipsum in illo passu dicit accepti non possunt esse infiniti, quamvis non sint sit simul, quaequid ipse dicit postea in 8. libro.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum potentia creandi possit communicari creaturae.

Thom. I. q. 45. art. 5. Scot. in 4. d. 1. Sicut magister 2. d. 18. cap. Solestiam.

EC VNO principio principaliter queritur, Vtrum potentia creandi possit communicari creaturae. Arguitur quod non primo sic, Cui non potest communicari quod sit primum agens simpliciter ei non potest communicari quod agat nullo supposito, sed creatura non potest communicari quod sit primum agens simpliciter, quia iam non esset creatura sed creator, ergo &c. Minor patet. Probatio maioris, quia quantum agens est superius tanto pauciora supponit (sicut pauciora supponit natura quae solum supponit materiam quam ars quae supponit ens actu.) Et hoc est, quia ars naturae innitur tanquam priori agenti. Sed agens supremum vel deus sicut nulli alij agenti innitur, ita nihil ex parte facti supponit. Ex quo videtur quod per hoc competit alicui agenti quod nihil praesupponat ex parte facti, quia est primum agens simpliciter non innixum alteri, & ideo cui non potest communicari unum nec alterum, & haec sunt maior.

2 Item super infinita distantia, non potest nisi virtus infinita, sed inter terminos creationis est distantia infinita, ergo &c. Maior supponitur: Sed minor probatur dupliciter. Primo quia illa distantia est infinita quae non potest dari maior: Sed non potest dari maior distantia quam sit inter ens & nihil, ergo illa est infinita. Secundo, quia inter quaecumque contradictoria est aequalis distantia cum contradictio sit una oppositio, sed inter deum & non deum, & inter totum ens & purum nihil est infinita distantia, ergo inter quodcumque ens creabile & nihil sibi correspondens est distantia infinita.

3 Item inter ens & nihil nulla est proportio, ergo similiter inter virtute quae producit ens ex ente, & virtute quae producit aliquid ens ex nihilo, nulla est proportio, sed cuiuslibet finiti ad finitum est aliqua proportio, ergo necesse est altera illarum duarum virtutum esse infinitam, illam videlicet quae producit aliquid ex nihilo per creationem: Sed infinita virtus non potest communicari creaturae, ergo &c.

4 Item sic, Ad hoc quod agens creatum producat totam rem debet se toto agere. Sed nulla creatura potest se toto agere, cum non sit actus purus, & nihil agit nisi secundum quod ens actu, ergo &c. Item

5 Item illud cuius actus non est substantia non potest creare (quia actio eius supponit subiectum) sed actio creaturae non est substantia, ergo &c.

6 Item si creatura posset creare, aut hoc posset ut principale agens, aut ut instrumentum. Non ut principale agens, quia illud est Deus, nec etiam ut instrumentum propter duo. Primum, quia instrumentum non agit nisi ut motum, & per motum, & tale supponit subiectum.

7 Secundum, quia instrumentum disponit ad effectum principalis agentis, sed in creatione non potest praecedere aliqua dispositio cum creatio fiat nullo praesupposito, ergo &c.

8 IN CONTRARIUM arguitur, quia quaquam agens posset excedere effectum secundum se, tamen semper videtur aequari in actione & passione, quia nec aliquid nec plus agit agens quam recipiat patiens. Sed creatio passio non arguit in creato, nec infinitam potentiam passivam, vel aliquid infinitum productum, ergo nec creatio actio arguit in createo potentiam infinitam actum, sed propter aliud non negatur quin creatio possit communicari creaturae, nisi quia creatio videtur infinitam potentiam requirere in createo, ergo &c.

9 RESPONSI O. Creatio dicitur productio alicuius nullo supposito. Quod potest dupliciter intelligi. Vno modo quod nihil supponatur ex parte agentis, sed creans innitur solum suae virtuti, & hoc modo secundum omnes creare non potest communicari creaturae & rationabiliter. Cui enim potest communicari quod non innitur priori agenti, illi potest communicari quod non sit ab alio tanquam a causa agente, semper enim effectus innitur suae causae, praecipue si sit causa eius conservativa. Tunc enim innitur ei in esse, & per consequens in omnibus perfectionibus quae praesupponunt esse. Sed nulli creaturae potest communicari quod non sit ab alio agente, quia nomen creaturae importat oppositum, scilicet quod sit ab alio, ergo nulli creaturae potest communicari quod sit nullo supposito ex parte agentis.

10 Alio modo potest intelligi quod nihil supponatur ex parte facti, licet creans innitur priori agenti. Et istud potest esse dupliciter. Vno modo quod communicetur creatio secundum totum ambitum, & istud non potest esse, quia cui potest communicari creatio secundum totum ambitum, illud potest creare omne creabile. Sed nulla creatura potest creare omne creabile (sicut seipsum quae est de numero creabilium) ergo &c. Alio modo quod communicetur creatio seu potentia creandi quanti ad aliquem speciale effectum.

11 Et sic adhuc dicunt quidam quod nec illo modo potest communicari creaturae quae creat. Quod probant inducunt in diversis creaturis. Primum de creatura spirituali (sicut est angelus.) Et hoc sic, nullus actus accidentalis necessarius requiritur in createo substantia tanquam prior necessarius ideo termino creationis, sed intellectio angeli est quidam actus sibi accidentaliter quod necessarius requiritur in angelo tanquam prior quodammodo, productio per angelum ad extra, ergo angelus nullus potest creare aliquid substantia. Maior probatur, quia ille actus qui est necessarius prius termino creationis, aut requiritur tanquam actus productivus terminis, aut tanquam formale principium productivum eius. Exemplum primum est de calefactione respectu caloris causati in ligno. Exemplum secundum est de calore in igne respectu calefactionis ligni. Primo modo non requiritur aliquis actus accidentaliter in createo, quia actus productivus terminis, & terminus productivus sunt in eodem, ergo ad producendum aliquid extra non requiritur in producete aliquis actus manens qui sit actus productivus. Nec secundo modo, quia actus accidentaliter non potest esse formale principium creandi substantia, quia omnis forma activa requiritur potentia receptiva in essendo necessarius requiritur potentiam passivam in agendo, alioquin terminus actionis esset absolutior principio suo, quod est inconveniens, quia absolutio a materia dicit perfectionem, terminus autem productivus non potest esse perfectior principio suo productivo. Cum ergo omnis actus accidentaliter in agente supponat potentiam receptivam in essendo, sequitur quod requirit potentiam receptivam in agendo, & ita non poterit esse principium creandi cum creatio nihil supponat, & sic probata est maior. Postea probatur minor.

12 Sed prius excludatur quaedam instantia quae datur contra probationem maioris. Vna instantia est, quae accidit in virtute substantia potest esse principium productivum substantia tanquam instrumentum substantia, quamvis hoc non possit virtute sua. Exemplum de calore quia est instrumentum generandi carne, ut patet 2. de anima, ergo similiter potest esse in proposito respectu substantia creaturae.

13 Sed istud non valet, quia omne instrumentum vel attingit effectum principale vel disponit ad ipsum. Neutrum potest dari in creatione. Non primum quod accidit potest attingere principale effectum, scilicet substantiam, quia si principale agens esset agens univoco, non requireret necessarius aliquid agens medium inter formam suam & effectum. Agens autem univocum est perfectius univoco, ergo non necessarius requireret medium, & per consequens non habet instrumentum per quod agat tantum. Nec secundum quod potest esse dispositio

prout, quia nihil supponitur creationi quo disponatur.

14 Et confirmatur istud, quia ubi accidentia sunt instrumentum substantia generatis non attingunt terminum principale, sed tantummodo quaedam dispositionem sicut apparet de qualitatibus alterationis etiam elementorum quae non attingunt formam substantialem. Alioquin qualitas esset principium immediatum actum in materia receptivam formae substantialem quod est inconueniens, quia quod non potest recipi nisi in substantia composita in essendo nec potest agere nisi in substantia composita, & ita non in materia.

Per hoc patet quomodo sit illud intelligendum quod dicitur secundo de anima de calore. Calor enim pro tanto est instrumentum animae generando carnem animata pro quanto in alteratione prout ad generationem est principium alterandi, non quia in instanti generationis attingat formam carnis tanquam terminum, sicut nec attingit materiam substantialem carnis tanquam passum.

15 Alia instantia est contra eandem materiam per dictum Aristoteles 7. Metaphy. qui dicit quod domus extra sit a domo in anima, & tamen domus habet verius esse in re extra quam in anima, quia in re extra habet esse reale, sed in anima non habet nisi esse cognitum quod est esse diminutum, ergo imperfectius puta esse in cognitione potest esse principium productivum perfecti, scilicet esse in re extra.

16 Ad hoc dicitur quod minor est falsa, quia esse domus in anima est verius esse & perfectius quam esse eius in re extra. Est enim domus in anima est ipsa cognitio animae a qua domus denominatur cognita, & haec cognitio est quaedam naturalis perfectio animae, forma autem domus extra non est nisi ordo & compositio partium quae est aliquid accidentale & imperfectius ipsa cognitione, & ita perfectius non est ab imperfectiore sed e converso, verumtamen, quamvis cognitio domus sit perfectior quam forma domus, tamen esse cognitum domus sit perfectior quam forma domus, quae esse eius in re extra, quia non est eius esse formale sed cognoscens, semper tamen est simpliciter perfectius, ubi autem substantia esset cognita, ibi cognitio quae esset accidens semper esset omni modo imperfectior ipsa re cognita. Et ideo nulla cognitio quae esset accidens potest esse principium producendum substantiam, nec per consequens creandi. Et sic probata est maior rationis principalis, & instantia contra eam evacuata.

17 Minor probatur quantum ad duas eius partes. Et primo quantum ad hanc quod intellectio angeli sit accidens, quia non repugnat intellectui angeli distincte intelligere quodcumque intelligibile, etiam si intelligibilia possent esse infinita alterius rationis, & ita disparata quod nullum eorum esset principium cognoscendum alterum. Nam istis positus ex parte intelligibilis, non inveniuntur ex parte intellectus repugnantia quin possit intelligere distincte & perfecte quodlibet illorum & omnia illa, sed constat quod repugnantia est dicere quod possit hoc facere per unicam intellectionem, ergo non repugnat angelo habere aliam & aliam intellectionem, hoc autem non potest esse si intellectio esset idem realiter cum substantia angeli, ergo est accidens.

18 Assumptum probatur tripliciter. Primum ex finitate intellectus. Secundum ex finitate intellectus angelici. Tertium ex finitate respectu infinitorum obiectorum disparatorum includeret in se eminenter perfectiones infinitarum intellectionum quae naturae essent haberi respectu illorum, sed non possent continere eminenter, nisi essent in se infinitum intensivae, quia ubi illae intellectiones essent secundum proprias rationes, ibi essent infinitae perfectiones alterius rationis propter obiecta quae posita sunt infinita esse, & disparata, ergo ubi sunt eminentiori modo operet quod inveniatur aliqua infinitas non extensiva, quia illam tollit unitas actus, ergo intensiva quod est impossibile.

19 Ex secundo sic arguitur, quorum potest esse unum intelligere illa possunt simul intelligi, sed intellectus finitus non potest simul intelligere infinita obiecta disparata, quia maioris virtutis est simul intelligere plura disparata, quam pauca, ergo infinitae virtutis est simul intelligere, & distincte infinita disparata.

20 Ex tertio sic, una intellectio requirit unum obiectum primum & unam formalem rationem obiectivam, sed hoc non potest dari in proposito, ergo &c. Probatio minoris, illud vni obiectum non potest poni nisi essentia angeli, quia omnia ponitur ab invicem disparata, sed hoc non potest esse propter duo. Primum quia aliquid intelligibile ab angelo est infinitum. Nullum autem finitum potest esse ratio intelligendi perfectae obiectum infinitum. Secundum, quia nihil potest esse ratio cognoscendi plura alterius rationis nisi eminenter contineret omnia illa secundum cognoscibilitatem, & per consequens secundum entitatem, ergo nihil potest esse principium cognoscendi infinita disparata si essent, nisi eminenter contineret infinita. Et sic erit infinitum quod non potest esse essentia angeli. Et ita probata est prima pars minoris.

21 Secunda pars principalis quamvis sit cuncta ab Aristoteles metaph. ca. 2. tam adhuc probatur, quia natura intellectualis nihil producit nisi intelligendo, & volendo, sed angelus est huiusmodi

Num. 17.

ergo

ergo &c. Et sic probatum est quod substantia pure spiritualis puta angelus nihil potest creare.
 22 Secundo probatur principaliter quod nulla forma materialis potest creari ad aliqua creatura sic. Forma que creatur prius est naturaliter: a causa efficiente quam informet materiam, sed forma materialis non potest esse ab aliqua creatura prius naturaliter quam informet materiam ergo &c. Probatio maioris, quia si forma non est prius naturaliter quam informet materiam, ergo non accipit esse a sua causa nisi illa actione qua subiectum in formaretur ab ea, sed illa informatio est mutatio proprie dicta & non creatio, quare &c. Probatio minoris, nulla creatura potest dare formam materiali esse per se, quia si posset dare esse tale posset ipsum conferre, ita ut per se realiter subsisteret, quod non est possibile, quare &c.
 23 His tamen non obstantibus dicendum est quod quamvis nulli creature sit communicatum quod creat, tamen non apparet ali qua ratio convincens necessario quod deus non posset facere aliquam creaturam que possit aliquid producere nullo supposito in quod agat. Et quia tota repugnancia que videtur esse in creatura ne creet fundatur in duobus, unum est quod creatio videtur requirere infinitam potentiam in create propter infinitam distantiam entis a non ente. Aliud est quod omnis actio creature videtur esse per motum, vel mutationem que necessario supponunt substantiam. Ideo hæc duo infringuntur per ordinem.
 24 Primum ergo ostenditur quod non est necessarium illud quod creat habere virtutem infinitam propter infinitam distantiam entis ab ente. Quod patet primo per hoc quod ens & nihil non sunt termini creationis, ut patet ex prima questione. Quod enim creatio dicitur esse de nihilo solum intelligitur negativè, quia non est de aliquo, nec in ratione subiecti, nec in ratione termini. Ex quo potest formari talis ratio, quod ad hoc quod actio non habet subiectum, nec terminum a quo, sed solum effectum productum, nisi effectus productus secundum se arguat infinitatem virtutis productum non potest ex aliquo quod sit in actione argui infinitum virtutis productum, quia non est ibi aliud, nec subiectum, nec terminum, nec distantiam terminorum, sed creatio est huiusmodi, ut declaratum est in prima questione, ergo &c. Effectus autem creationis secundum se non arguit infinitam virtutem agentis cum ipse sit finitus, ergo &c.
 25 Secundum, quia dato quod ens & nihil essent termini creationis, tamen nullam habent inter se distantiam. Sicut enim differentia & diversitas non est nisi entium inter se. (Ens enim non est diversum nec differens a non ente, quia idem & diversum sunt differentie entis sic & distantia non est nisi entium, & non entis, a non ente. Quod patet in speciali distantia que est secundum locum. Caelum enim non distat a nihilo ultra caelum distantia locali. Et per eandem rationem illa non distat distantia formali, quorum unum est ens & aliud nihil.)
 26 Tertio, quia dato etiam quod distarent, illa distantia non esset infinita. Quod patet dupliciter. Primum, quia illa distantia non est infinita quia est dare maiore, sed est dare maiorem distantiam quam sit illa que est entis a non ente, quod ponitur terminus creationis, eo quod non ens quod implicat contradictionem multo plus distat ab ente quam illud non ens, quia ex ipso nihil plus potest fieri, quare &c. Item positio vel amoris subiecti non auget vel minuit distantiam terminorum. Tanti enim distat ab invicem albedo & nigredo si sint separate, sicut si essent in subiectis, sed ens & nihil circa subiectum suppositum, non distat in infinitum, quia forma & privatio circa subiectum se habent ut ens & nihil, quorum distantia absoluti agens naturale actione naturali, ergo excluso omni subiecto ens & nihil non distat in infinitum.
 27 Secundum patet, videlicet quod non est de ratione actionis creature que sit motus vel mutatio que supponunt subiectum, quia non minus est possibile deo separare accidens a subiecto dum producitur ab agente naturali quam postquam productum est, sed secundum est possibile, sicut fit in sacramento altaris, ergo & primum, scilicet quod accidens producatur non ex subiecto, nec in subiecto ab agente naturali cooperante tamen deo non ad productionem, sed ad ralem existentiam rei productæ, & per consequens producitur absque mutatione que subiectum requirit.
 28 AD PRIMVM argumentum in oppositum dicendum quod nulli creature potest communicari quod agat nullo pre-supposito ex parte agentis, hoc enim est proprium primi agentis. Sed agere nullo pre-supposito ex parte facti potest communicari alij a primo agente. Et ad probationem dicendum est quod secundum ordinem institutum agens creatum per arte supponit aliquid productum per agens naturale, non quia agit per arte (cum deus qui nihil supponit, agit per arte) sed quia forma rei artificialis ad quam solum producenda se extendit virtus talis agentis est ordo vel compositio que nulla virtute potest esse nisi in ordinatis & compositis. Et similiter agens naturale supponit materiam a deo productam, quia agit per solum formam (que est altera pars compositi) & que non potest producere nisi formam que de natura

sua est altera pars compositi, ne effectus productus sit perfectior suo principio productivo. Sed ex hoc non sequitur quin deus possit producere aliquam creaturam puta intelligentiam que se tota ageret producendo aliquid aliud secundum se totum.
 29 Ad secundum dicendum per interemptionem minoris, quia creatio non habet proprie terminos, ut supra probatum fuit vel si aliquo modo toleretur quod ens & nihil sint termini creationis, inter tales terminos cum non sint ambo positiui nulla est distantia, ut similiter fuit ostensum, vel si est aliqua distantia illa non est infinita. Et quamvis hoc fuerit sufficienter probatum, tamen ad maiorem evidentiam notandum est quod quando extrema distantia sunt mediata, tunc tanta est distantia quanta est quantitas medij interpositi, sive sit quantitas extensiva, sive intensiva, ut patet in distantia terminorum quantitativorum, & in distantia qualitatum contrariarum habentium medium. Sed quando distantia est inter extrema immediata, tunc tanta est precesis distantia extremorum quantum unum extremum est maius altero. Quod patet, quia ubi non est medium inter extrema nihil aliud est ibi distantia, nisi excessus unius extremi super alterum. Aliter enim non potest ibi sumi. Cum igitur ens finitus creatum non excedat in infinitum nihil sibi correspondens, quia non excedit nisi tantum quantum ipsum est, patet quod non est ibi distantia infinita. Ex quo patet quod illud quod assumitur ad probationem istius minoris, non est verum, scilicet quod inter quodcumque ens & nihil sibi correspondens sit tanta distantia quod non possit dari maior quia sicut est maior excessus dei ad non deum, vel totius entis ad totum non ens, quam fit istius entis puta lapidis ad non ens sibi correspondens, sic maior est distantia dei a non deo, vel totius entis a toto non ente, quam fit huius entis puta lapidis a non ente sibi correspondente.
 30 Per idem apparet ad secundam confirmationem eiusdem minoris, scilicet quod non est eadem distantia inter omnia contradictoria, quia maior est distantia inter deum & non deum, & inter totum ens & nihil, quam sit inter aliquod ens creatum & nihil sibi correspondens.
 31 Ad tertium dicendum est quod inter ens & nihil nulla est proportio, quia alterum est positivum & alterum pure negativum, & positivum ad non positivum nulla est proportio. Similiter nulla est proportio distantia que est inter duo entia creata ad distantiam fit qua sit inter ens creatum & nihil, non propter infinitatem alienius earum, sed quia una est positiva & inter extrema positiva, altera vero habet unum extremum negativum. Ex ista autem improprietate non sequitur quod virtus que potest super unam distantiam sit improprietabilis virtuti que potest super aliam, ut patet per exemplum simile. Nulla est enim proportio distantia inter lumen & tenebras ad distantiam caloris a frigiditate, cum tamen qualibet sit finita, & eadem virtus solis potest super utrumque, quia aeris de tenebra deducit ad lumen, & de frigiditate ad calorem.
 32 Ad quartum dicendum quod non oportet quod illud quod producit totam rem agat se toto, sed sufficit quod illud per quod agit contineat virtualiter omne illud quod producit. Concedendo etiam maiorem. Potest dici ad maiorem quod deus potest facere creaturam que se tota agat, puta intelligentiam aliquam que non haberet materiam partem sui, sed secundum se totam esset actus & ageret, nec propter hoc esset actus primus, quia non esset actus permixtus potentie que est materia.
 33 Ad quintum dicendum quod actio que est sine motu, est idem cum termino producto, nisi quod includit respectum ad producentem. Et ideo non est necesse quod requiratur subiectum prater productum, nisi natura producti hoc habeat. Propter quod cum agere sine motu possit communicari creature, non oportet quod omnis actio eius supponat subiectum quantum est ex natura actionis ex qua sola procedit argumentum.
 34 Ad sextum dicendum est quod si agens instrumentale vocetur omne illud quod supponit aliquid aliud agens, sic omnis creatura in actu suo quantumcumque naturali est agens instrumentale, quia supponit primam causam cui innititur in esse, & per consequens in agere. Et tale instrumentum non oportet quod agat ut motum vel per motum, quia neque angelus mouetur quoquam motu ad hoc ut agat, neque cœlum necesse esset moveri, ut quidam dicunt ad hoc ut ageret. Rursus agens naturale non oportet quod disponat ad effectum vterioris agentis. Alioquin omnem actionem naturalem se queretur effectus qui esset a primo agente, quod non est verum. Si vero agens instrumentale vocetur solum illud quod de se non exiret in actum, nisi speciali motione facta circa ipsam (sicut est in securi) sic verum est quod assumitur, & tale agens non possit creare huiusmodi actione. Non oportet autem quod omnis creatura sit instrumentum dei hoc modo, quia nec est etiam in actionibus naturalibus, ut dictum est.
 35 Ad rationes per quas probatur idem per inductionem in creaturis diversis. Respondendum est. Et primo ad illam per quam probatum est quod angelus non possit creare. Dicendum est quod nec maior probatur sufficienter, nec minor, maior non, quia



TRCA tertium principale quæruntur duo. Primum est vtrum Deus agat immediate in omni actione agere propter finem. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quod Deus agat immediate in omni actione creature, quia sicut se habet vnitas ad constituendum numeros in ratione cause materialis, sic se habet Deus ad creaturas in ratione cause agentis. Sed vnitas immediate sic se habet ad numeros quos sui additione cum aliis numeris constituit omnem numerum præter binarium quem ipsa per se ipsam vel in se replicata constituit, addita enim binario constituit ternarium & addita ternario constituit quaternarium, & sic de omnibus, ergo similiter Deus cum aliis agentibus immediate producit omnem effectum præter primum quem producit per se ipsum solum.
 2 Item sicut se habet esse ad esse, sic agere ad agere, sed creatura omnino non esset nisi deus immediate ei adesset, ergo creatura aliquid non ageret nisi Deus immediate coageret.
 3 IN CONTRARIVM est, quia si Deus immediate ageret omnia actio creature superflueret, hoc autem est in convenienti, ergo &c.
 4 RESPONSI O. Hæc quæstio unum supponit, & aliud quærit. Supponit quod tam deo quam creature competat agere. Alioquin quæstio non haberet locum. Et de deo quidem nulla est dubitatio cum demonstratum sit a Philosopho totum vniuersum esse ab vno principio quod dicimus Deum. De creatura autem quæritur aliqui pauci quandoque senserint quod omnino nihil agat, puta quod ignis non calefaciat, sed Deus creat calorem, & sic de omnibus, tamen quia hæc opinio tollit a rebus proprias operationes tollit etiam iudicium sensus quo experimur res creatas inuicem agere, ideo nunc ab omnibus reuertitur tamen quæritur inueniam.
 5 Supposito ergo quod Deus & creatura agant, quæritur vtrum Deus agat in omni actione creature immediate, & dicitur aliqui quod sic. Et hi bifurcatur. Quidam enim dicunt tales effectus fieri a deo in quantum habent esse, a creatura autem in quantum habent esse determinatum. Quod nituntur sic probare, nullius rei totum esse solum principium ab aliqua creatura cum ad esse rei faciat materia que a solo deo creatur. Ad distinctionem autem esse nihil facit materia, sed solum forma quam creatura etiam impræsupposita materia inducit. Ex hoc sic, Deus creat materiam materiam operatur immediate ad esse rei, creatura autem dans formam ad esse distinctionem. Esse autem est magis intimum rei quam ea per que terminatur, unde remanet aliis remotis, ut dicitur prima propositione de causis, ergo in omni re Deus est tam intimus & immediatus operans quam aliqua creatura.
 6 Hæc autem responsio non videtur esse ad propositum. Assumit etiam falsum. Quod non sit ad propositum patet, quia aliud est dicere quod Deus producat immediate aliquid quod est in creatura, scilicet materiam que est altera pars substantie compositæ quod vtique verum est, nec hoc quærit quæstio. Aliud est dicere quod Deus immediate producat omnem illud quod producit creatura. Cuius actio creature attingat formam ut terminum sue actionis & non materiam (ut ipsemet dicitur) quæritur vtrum ipsam formam naturalis ad quam immediate attingit actio creature attingat etiam necessario actio dei immediate, ipsi autem pertractat primum & non secundum, ut patet ex medio quod adducit, & ideo non est ad propositum. Assumit etiam falsum, quod enim dicunt quod esse intimus est rei quam ea que ipsum determinat, si intelligitur quod esse in potentia sit intimus rei quam esse in actu per quod determinatur, falsum est. Sicut enim per formam quælibet res est verius id quod est quam per materiam (ut dicitur 2. Physi.) sic esse actu est verius & intimius esse rei quam esse in potentia. Si autem intelligatur quod esse actuale in sua communitate sumptum intimius est rei quam ea per que determinatur ad hoc esse vel illud quod est esse viuens vel intellectuale, tunc variatur propositum, ut de se patet. Quod etiam non videtur verum, quia que penitus sunt idem, unum non est intimius rei, sed esse & determinatum esse in vna & eadem re, sicut in planta sunt idem, viuere enim in viuentibus est esse, ergo unum non est rei intimius quam alterum loquendo realiter, secundum rationem terminantes ipsam. Et secundum intellectum nostrum prius aduenit & posterius recedit. Separatur enim secundum rationem ab aliis, quia communius ut in præallegata propositione dicitur. Sed ex hoc non potest haberi quod Deus immediatus operetur in omni re quam aliqua creatura, imò nec quod operetur immediate, quia vniuersalia non sunt nisi factio singularium, & ideo res non sunt ab aliquo in quantum habent esse, nisi quia sunt ab eodem in quantum habent determinatum esse, cuius oppositum pro conclusione ponit hæc opinio.
 7 Alij tenent eandem conclusionem, sed alio modo quo ad aliquid. Dicunt enim quod duo sunt genera effectuum: quidam enim sunt solum a solo deo creatura nihil cooperante, ut angelus vel

d. 43. q. 2. 38
 d. 4. q. 4.
 q. 2.

d. 40. q. 3.

Num. 22.

Supr. q. 1.
 Num. 11.

* alia in
 mutatione.

Num. 11.

QUAESTIO QUINTA.

Vtrum Deus agat immediate in omni actione creature.

Thom. 1. q. 103. art. 6. q. 105. ar. 5. Dur. infr. d. 37. q. 1.

uet incidentem questionem & soluit. Secunda incipit ibi: Iam ostensum est. Tertia ibi: Simuligitur visibilium. Quarta ibi: Hic queri solet de celo empyreo. Prima diuiditur in quatuor. Primo præmittit generale præmium ad determinanda. Secundo profectur de tempore creationis opponens ad vtramque partem questionis intentæ. Tertio determinat veritatem, & determinationem confirmat. Quarto remouet quandam obiectionem quæ posset esse dictis contraria. Secunda ibi: Quædam auctoritates. Tertia, videtur itaque. Quarta ibi: Hieronymus super epistolam. Hæc est diuisio itius lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit magister. Et primo proponit quod de natura angelica intendit determinare, scilicet quando & ubi angeli sunt creati. Item intendit determinare de creatione angelorum, siue quantum ad conuersionem, siue quantum ad ordinem officiorum, & donorum, & nominum differentiam, & distinctionem. Deinde probat quod ante omnem creaturam creati sunt angeli, quia prima omnium creatura est sapientia, id est natura angelica. Contrarium tamen probat per auctoritates, Genes. 6. cælum & terra dicuntur primo creata esse. Postea soluit dicens quod creatura rationalis simul creata est & spiritalis, scilicet angelica. Quod probat Eccl. 13. ubi dicitur, qui viuunt in æternum creauit omnia simul. Et hanc solutionem confirmat per August. super Gen. ubi etiam ostendit quod tempus simul cum creaturis creatum est. Deinde adducit auctoritatem Hieronymi quæ videtur contraria. Et dicit quod Hierony. non dicit illud quasi hoc sentiens, sed opinionem recitans. Postea dicit quod in celo creati sunt angeli, quia de celo corruisse leguntur, & illud cælum non est firmamentum quod videmus, sed cælum empyreum vel igneum à splendore sic nominatum. Et hoc probat per auctoritatem Aug. Deinde concludit q. simul creata sunt corporalia & spiritalia. Et dicit quod vtraque creatura creata fuit in formis, quia corporalis creatura prius habuit formam confusam, siue confusam antequam esset formata & distincta per speciem, spiritalis verò dicitur informis respectu gratia per quam formatur. Vltimo querit, vtrum angelus sit creatus in celo in quo demon voluit conscendere quando peccauit. Et respondet quod illud cælum accipitur pro diuina celsitudine. Et in hoc terminatur sententia in speciali.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum cælum empyreum sit locus corporeus.

Thom. 1. q. 66. art. 3.

IRCA distinctionem istam queritur de duobus, scilicet de celo empyreo & de æuo. De celo empyreo queruntur duo. Primum est, vtrum sit locus corporeus. Secundum est, vtrum habeat influentiam in alia corpora. Quantum ad primum arguitur quod cælum empyreum non sit corpus, quia contemplationi non debetur locus corporeus. Nam contemplatio existens in corpore aliquo abstrahit, vnde August. 10. de Trinit. quando aliquid diuinum mente percipimus non in hoc mundo sumus. Sed cælum empyreum dicitur deputatum contemplationi beatorum, ergo non est locus corporeus.

2 IN CONTRARIUM sunt Strabus & Beda. Dicit enim Strabus super illo verbo Genes. 1. In principio creauit Deus cælum & terram. cælum enim dicitur visibile firmamentum, sed empyreum, id est igneum.

3 RESPONSI O. Videnda sunt tria, an cælum empyreum sit, ad quid factum sit, & quale sit. Quod cælum empyreum sit, aut quod sit corpus non potest per rationes necessarias demonstrari, quia quicquid cognoscimus de corporibus cælestibus, cognoscimus aut per visum, aut per motum aut ex aliquo effectu in his inferioribus apparere, sed illud cælum visu non cõprehenditur nec subiacet motui, vt infra dicitur, nec aliquis effectus de illo celo innotescit nobis, & ideo non potest efficaciter probari per rationem q. sit tale cælum. Tenemus autem hoc auctoritate sanctorum maxime Strabi & Bede, nihilominus potest hoc aliquo modo persuaderi, licet non multo efficaciter. Sic, inter corpora cælestia inuenitur aliquid quod est partim diaphani partim lucidi (vt cælum stellati) aliquid quod est omnino diaphanum, vt q. sphaera seu cælum cristallinum, ergo debet aliquid inueniri quod sit omnino lucidum, & dicimus hoc empyreum.

4 QVANTUM ad secundum, scilicet ad quid factum sit. Quod dicit q. factum sit principaliter propter ordinem vniuersi. Quod declarant sic, inferiora in entibus secundum sui firmamentum attingunt superiora secundum sui infimum, vt vult Dionys. nunc est ita quod intelligentia sui moror immobilis, oportet ergo q. sit aliquid corpus attingens ipsam quantum ad immobilitatem quod est eius infimum, intellectualitas enim

est eius supremum, oportet ergo aliquid corpus cæleste esse immobile. Et hoc est cælum empyreum. Et ita congruebat ordini vniuersi propter eius connexionem esse aliquid tale corpus. Factum est etiam (vt dicitur) vt sit locus corporum gloriosorum. Decet enim corpora gloriosa esse in aliqua parte vniuersi (& maxime in suprema) quam dicimus cælum empyreum. Et eadem ratione factum est propter angelos quibus congruit esse in aliqua parte vniuersi cum sint & ipsi partes vniuersi.

5 Illud autem non videtur sufficienter dictum ordo enim in quo inferiora attingunt superiora debet attendi secundum ea que sunt rei intrinseca & essentialia, esse autem immobile non est intrinsecum nec essentialia celo empyreo, imo non est immobile (licet sit immotum.) Posset enim moueri & alij orbes quietescere non mutata huius vel eorum natura, ideo &c. Quod etiam subditur quod factum est tam propter homines quam propter angelos, non video quo ad angelos, quia vt alij probabilius dicunt angelis non conuenit esse in loco nisi per operationem quam habent circa locum, & adhuc secundum illam dicuntur ibi esse metaphorice, nec angeli sunt partes vniuersi corporales, vt propter hoc oportet eis aptare locum corporeum.

6 Propter quod videtur esse melius dicendum quod propter hoc q. cælum empyreum tener gradum in corporibus qui forte non est supremum cum non sit corpus viuens, neque attenditur secundum suam immobilitatem, sed secundum sui essentialia, nihilominus factum est propter corpora sanctorum vt sit eis locus congruitatis non necessitatis. Ex qua cõgruitate reditur causa tertij propositi (scilicet quale debeat esse.) Conditiones enim rei ordinatae in fine debent cõgruere fini. Cælum autem illud ordinatur ad futurum statum beatorum. Et quia illi sunt in plena fruitione totaliter quietate appetitum humanum, ideo debet esse non motum vel quietum, quia verò sunt in participatione æternitatis, debet locus ille esse incorruptibilis, quia etiam sunt in continua visione lucis æternæ, debuit esse æternum, lucidum, vnde empyreum dicitur (id est igneum) non à calore sed à splendore, lucidum autem dicitur non quia sit radiosum, quia claritas eius nequaquam latet nos, cum sphaera intermedia sit transparentes. Sed pro tanto dicitur lucidum, quia in cõpositione sua lucem habet, sed non ex tanta densitate partium vt terminet visum sicut faciunt corpora solis & lunæ, & astrorum.

7 AD ARGUMENTVM in oppositum dicendum quod ibi est locus veræ contemplationis non propter angelos, sed propter homines, nec propter spiritum contemplatorem nisi quatenus est actus corporis cui congruit talis locus pro statu suæ glorificationis, & propter adaptationem iam dictam vt corporalia spiritalibus respondeant.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum cælum empyreum habeat aliquam influentiam ad inferiora.

Thom. 1. q. 67. art. 3 ad secundum.

AD secundum sic proceditur. Et arguitur q. cælum empyreum non habeat aliquam influentiam in hæc inferiora, quia cælum agit per motum & lumen, vt dicitur. 2. cælum & mundi, sed illud cælum non agit per motum cum non moueatur, nec per lumen cum non sit radiosum (vt statim fuit dictum in præcedente questione) quare &c.

2 IN CONTRARIUM arguitur, quia locus est conseruatiuus locati, sed cælum empyreum est locus inferiorum corporum, ergo est conseruatiuus eorum, sed non conseruat nisi per aliquam actionem, ergo &c.

3 RESPONSI O. Hic est duplex modus dicendi non solum diuersorum doctorum, sed vnus & eisdem in diuersis locis (nec mirum) quia cum nihil sciamus de illo celo an sit, nisi per auctoritatem, vt dictum fuit in præcedente questione, parum possumus scire si agat vel non agat cum nullus effectus eius nobis appareat, nec auctoritates aliquæ de hoc expressè loquantur. Est ergo vnus modus dicendi q. illud cælum nihil agat propter duo. Primum est, quia illud cælum ordinatur ad statum gloriae. Sed illi status non erit status generationis & corruptionis propter quas sunt omnes actiones & passionis, ergo illud cælum nihil agit. Secundo, quia nullum corpus videtur habere influentiam super aliud nisi motu, sed cælum empyreum non mouetur, ergo non influunt in alia corpora.

4 Alius modus dicendi est q. cælum empyrei influunt in alia corpora. Quod potest sic persuaderi, incõueniens est ponere aliquam substantiam ociosam seu destitutã omni operatione, sed cælum empyreum est substantia quædam naturalis, & inter corporales est nobilissima, oportet ergo q. secundum suam naturam habeat aliquam operationem, hæc autem non potest esse manens in operante, quia huiusmodi operationes sunt rerum viuientium solum. Requiritur ergo quod

quod operatio eius transeat in materiã exteriorẽ, hoc autem nõ esset, nisi aliquid influeret in alia corpora, ergo cælum empyreum aliquid influunt in alia. Quid autem sit illud, potest dici q. lumen cum sit lucidum, & si non adeo vt corpora astrorum, tamen potest in corpus sibi propinquum aliquid lumen influere, & mediante lumine aliquam virtutẽ quam ignoramus, sicut ignoramus multa alia quæ sunt nobis vicina, vt cum magnas attrahit ferrum, ignoramus quid influat.

5 Ad rationes in oppositum dicendum quod illud cælum agit per lumen modo quo dictum est. Rationes etiã alterius opinionis non cogunt quod nullus debeat negare quod cælum empyreum (quantum sit ordinatum ad statum gloriae) non habeat talem influentiam in alia corpora aliam habebunt post resurrectionem cetera corpora inuicem, quia omnia corpora pertinent tunc ad eandem statum, sed tunc corpora cælestia influunt lumen inuicem, sol enim illuminabit lunam & corpora astrorum & partes diaphanas superiorem, ergo cælum empyreum potest nunc corpus propinquum sibi illuminare, nec tales actiones inducent generationem aut corruptionem substantiarum, quia sic influunt quod nihil auferunt.

6 Quod autẽ secundum dicitur q. nullum corpus agit nisi motu, falsum est, & hoc nunc supponitur, quia inferioribus probabitur.

7 Argumentum pro alia parte concedatur propter cõclusionem, tamen in hoc deficit q. dicit omnem locum esse conseruatiuum locati, nihil enim conseruatur ab alio per se, nisi sit eius causa p se, sicut sol conseruat lumen in aere. Per accidens aut nõ conseruatur, nisi quod est corporale, quia talis conseruatio fit impediendo actionẽ corrumpentis, propter quod cum cælum empyreum nõ sit causa aliorum orbium, nec alij sint corruptibiles, non habet rationem conseruatiui, sed solum continentis.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum in æuo sit successio.

De æuo vide Thom. 1. q. 10. art. 4. 5. & 6.

IRCA æuum queruntur tria. Primum est, vtrum in æuo sit successio. Secundum est, vtrum nunc æui sit idem quod æuum. Tertium est, vtrum sit aliquid vnus æuum quod sit mensura omnium æuiteriorum. Ad primum sic proceditur. Et arguitur q. in æuo sit successio sic. Illud quod potest deficere ab esse non habet simul suum totum esse (quod enim ab esse deficit nõ habet totum esse quod habere potuit) quia potuit plus esse, sed angelus cuius mensura est æuum, potest deficere ab esse per subtractionem influentiæ diuinæ, ergo non habet simul suum totum esse, sed æuum esse mensura esse angeli, ergo &c.

2 Item si in æuo non est successio idẽ est angelo fore & fuisse, sed Deus nõ potest facere angelum non fuisse, ergo non potest ipsum facere non fore, hoc autem est falsum, ergo &c.

3 Item in eodem instanti non possunt contradictoria verificari de eodem, sed si totum esse angeli esset simul mensuraretur vno instanti, ergo de angelo non possent contradictoria verificari, hoc autem falsum est, ergo &c.

4 IN CONTRARIUM est, quia simpliciter esse est æuiteriorum q. rerum generabilium (puta hominis vel equi) sed esse calium nõ est successiuum, ergo nec esse æuiteriorum, & per cõsequens nec æuum quod est eius mensura. Assumptum probatur, quia omnis successio est essentialiter aliquid fieri vel secundum formam, vel secundum locum, si igitur esse rerum generabilium consisteret in successione consisteret & in fieri, & sic quicquid esset etiam causa in fieri esset causa conseruatiua in esse, quod falsum est, ergo &c.

5 RESPONSI O. Videnda sunt duo. Primum quid importetur nomine æui. Secundum quid sit de veritate questionis.

6 QVANTVM ad primum sciendum quod æuum est mensura vel duratio esse creati vniuersimter & stabiliter se habentis. Aeuum dicitur mensura vel duratio. Ad hoc enim significandũ imponitur sicut tẽpus & æternitas, sed dicitur mensura esse & non essentia, quia duratio attenditur secundum actualem existentiam & non secundum essentiam absolutẽ, propter quod omnis mensura ad durationem pertinet, qualis est æuum, tẽpus & æternitas magis respicit esse rei q. essentia. Creati dicitur ad differentia æternitatis quæ mensuratur esse diuinum increatum, vel est eius duratio ex quo habet q. nullo modo possit deficere. Vniuersimter se habentis dicitur ad differentia tẽporis, q. est mensura motus per quã res semper se habent aliter & aliter, & nunquam vniuersimter. Stabiliter dicitur, quia esse rei generabilis quanquam in se vniuersimter se habeat, quando res est, tamen per aduicias transmutationes in accidentibus cõtinuẽ tendit non esse, & ideo tale esse, non est stabile sicut est æuiteriorum esse quod nõ tendit ad non esse per aliquid sibi adiunctum, et sibi intrinsecum quanquam possit deficere per subtractionem diuinæ influentiæ. Ex his apparret differentiam in-

ter æternitatem, tempus & æuum secundum differentia mensurabilium vel durationis eorum quibus competunt.

7 Quantũ ad secundum dicenda sunt duo. Primum est q. in æuo non est successio. Secundum est q. esse vnus æuiteriorum potest alij succedere. Primum patet dupliciter. Primum ex incorruptibilitate æuiteriorum, cuius esse proportionatur æuo, quia in omni successione aliquid amittitur & aliquid verè acquiritur, quia cum prius & posterius sine quibus non est successio nõ sint, nec esse possunt simul (propter manifestã contradictionẽ quæ in ipsis terminis implicatur) acquisitio posterioris est amissio prioris, & hoc est verum in omni successione siue secundum locum in qua locus vnus acquiritur alio amisso, siue secundum formam in qua vna acquisita alia amittitur. Sed in esse angeli & cuiuscũq. æuiteriorum (quãdiu est) nulla est noua acquisitio vel amissio cum ponatur simpliciter incorruptibile (dicente August. de ciuit. dei) quod immortalitas angelorum non transit in tempore, nec est præterita quasi iam non sit, nec futura quasi nondum sit, ergo in esse angeli nulla potest esse successio.

8 Itẽ arguitur secũdo sic, esse angeli vel est idem quod essentia, vel proportionatur essentia, sed in essentia angeli nulla est successio, sed est tota simul in indiuisibili cõstitẽs, ergo & esse. Probatur minor, si enim ratio specierũ substantia cõstitit in indiuisibili sicut species numerorum maxime oportet hoc verificari in separatis à materia vt innotuit Philoso. 8. Meta. quare &c.

9 Secundũ patet sic, sicut permanentib. opponitur successio, sic successiuus simul, sed duo motus quorũ quilibet est successiuus secundum se nõ obstat successione cuiuslibet eorũ secundum se possunt simul esse vnus cũ alio, sicut idem homo simul currit & febricitat, ergo duo æuiteriora quorũ quodlibet est secundũ se manens (nõ obstante manentia & similitate quã habet vnus quodq. eorũ secundum se) possunt sibi succedere, quemadmodum vnus angelus potest creari alio nõ creato, & hoc ad nihil aliud creati, sed hæc successio nõ est p se, sed per accidens solum, quæ em per se sibi inuicẽ succedit eorum naturæ sunt tales q. vni repugnat simul esse cum alio, vt patet in partibus motus & tẽporis. Aeuiterioris autẽ nõ repugnat esse simul, ideo inter ea nõ est successio p se, sed p accidens, solum, ex beneplacito productis. Patet igitur q. in æuo nõ est successio, cũ sit idem iudicium de æuo & de esse æuiteriorum. Et quãuis in æuo secundum se nõ sit successio, potest tamen successioni temporis coexistere, nec em est æuum, sicut nunc tẽporis quod nõ potest bis sumi eo q. fluens est, sed quasi nunc stans quod multoties potest significari. Et ob hoc plurib. coexistere, quæadmodum si quis figat palum in fluuio, durat palus & fluuius, sed in duratione fluuij est successio aquæ post quã, in duratione verò palus nõ, sic durat angelus, durat motus, durat æuum, durat tẽpus, sed in duratione motus & temporis est successio, nõ sic in duratione angeli & æui, & tamẽ sibi inuicem coexistunt ratione cuius coexistentiæ dicitur angelus fuisse, quia coexistit præterito, & fore, quia coexistit futuro, quãuis de esse angeli nihil amittatur in præterito, non acquiratur in futuro.

10 Ad primum argumentum cum dicitur illud quod potest deficere ab esse non habet simul suum totum esse. Dicendum q. falsum est. Ex hoc enim potest aliquid deficere ab esse, quia nõ habet esse ex se sed ab alio, cuius influentia subtracta destineret esse. Et cũ probatur, quia quod deficit esse nõ habet totum esse quod habere potuit. Potuit enim plus esse, dicendum quod & si potuit plus esse duratione, tamen plus essendo non habuisset aliud esse, nec in parte nec in toto, sed illud idẽ quod prius, vnde in argumento videtur esse figura dictionis ex mutatione prædicamentorum, scilicet quod in plus.

11 Ad secundum dicendum q. in angelo secũdo se non est fuisse & fore, sed solum secundum coexistentia ad tẽpus. Et quia non potest fieri quin angelus coexistit tempori præterito, potest tamen deus facere quod nõ coexistet alicui futuro vel ad nihilando angelum, vel faciẽdo quod nihil erit futurum, ideo deus potest facere angelum non fore, licet non possit facere quod non fuerit, non propter successionem quam habeat in esse, sed propter coexistentiam eius ad successionem temporis.

12 Ad tertium dicendum quod in eodem instanti fluenti non possunt cõtradictoria verificari de eodem, nec eidem cõtradictoria coexistere, quia nõ contingit ipsum bis sumere, sed eidẽ nunc stanti & permanenti possunt cõtradictoria coexistere, quia contingit ipsum pluries sumere, tale em est æuum, & sic æuiteriorum. Et nunc æuiteriorum. Et ideo de deo verificamus cõtradictoria sicut q. creat & quod nõ creat. Et vtriq. coexistit nunc æternitatis, neutrum tamen per se mensuratur æternitate. Similiter de angelo verificatur esse beatum & non esse beatum. Et vtrumq. coexistit eidem nunc æui quod mensuratur esse angeli. Neutrum tamen istorum vel ad minus alterum eorum (scilicet non esse beatum) non mensuratur æuo. Est enim pura negatio cui proprie nulla mensura respondet.

QVAESTIO QVARTA. Vtrum nunc xui sit idem quod xuum.

Thom. 1. q. 10. artic. 4. ad 2.



DEINDE queritur vtru nunc xui sit idem quod xuum. Et videtur qd no quia nunc teporis no est idem quod tepus, ergo nunc xui no est idem quod xuum, consequentia patet p simile. Antecedens probatur, quia nunc est indivisibile, tepus autem divisibile, ergo non sunt idem nunc temporis & tempus.

2 CONTRA nunc aternitatis & aternitas sunt idem, ergo nunc xui, & xuum, consequentia patet per simile vt prius. Antecedens probatur, quia absoluta in deo non differunt realiter, sed aternitas & nunc aternitatis sunt absoluta, & coeunt in deo soli, ergo non differunt realiter.

3 RESPONSTIO. Circa questionem istam aliquid est clarum, & aliquid est dubium. Clarum est qd principaliter queritur. Dubium est qd implicatur. Primum patet sic, qd nunc xui & xuum sunt idem realiter, quod est principaliter queritum, quia in duratione indivisibili in se, neq; habente aliquam extensionem no possunt differre realiter duratio & nunc illius durationis, quia duratio & nunc durationis no possunt differre realiter nisi sicut indivisibile & extensum, sed xuum est duratio indivisibilis secundum se, nec habet successione, nec quamcumq; extensionem (sicut habeat permanentiam) ergo &c. Secundum, quia mensura & durationes differetes realiter sunt durationes vel mensura rerum differetium realiter: sed in aternis no sunt aliqua differentia realiter quibus respondeant xuum & nunc xui, imo vnum & idem esse angeli est qd correspondet vtriusq; ergo xuum & nunc xui no differunt realiter. Et idem est intelligendum de aternitate & nunc aternitatis propter easdem rationes.

4 Quod autem implicatur in argumentis magis dubium, scilicet vtru nunc teporis differat realiter a tepore. Circa qd sciendum est qd duplex tepus ponitur a doctoribus, scilicet cotinuu & discretum, & hoc tali ratione, tepus nominat mensuram successione, nunc est ita qd duplex est successio. Vna cotinua secundum partes eiusdem actus cotinuu vt in motu. Alia discreta secundum duos actus simul sibi inoposibiles vt a quibusda ponitur de operationib; angeloru quatuor quilibet secundum se est indivisibilis & alteri incompossibilis, ergo duplex est tepus vnu qd est mensura successione cotinua secundum eiusdem actus de quo determinat Arist. 4. Phys. Aliud est quod est mensura successione discreta & vocatur tepus discretum, de quo primo videbitur qualiter se habeat ad ipsum nunc talis temporis, & postea inquiretur idem de nunc temporis cotinuu.

5 Queritur ad primum dicendum qd nunc teporis discreti differat realiter a tepore discreto sicut pars a toto. Quod patet sic, sicut propria mensurata differunt, sic & propria mensura, sed propriu mensuratum tepore discreto est existentia successiva actui sibi inuicem inoposibilium, proprium autem mensuratum a nunc talis teporis est existentia vnus talis actus qui se habet ad totam existentia talium actuu sicut pars ad totu, ergo nunc teporis est mensura discreti se habet ad tempus discreti sicut pars ad totum.

6 De tepore aut cotinuo & eius nunc, est maior dubitatio. Dicunt enim quida qd nunc teporis cotinuu & tepus discreti realiter qd probant sic, sicut differunt propria mensurata sic & mensura, sed tepus cotinuum est mensura motus, nunc vero talis teporis est mensura mobilis (dicite Philof. 4. Phys.) sicut se habet tepus ad motu sic nunc ad id quod fertur. Cum igitur motus & mobile differat realiter, videtur qd tepus & nunc teporis similiter realiter differat, ex quo concludunt qd sicut in toto motu mobile est vnu & idem secundum rem differet soliu secundum rationem pro vt est in alia & alia habitudine ad terminu, sic nunc teporis est vnum & idem secundum rem in toto tepore differens solum secundum rationem prout habet esse in alia & alia parte teporis.

7 Quicquid sit de conclusione, ratio tamen quae adducitur no valet, assumit enim vnu falsum, & aliud concludit. Falsum quod assumit est qd nunc teporis cotinuu mensurat substantia mobilis, hoc autem non potest stare primo, quia mensura durationis nunquam mensurat nisi illud secundum qd attenditur duratio, sed secundum substantia non attenditur aliqua duratio, sed solum secundum esse substantia siue sit idem cu substantia siue no, ergo nunc teporis quod est mensura pertinet ad durationem (si qd fit) non mensurat substantia mobilis vt substantia est.

8 Ita ne mensura esse existentia mobilis, quia mensura fluens no debet esse nunc stans, sed tepus cotinuum est mensura fluens, ergo nunc eius (si quod est) no est stans sed fluens, illud autem nunc quod mensurat esse substantia mobilis oportet quod sit stans sicut & esse mensuratum, ergo nunc temporis cotinuu non est mensura esse rei mobilis, & multo minus substantia.

9 Ita sicut se habet motus ad mutatu esse sic tepus ad nunc, ergo permutata p portione sicut se habet motus ad tepus, sic muta-

tum esse ad nunc, sed motus est propriu mensuratum teporis, ergo mutatum esse (si quod sit in motu) est propriu mensuratum ipsius nunc. Sed constat qd alteri rationis sunt quo ad esse, & ratione mensurati substantia mobilis & esse eius quae sunt permanentia, & possunt plures sumi, quam mutatum esse, qd non potest plures sumi, ergo & coru mensura, cum igitur nunc teporis cotinuu mensuret mutatu esse, patet qd no mensuret substantia mobilis, nec esse ei, sed mensuratur esse substantia mobilis, nunc temporis discreti quod est stans, & potest plures sumi.

10 Quod autem dicit Arist. 4. Phys. quod sicut se habet tepus ad motu, sic nunc ad id quod fertur, no est intelligendum quo ad mensuram substantia mobilis vel sui esse, sed secundum qd mutatu est in aliqua vna dispositione. Mutatu esse est ipsius mobilis secundum quamcumq; vna dispositione mensuratur solum ipso nunc teporis. Et vtrumq; istoru est solum secundum imaginatione & no secundum rem, nunquam enim durante motu mobile est in aliqua vna dispositione, quae durate motu mobile semper mouetur, sed non mouetur existendo in vna dispositione, quia cotinuu est in alia & alia dispositione, sicut cotinuu mouetur, nec est dare vna dispositione vnitate indivisibilitatis, sed continuitas qd habet partes, & mensuratur aliqua parte teporis & no nunc indivisibilis secundum rem, sed solum secundum actionem imaginationis.

11 Falsum autem qd concludit praedicta opinio est qd in toto tepore sit tantum vnu nunc secundum rem, differet solum secundum rationem: qd patet accipiendo dictu cotinuu, scilicet, qd sicut se habet linea ad punctu sic se habet nunc ad tepus, & quia linea cu sit permanens est nobis notior qd sit ipsum tepus, ideo inquiritur quomodo se habet punctus ad linea secundum identitatem & diversitate vt simile concludatur de tepore & nunc teporis. Videtur autem prima facie qd punctus & linea no sint idem praecise. Nullus enim dicit hanc vera esse, punctus est linea, vel linea est punctus. Nec potest dici qd punctus sit aliquid certius intrinsece ad essentia linea, quia illud quod no est linea tota, sed aliquid eius oportet qd sit pars, & cum non sit nisi duplex pars pertinet ad essentia rei, scilicet quatercitana & essentialis: si punctus sit pars linea, aut erit pars quatercitana, & sic ex punctis componetur linea, qd negat Philosoph. 6. Phys. Et iteru punctus no erit quid indivisibile, sed potius quantum, quia quantum non componitur nisi ex quantis. Nec potest dici qd sit pars essentialis, quia tales partes solum sunt materia & forma, linea autem no est ex talibus composita cu sit accides & forma simplex, quare &c. Et iteru si esset pars essentialis esset forma linea cu dicitur terminare & finire lineam, hoc autem esse no potest, quia vnus rei vna est forma, vnus autem linea dicitur esse duo puncta, quare &c.

12 Ob hoc quidam putant punctu esse quod posituum & indivisibile realiter terminas linea quamuis no sit de essentia linea. Istud autem no potest esse verum, quia propter terminu extrinsecu oportet linea ponere esse finita, quia linea quae de se esse infinita terminus extrinsecus no ponere finitatem. Itē exclusio puncto si sit terminus extrinsecus adhuc linea remaneret in se ita quata prius erat, & non maior, nec minor. Quid igitur dicit ad finitatem linea punctus si sit terminus extrinsecus non apparet imo omnino later, qd oportet ponere propter finitatem linea talem terminu, fatuum enim esset imaginari qd nisi essent puncta terminata linea, linea ex vtraq; parte flueret in infinitu. Omne enim quod finitur, finitur se ipso vel alio sibi intrinseco, vnde Arist. 3. Phys. contra illos qd probabat infinitu esse in entibus pro eo quod esse finitu (vt dicebat) finitur ad aliud & illud ad aliud, & sic semper: dicit qd aliud est finiri & aliud tangi, quod enim tangitur ab alio tangitur, quod vero finitur non finitur ab alio sed se ipso, nullo ergo modo credendum est qd punctus sit aliqua natura positiua indivisibilis terminas linea, sed terminatur linea seipsa in quantum tatum extenditur & no plus, ita qd terminatio linea includit priuatione vterioris cotinuationis. Et quia priuatio cotinuu & divisibilis videtur habere ratione indivisibilis, imo ideo imaginatur punctu esse quid indivisibile cu tamen nihil indivisibile posituum sit intrinsece linea, nec ei adiunctu.

13 Item sicut punctus dicitur terminus linea, ita linea dicitur terminus superficies, & superficies terminus corpus, & tunc in corpore rotundo esset imaginada superficies indivisibilis quo ad profunditate differet realiter a corpore & involuens ipsum tanquam terminus extrinsecus, quod est absurdum.

14 Tenendu est ergo qd linea no se habet ad punctu sicut divisibile ad indivisibile posituum, sed sicut ad priuatione vterioris cotinuationis, & sic dicitur actu terminari per puncta in quantum priuatur vteriori extensione. Quod autem dictu est de linea & puncto intelligendu est de motu & mutatu esse quia mutatu esse non est indivisibile intrinsece motui vel ei adiunctu, sed est priuatio vterioris cotinuationis in motu, & tunc dicitur in motu mutatu esse in actu quando terminatus est, nec vteru proceditur. Et quia in tempore (quod est idem realiter cu primo motu) no est dare talem terminationem quae sit priuatio vterioris cotinuationis.

nuationis, ideo non est ibi dare nunc in actu, sed solum in potentia, nisi contingeret tempus finiri, & tunc illud nunc non esset quid indivisibile positum, sed priuatio vterioris cotinuationis, vt de aliis dictum est. Et si opponatur qd tempus non habet esse nisi per nunc, quare vt videtur apparet nunc actu esse & esse quid posituum, quia tepus est aliquid posituum, & posituum non habet esse priuatum. Dicendum quod tempus non habet esse per nunc, sed per existentiam suarum partium quae vere & realiter habent esse quamuis non simul, nec illud esse requiritur ad esse reale, sed solum ad esse permanentium quorum conditio est simulata, non autem requiritur ad esse successiuorum.

15 Ad argumentum in oppositum dicendu quod aliter se habet nunc xui ad xuum quam nunc temporis ad tempus, quia nunc xui non potest differre ab xuo nisi secundum rationem, quia in esse aeterni non est realis diversitas, nec nunc xui dicit priuatione vterioris durationis, sicut dicit nunc temporis, propter quod differat realiter a tempore non sicut indivisibile posituum a continuo, sed sicut priuatio vterioris cotinuationis.

QVAESTIO QVINTA. Vtrum vnum sit xuum quod sit mensura omnium aeternorum.

Thom. 1. q. 10. art. 6.



DE TERTIO sic proceditur. Et arguitur quod non sit xui vnum quod sit mensura omnium aeternorum, quia mensurable realiter dependet a mensura (vt habetur quinto metaphysica) sed vnus angelus non dependet ab alio quantum ad suu esse, sed dependet omnes a Deo immediate, ergo esse vnus no mensuratur per aliquid quod sit in alio, hoc tamen esset si daretur quod vnum xuum esset mensura omnium aeternorum, quia xuum vnus angeli mensuraret esse omnium alioru, quare &c.

2 Item sicut se habet tempus ad temporalia, si xuum ad aeterna, sed tempus quod est mensura omnium temporalium non est in aliquo temporalis sicut in subiecto, sed in celo quod est aeternum & super omne tepus, ergo illud quod est mensura omnium aeternorum non est subiectu in aliquo aeterno, sed in aliquo quod est supra omne aeternum, & hoc est deus.

3 Item si esset vnum xuum mensura omnium aeternorum illud esset xuum supremi aeterni, quia primum est mensura omnium aliorum, quae ad modum primus motus est mensura omnium motuum, illud ergo aut erit in primo secundum esse naturae. Et tunc cum Lucifer fuerit primus & summus secundum opinionem Gregorij per ipsum mensuratur alij, quod videtur aliquibus inconueniens, aut esset in supremo aeterno quantum ad esse gratiae & gloriae. Et tunc per animam Christi quae est suprema secundum esse gloriae, alia mensurarentur quod non videtur verum, quia antequam anima Christi esset aeterna habebant suam mensuram quae non est mutata, ergo nullum aeternorum est mensura omnium aliorum.

4 IN CONTRARIUM est, quia sicut vnum tempus est mensura omnium temporalium, ita vnum xuum debet esse (vt videtur) mensura omnium aeternorum.

5 RESPONSTIO. Videndum est primo quid sit de ratione mensurae, ac deinde videbitur quid sit de veritate quaestionis. Circa primum sciendum qd de ratione mensurae est quod per eam habeatur certitudo de re mensurata quantum ad quantitatem molis vel perfectionis, vel quantum ad permanentiam sui esse si sit mensura durationis, vtrumque autem istorum contingit dupliciter, quia certificari possumus de re aliqua quantum ad id quod est, vel quantum ad durationem sui esse, vno modo per se, & directe, & sic solum certificamur de re per causam eius, sicut de eclipsi lunae quod sit & quando sit, certificamur per interpositionem terrae inter solem & lunam, & quantitate interpositionis. Et ratio huius est, quia per illud per se & simpliciter & directe certificamur de re quod per rem cognoscimus simpliciter & directe & per se, sed illud est tantummodo causa rei, quia ipsa sola est per se & simpliciter principium cognoscendi sicut & essendi. Alio modo certificamur de aliqua re indirecte & comparatiue & sic certificamur de omnibus quae sunt in aliquo genere per illud quod est in genere illo perfectius, quasi habens in se omnem illius generis actualitate, vt albedo in genere coloris. Nam per albedinem mensurantur colores indirecte & comparatiue, quanto enim perfectius participant naturam coloris tanto propinquius accedunt ad naturam albedinis.

6 Et ratio huius mensurationis est duplex, quia per notius naturae est certificari minus notu, quia magis & minus notu habet inter se habitudinem qualia sunt ea quae sunt eiusdem generis. Sed quod est actu aliud in aliquo genere illud de se est notius, ergo per illud quod est actualius & perfectius in aliquo genere nata sunt mensurari omnia quae sunt eiusdem generis, & haec mensura pro tanto dicitur indirecta & comparatiue respectu prime

mensurae, quia no est adeo directa & per se habitudo quantum ad esse & cognitionem eorum quae sunt in eodem genere admodum, sicut est effectus ad sua causam. Patet igitur quid sit de ratione mensurae quod fuit primum propositum. Ex quo patet qd no est de ratione mensurae vnuerfaliter qd sit causa mensurati, vnde si primus motus no esset causa alioru motuu, nihilominus esset mensura. Na si lapis moueretur sursum ab angelo vere talis motus mensuraretur per motum primum, & tamen no causaretur ab ipso.

7 Hoc supposito dicendum ad quaestionem, quia aut queritur mensura omnium aeternorum, quae sit mensura quidditatis & perfectionis naturae, aut quae sit mensura durationis & permanentiae. Si primo modo, sic dicendum qd praedictio diuina & eius voluntas est per se & directe mensura quidditatis & perfectionis naturae aeternorum. Essentia autem supremi aeterni est mensura eorum indirecte & comparatiue. Quod patet facilius ex praecedentibus, quia sola causa habet ratione mensurae per se simpliciter & directe. Primum autem in genere habet ratione mensurae indirecte & comparatiue, sed praedictio dei & eius voluntas habet ratione causae super aeterna. Est etiam dare inter ea supremu quod tamen no est eoru causa, ergo praedictio diuina est simpliciter per se & directe mensura quidditatis & perfectionis aeternorum, itaq; vnquodcumq; tantu habet de veritate & perfectione naturae quantum praedictio fuit ipsum imitari essentia diuina. Natura autem primi aeterni est eoru mensura & coparatiue. Dicimus enim qd vnquodcumq; eoru tantu est perfectioris naturae quanto magis accedit ad naturam primi aeterni. Et haec mensura solum est comparatiua, quia no propter hoc est aliquid perfectius, quia plus appropinquat perfectissimo in illo genere: Sed e conuerso, quia perfectius est propter hoc magis appropinquat. Ex hoc autem nondum habemus mensuram quae est xuum, quia xuum nominat mensuram durationis & non perfectionis naturae inquantum huiusmodi.

8 Si autem queratur mensura durationis & permanentiae eoru sic posset alicui videri id quod prius, quia sicut se habet essentia ad essentia, sic esse ad esse, & simultas esse ad simultate esse, sed essentia primi angeli sicut perfectissima in illo genere est mensura essentiarum aliorum aeternorum (saltem coparatiue vt dictum est) ergo & esse eius & simultas eius sunt mensura esse & simultatis aliorum, sed xuum non est aliud quam simultas esse angeli, sicut tempus est prius & posterius in successione motus, ergo xuum superioris angeli est mensura omnium aeternorum.

9 Et iteru si sint plura xua, primum quum sicut perfectissimum erit mensura omnium aeternorum inferioru, sed quolibet xuum inferius est mensura esse proprii angeli, ergo a primo ad vltimum xuum supremi angeli mensuratur esse cuiuslibet inferioris.

10 Quicquid sit de conclusione, rationes tamen istae non valent, quod enim primo dicitur qd sicut se habet essentia ad essentia, ita esse ad esse & simultas ad simultate, veru est quo ad quantitate perfectionis, sed no quo quantitate durationis, sicut patet in homine & elephate, excedit enim homo elephantem perfectione essentiae & esse, sed no duratione, vnde & per homine habet mensurari omnes species animalis, sicut per albedinem omnes species coloris quo ad quantitatem perfectionis naturalis, sed quo ad durationem non mensuratur species animalis per durationem hominis, nec species coloris per durationem albedinis, & idem dicendum est de aeternis, nos autem querimus mensuram durationis quam importat xuum, ideo non valet.

11 Ad secundum dicendum qd si xuum nominat solum durationem aeterni, plura sunt xua, sicut plura aeterna, sed nullu habet rationem respectu durationis proprii aeterni cum sint vnum & idem, propter quod secunda propositio assumit falsum cum dicit qd quolibet xui est mensura esse vel durationis proprii aeterni, & prima propositio petit principiu cum assumit qd supremum xuum est mensura omnium aeternorum inferioru, hoc enim principaliter queritur. Si vero dicitur qd xuum nominat durationem aeterni quae habet ratione mensurae, sic non sunt plura xua, imo nullum comparado durationem vnus cuiusque aeterni ad ipsum aeternu, propria enim duratio rei no mensuratur ipsam rem, sed secundum eam res est mensurabilis per alia, sicut propria quantitas panni non mensurat pannu, sed secundum eam pannus est mensurabilis per quantitate vna. Si autem comparatur duratio vnus aeterni ad durationem alterius, sic queritur vtru aliqua earum habeat rationem mensurae respectu alterius, nec secunda ratio probat aliquid de hoc, nisi quia duratio primi aeterni est perfectior ceteris. Sed istud non valet, quia plura requiruntur ad rationem mensurae quam esse perfectius, vt postea patebit & prius aliquo tempore patuit.

12 Supposito ergo qd praedictio diuina & eius beneplacitu sit per se mensura durationis aeternorum tanquam per se causa, est ne duratio vnus aeterni mensura durationis aliorum? absque praedictio potest dici rationabiliter qd non. Quod patet primo sic, illud cuius duratio & quantitas durationis est notior ex sua

vixit tot annis, & mortuus est, ita quod vivere quod est esse viuentium generabilium & corruptibilium mensuratur diebus, mensuratur annis quae sunt partes temporis continui. Et sic patet quod mensura extrinseca durationis esse rerum generabilium & corruptibilium non est tempus discretum nec nunc eius, sed tempus continuuum cui coexistit.

16 Ad rationes alterius opinionis, Respondendum est ad primam, quia passio durationis realiter quata & extensa qualis est duratio successiva & continua est durare tantum vel quantum. Et omnia talia habent mensuram vngeneam quae est motus primus seu tempus, durationi autem quae non est secundum rem quanta vel extensa, sed solum secundum rationem, quia coexistit durationi quanta & extensa non conuenit secundum se nec per se durare tantum vel quantum, nec per consequens habet mensuram sibi vngeneam per quam mensuretur esse tanta vel maior vel minor, quia nihil horum conuenit ei secundum se, sed solum secundum coexistentiam ad motum vel ad tempus, & tunc illud est mensura eius, vel habet eandem mensuram cum illo. Quod etiam additur quod illud cui coepit esse tantum quantum est aliud competit commensuratio. Si intelligimus sic quod vnum istorum sit mensura alterius, falsum est, quia duorum partium aequalium vnum non est mensura alterius. Ad rationem enim mensurae non sufficit quod aequatur quantitati alterius, sed requiritur quod sit aliquid certius & notius, & quod per ipsum certificemur de quantitate mensurati: unde dato quod esse duorum corruptibilium aequaretur in duratione, non tamen propter hoc vnum esset mensura alterius vel e conuerso nisi per vnum eorum tanquam per aliud notius certificemur de duratione alterius, nulla quod non contingit inuenire inter corruptibilia (vt prius deducimus fuit).

17 Ad secundum dicendum quod tempus discretum est quantitas, & habet mensuram ad modum numeri, quia plures sunt durationes plurium corruptibilium quam vnius, & haec pluralitas mensuratur vnitatem sicut & numero, sed non habet aliam mensuram durationis secundum se, nec ratione starum partium nisi secundum coexistentiam ad aliquam durationem quantum & extensam. Et tunc habet eandem mensuram cum ipsa puta tempus continuuum, vt dictum fuit.

18 Confirmatio autem quae additur est magis ad oppositum quam ad propositum: quia quantitas discreta permanens non habet mensuram nisi vnitatem cuius replicatione mensuratur totus numerus, & idem est de quantitate discreta successiva, quia permanens & successiva in discretis vt discreta sunt non habent diuersas mensuras, sicut enim mensuratur vnitatem etenarius lapidum, sic etenarius intellectus sibi inuicem succedentium.

19 Ad rationem principalem dicendum quod tempus continuuum est per se mensura successiuorum continuorum, per accidens autem mensurat ea quae successiuus coexistit, quorum initium & finis extenduntur tempore, & sic esse generabilium & corruptibilium mensuratur tempore, vt patet quarto physicoorum.

20 Argumentum in oppositum concedatur propter conclusionem, quamuis ex forma arguendi procedat ab insufficienti.

SEQVITVR DISTINCTIO TERTIA. Sententia Tertiae distinctionis in generali & speciali.

Ceter ostensum est. Superius magister determinauit de tempore & loco creationis angelorum, hic vero determinat de conditionibus ipsorum. Et diuiditur in tres partes. Primo determinat eorum conditionem quantum ad ea quae in creatione receperunt. Secundo quantum ad conseruationem & aucterionem postea affecturam. Tertio quantum ad ordines & officia.

Secunda ibi. In principio 5. dist. post hoc consideratio. Tertia in principio 9. dist. ibi. Post praedicta. Prima diuiditur in tres. Primo determinat eorum conditionem vel qualitatem quantum ad dona naturalia. Secundo quantum ad dona gratuita. Tertio quantum ad dona perfecta. Secunda ibi. Illud quoque inuestigatione. Tertia in principio 4. distinctionis ibi. Post hoc videndum. Prima pars diuiditur in duas partes. Primo proponit qualia naturalia angeli receperunt. Secundo comparat eos ad inuicem quantum ad dona recepta. Secunda ibi. Hic autem considerandum. Et ista secunda diuiditur in quatuor partes. Primo comparat eos ad inuicem secundum differentiam, declarando per simile. Secundo remouet quoddam dubium. Tertio comparat eos ad inuicem secundum differentiam, declarando per simile. Secundo remouet quoddam dubium. Tertio comparat eos ad inuicem secundum conuenientiam. Quarto excusat se a perfecta determinatione. Secunda incipit ibi. Et sicut differens vigor. Tertia, & sicut in praedictis angeli differebant. Quarta ibi. Has dist. Illa pars quae incipit ibi. Illud quoque inuestigatione dignum habetur. in qua determinat eorum qualitatem vel conditionem,

quantum ad gratuita, diuiditur in tres. Ad cuius euidentiam sciendum est quod gratia tria facit, reddit bonam voluntatem, illuminat intellectum, & dicit delectationis actum. Et propter hoc ista pars diuiditur in tres partes. Primo determinat de bonitate & malitia angelorum. Secundo de ipsorum cognitione. Tertio de ipsorum dilectione. Secunda incipit, Hic inquiri solet. Tertia, solet autem inquiri. Prima in tres diuiditur. Primo mouet quaestionem. Secundo tangit circa hanc vnam opinionem & ipsam auctoritatibus confirmat. Tertio ponit aliam opinionem. Secunda incipit ibi. Putauerit enim quidam. Tertia, alius autem videtur. Et haec tertia diuiditur in quatuor partes. Primo mouet opinionem. Secundo confirmat eam. Tertio docet quomodo auctoritates contrarias soluantur. Quarto hanc opinionem confirmat concludit. Secunda ibi. Et ad hoc confirmandum. Tertia ibi. Ideoque Aug. Quarta, ex praedictis igitur. Haec est diuisio in generali.

2 In speciali sic procedit magister, & proponit primo quod quatuor circa qualitatem angelorum sunt consideranda quae acceperunt in principio, scilicet essentia simplicitas, distinctio personalis, vigor cognitionis, & libertas arbitrii. Prima duo pertinent ad substantiam. Tertium ad formam. Quartum ad potentiam. Postea dicit quod differentem habent simplicitatem & differentem cognitionem secundum magis & minus, sicut enim quaedam corpora digniore formam & essentiam receperunt quam alia, sic & quidam angeli simpliciores & perfectiores cognitionem habent quam alii. Deinde dicit quod sicut differentem naturam acceperit, sic sequitur in eis differenter cognitio & differentia liberi arbitrii secundum magis & minus, nulla superfluitas in natura, nulla ignorantia in intellectu, nulla necessitas in eorum libero arbitrio intelligatur. Postea dicit quod omnes conueniunt in natura & simplicitate, in generalitate & corruptibilitate. Vltimo dicit quod eorum distinctio solus ipse comprehendit qui eos creauit. Deinde proponit primo, vtrum angeli sint creati boni an mali. Et vtrum aliqua pars in creationem eorum & lapsum. Deinde ponit vnam opinionem quorundam circa hoc dicentium angelos malos creatos & nullam moram fuisse inter creationem & lapsum, & hoc confirmant cum auctoritate domini dicentis in Iob, diabolum fuisse homicidam ab initio. & quod in veritate non fecit auctoritate Iob, qui dicit diabolum esse initium figmenti dei ad illudendum ei, qui etiam dicit angelos qui perfluerit fuisse creatos perfectos & bonos, quorum vtrumque confirmat auctoritate Augusti. Postea ponit contrariam opinionem quae dicit angelos creatos fuisse bonos & iustos quantum ad eorum conditionem. Sed in bono iustitia per gratiam non confirmatur, & aliquam moram fuisse inter creationem & lapsum. Deinde hanc opinionem confirmat auctoritate Augusti super Gen. quia facit talem rationem, quia a creatore optimo non potuit mala creatura fieri, quod si malum angelum fecisset deus in eo malitiam non puniret, nec fecisset omnia valde bona. Postea soluit contrarias auctoritates dicens, quod diabolus dicitur figmentum, quia prauidit deus ipsum lapsum, & ordinauit quanta bona ex malitia ipsius fuisse secuta sunt, quia ipsi ex eius tentatione proficiunt. Subdit etiam quod diabolus dicitur in veritate non stetitisse, quia a veritate cecidit a qua non cecidisset si malus creatus fuisset: fuit enim creatus bonus ab initio, sed statim post initium temporis apostatauit & seipsum occidit. Vel dicitur diabolus homicida ab initio creationis hominis quod per inuidiam fallaciter seducendo occidit. Et hanc opinionem confirmat per auctoritatem Origenis. Deinde post istam opinionem sic confirmatam concludit dicens, quod angeli ab initio cognouerunt dominum, & se & creaturas, & aliquam notitiam boni & mali habuerunt. Vltimo autem dicit qualem dilectionem habuerunt dicens, quod naturali dilectione deum & se diligebant, non tamen meritorie, quod a multis non tenetur. Et in hoc terminatur sententia in speciali.

q. 2. secundum partem.

QUAESTIO PRIMA. Vtrum angeli sint compositi ex materia & forma. Thom. 1. q. 50. art. 1.

ICA distinctionem istam quaeruntur quatuor. Primum est de angelorum simplicitate. Secundum est de eorum personalitate seu indiuisione. Tertium est de eorum multitudine. Quartum est de eorum cognitione. Quantum ad primum quaeritur, vtrum angeli sint compositi ex materia & forma. Et arguitur quod sic, quia substantia diuiditur in materiam & formam compositum, sed angelus non est materia, quia esset solum potentia. Nec forma cum illa sit altera pars compositi, ergo est compositus.

1 Item illud quod est per se in genere est totum compositum (quia materia & forma non sunt in genere nisi per reductionem) sed angelus est per se in genere, ergo est compositus.

2 Item illud quod est per se in genere est totum compositum (quia materia & forma non sunt in genere nisi per reductionem) sed angelus est per se in genere, ergo est compositus.

3 Item August. dicit in libro de mirabilibus sacrae scripturae, quod deus omnipotens ex informi materia quam prius de nihilo

condidit cunctarum rerum sensibilem & insensibilem intellectu carentium species multiformes diuisit, ergo materia est in cunctis creaturis, quare & in angelis.

4 IN CONTRARIUM est quod dicit Dion. 4. dist. de 1.0. quod angeli sunt omnino immateriales & incorporeales. Et Boet. in lib. de duabus naturis, quia natura incorporea substatia nulli inicitur materiae fundamento. Constat autem quod angelus est natura incorporea, quare & c.

5 RESPONSIO. Circa quaestionem videnda sunt duo. Primum est, vtrum angelus sit compositus ex materia & forma. Secundum est, vtrum sit compositus ex genere & differentia.

6 Quantum ad primum probant aliqui angelum non esse compositum ex materia & forma duplici ratione. Prima sumitur ex conditione operationis. Et est talis, illud cuius propria operatio est per se intelligere non habet materia partem sui, sed angelus est huiusmodi, ergo & c. minor patet, maior probatur. Ad cuius euidentiam sciendum est quod substantia materiali non conuenit intelligere non solum propter quantitatem, sed propter potentialitatem & imperfectionem materiae, quae ex hoc patet quia in corporibus sive in corporalibus subiectis illud quod est magis materiale & imperfectum & potentiale magis est remotum a cognitione, unde corpora inanimata, vel insensibilia non possunt habere maiorem cognitionem propter maiorem potentialitatem & materialitatem. Ex quo potest accipi maior ista, quod illud cui conuenit nobilior modo cognoscendi qui potest esse oportet omnino esse liberum ab eo quod est pura potentia & ab omni materia quae sit simpliciter materia & pura potentialitas, sed illud cui conuenit intelligere est huiusmodi, quia licet in intelligendo sunt diuersi gradus, comparando tamen generales modos cognoscendi, intelligere est nobilior modus, quare & c.

7 Secunda ratio talis est, anima non habet materiam partem sui, ergo nec angelus, consequenter patet, quia perfectior est angelus quam anima. Antecedens supponatur nunc, quia probatum fuit sufficienter in 1. lib. dist. 8.

8 Illae rationes non concludunt. Quod patet de prima sic, Operatio enim intelligendi dicitur alicuius esse dupliciter. Vno modo sicut suppositi operantis. Alio modo sicut principij elicientis, vel immediatè suscipientis. Primo modo est falsa maior propositio quae dicit quod illud cuius intelligere est propria operatio non habet materiam partem sui, quia homo est quod intelligit vt suppositum cuius operatio est intelligere, & tamen homo habet materiam partem sui. Secundo modo vera est, quia illud quod est principium elicitium, vel susceptivum actus intelligendi non habet materiam partem sui. Et haec in homine est anima intellectiva cum sua potentia. Similiter potest dici quod angelus est illud cuius operatio est intelligere vt suppositi operantis. Et hoc non oportet quod sit compositus ex materia & forma sicut & homo. Sed angelus non est principium elicitium, vel susceptivum operationis intelligendi: secundum se totum, sed forma eius quae non habet materiam partem sui, sicut nec anima in homine.

9 Ad secundam rationem dicendum negando consequentiam, nulla enim est consequentia sic arguere, pars speciei non est composita, ergo neque species, cum ergo anima rationalis sit pars speciei & non completa species, angelus autem est quid completum in specie: nulla consequentia est, si anima non est composita ex materia & forma quod angelus non sit compositus eadem compositione.

10 Tenendo ergo eandem conclusionem probo eam dupliciter. Primo sic. Si angelus est compositus ex materia & forma, aut illa forma est separabilis a materia, aut non, si sit separabilis, angelus erit corporalis, quod negatur ab omnibus. Si non sit separabilis, contra, forma quae est separabilis, est perfectior quam illa quae non est separabilis, quia minus dependet. Sed anima quae est forma hominis est separabilis a materia, forma autem angeli (vt tu dicis) non est separabilis, ergo perfectior & nobilior erit forma hominis quam forma angeli, ergo homo erit perfectior angelo. (Quia perfectior rerum mensuratur secundum perfectionem formarum) hoc autem est inconueniens, quare & c.

11 Secundo sic, illa substantia quae non habet aliquam cognitionem praeter intellectivam non indiget materia quocunque modo, nec vt parte, nec vt subiecto: sed angelus non ponitur habere cognitionem nisi intellectivam, ergo non habet materiam quocunque modo. Minor supponitur ab omnibus communiter loquentibus, & potest probari, quia nulla cognitio superior est intellectu, nec est aliqua ea inferior nisi sensitiua. Sensitiua autem non est nisi in organo composito ex contrariis quod est corporale. & ideo repugnat angelo cum sit incorporealis, nullam ergo cognitionem habet angelus nisi intellectuam, & hoc fuit minor. Maior probatur, quia cum materia sit propter formam, vt dicitur 2. phys. forma nunquam vnitur materi, nisi indigeat ea quo ad esse, vel quo ad operari, forma autem angeli si quae esset vt pars non indigeret materia quo ad esse nisi poneretur angelus corporalis, vt prius dictum est, nec quo ad operari, quia operatio in-

tellectiva quae est propria angeli non indiget materia vt subiecto, quia hoc modo nullum intelligere indiget materia vel corpore. Si autem indigeret ea vt obiecto necesse esset quod angelus haberet aliam cognitionem inferiorem intellectuam per quam repraesentaretur sibi suum obiectum, sicut per fantasiam repraesentat intellectui nostro obiectum, quare & c. & sic patet primum.

12 Circa secundum (scilicet an in angelo sit compositio ex genere & differentia.) Notandum quod differre esse in genere, & esse compositum ex genere & differentia. Ad hoc enim quod aliquid sit genus, vel in genere sufficit quod sit limitatum re & ratione. Genus enim, vel esse in genere importat quandam limitationem, etiam ex suo nomine. Unde deus qui est illimitatus re, & ens in communi quod est illimitatum ratione non dicitur esse genere, nec esse in genere. Illud autem non sufficit ad hoc quod aliquid sit compositum ex genere & differentia, sed requiritur quod sit compositum ex partibus facientibus vnum per essentiam, in simplicibus enim siue substantiis, siue accidentibus non est proprie differentia.

13 Quod patet primo, quia differentia praedicatur de specie in quale, sicut apparet ex ipsa ratione differentiae quam assignant Porphyrius, & Philosophus. Metaph. Sed illud quod dicit totam rei naturam nullo modo potest praedicari in quale, sed praedicatur in quid: ergo differentia non dicit totum quicquid dicit species, sed partem. Hoc autem non potest esse in simplicibus, ergo in simplicibus non est dare differentiam.

14 Secundo, quia quando conceptus sunt eiusdem rei simpliciter, & aequè determinati sub indeterminato conceptu generis qua ratione vnum eorum esse conceptus speciei, eadem ratione & alius, sed in simplicibus conceptus speciei & differentiae constituentis speciem (si qua esset) essent eiusdem rei omnino, nec differrent vt totum & pars, essent etiam aequè determinati, ergo qua ratione vnum esset conceptus speciei, eadem ratione & alius. Et ista differentia iam non esset differentia, sed species, quare & c.

15 Tertio, quia in compositis aliud est quod differit, & quod differt, quod constituitur, & quod constituitur. (Simplicia autem seipsos constituunt, & seipsos differunt.) Cum igitur differentia sit qua species sub genere constituitur, & ab alia specie distinguitur, patet quod differentia in compositis habet locum, non autem in simplicibus. In huius signum nullus assignavit vnquam differentias accidentium, nec assignavit distinctionem quae est ex genere & differentia, nisi in substantiis compositis. Ex hoc apparet secundum propositum, scilicet quod angelus licet sit in genere, quia limitatus est re & ratione, tamen non est proprie compositus ex genere & differentia, cum sit substantia simplex.

16 Ad primum argumentum dicendum quod illa diuisio substantiae in materiam, formam, & compositum est substantiae materialis & transmutabilis, quia per transmutationem illa tria innotescunt, materia quidem vt subiectum, forma vt terminus, & compositum quod resultat ex hoc quod per transmutationem forma fit in materia. Sed substantia absolute accepta prout consideratur a Metaphysico non comprehenditur sub illis membris, quia est dare substantiam simplicem per se subsistentem, quae non est pars alterius, nec ex alteris composita, vt probatur 12. Meta. & talis est angelus.

17 Ad secundum argumentum patet per idem.

18 Ad tertium dicendum quod August. frequenter sequi videtur opinionem illorum qui posuerunt angelos habere corpora, & per consequens oportet quod dicat angelos esse compositos ex materia & forma non ex intentione hoc asserendo. Sed secundum opinionem aliorum loquendo.

QUAESTIO SECUNDA.

Vtrum personalitas seu indiuiduatio competat angelis.

Thom. 1. q. 3. artic. 2. ad tertium. Vide Capiteolum.

ICA secundum sic proceditur. Et videtur quod personalitas seu indiuiduatio non competat angelis, quia forma indiuiduatur per hoc quod recipitur in materia signata. Sed angelus est forma subsistens per se absque materia: ergo ei non competit esse indiuiduum.

1 Item Plato formas quas posuit separatas dicit esse vniuersales. Sed angeli sunt formae a materia separatae, ergo & c.

2 IN OPPOSITUM est quia actiones sunt singularium, angeli aliqua agunt, ergo & c.

3 Item secundum Boetium quicquid est, ideo est, quod vno numero est.

4 RESPONSIO. Huius quaestioni praemittendum est vnum, scilicet quod hoc indiuiduum, suppositum & persona aliquo modo sunt idem, & aliquo modo differunt, quilibet enim natura singularis in quocunque genere sit, potest dici indiuidua: suppositum autem non dicitur nisi natura singularis in praedicamento substantiae: nec quocunque talis, sed solum completa, persona dif-

etur illud idem in natura intellectuali solum, ergo omnis persona est suppositum, & omne suppositum est individuum. Sed non omne individuum est suppositum, nec omne suppositum est persona. 6 Nunc ergo tractabitur questio secundum illud quod est communis, scilicet, quod sit principium individuationis tam in materialibus quam in immaterialibus. Et sunt de hoc duae opiniones. prima est quod materia est primum & per se principium individuationis in habentibus materia. Cuius ratio est, quia illud quo de se est individuum videtur esse alia causa individuationis. Sed in materialibus materia est de se individua, ergo &c. Maior patet, quia quod secundum se est tale puta calidum, videtur alii esse causa caliditatis. Et similiter in proposito nostro, quia quod secundum se individuum est videtur esse causa individuationis in aliis. Minor probatur, quia illud est individuum, quod de se non est aptum natum esse in multis, quemadmodum per oppositum vniuersale dicitur quod est aptum natum esse in multis. Sed sola materia in rebus habentibus materia est huiusmodi, ipsa enim sola (ex hoc quod est primum subiectum) habet quod non sit in alio, sed alia sint in ipsa ergo ipsa de se est individua. Alia autem individua quatenus recipiuntur in ipsa sicut forma substantialis & accidentalis. Per eandem rationem forma quae in alio non recipitur (vt angelus) secundum se est individua, & vna numero. Nec est huius alia causa quaerenda, cum praedicatum claudatur in ratione subiecti. 7 Qui sic dicunt falluntur aequiuocatione, nam non esse in aliquo vno vel pluribus, multipliciter dicitur, sicut esse in aliquo multipliciter dicitur. Esse enim in aliquo est duplex. Vno modo per inheretiam vt albedo est in corpore. Alio modo per identitatem & essentialiter praedicationem vt homo in sorte. Esse in pluribus primo modo, scilicet per inheretiam, non est de ratione vniuersalis. Tamen quia secundum hoc substantia complete, quae non habet esse in alio per inheretiam non possit habere rationem vniuersalis generis, aut speciei, & sic perit et praedicamentum substantiae in quo sunt per se substantiae completae. Tamen quia si esse in multis per inheretiam esset de ratione vniuersalis, esse in vno solo esset de ratione individui & singularis, & sic materia cum in nullo sit per inheretiam, nec in vno nec in pluribus non possit habere rationem vniuersalis aut singularis. Cuius oppositum assumunt. relinquitur ergo quod esse vel non esse in aliquo vno vel pluribus per inheretiam nihil facit per se ad hoc quod aliquid sit vniuersale, vel individuum, seu singulare. Ex quo tamen sensu procedit haec opinio. Esse autem in pluribus per reale identitatem, & dici de pluribus per praedicationem essentialiter est de ratione vniuersalis. Sic enim vniuersale est vnum in multis, & per oppositum individuum vel singulare est in vno solo, & dicitur de vno solo. Isto autem modo non plus conuenit materiae esse in vno solo, nec plus repugnat ei esse in pluribus & dici de pluribus quam formae, sicut enim forma vt albedo dicitur de hac, & de illa, & est in illis per modum quo vniuersale est in singularibus, sic etiam materia dicitur de hac, & de illa, & est in illis per modum quo vniuersale est in singularibus, patet ergo quod haec opinio procedit aequiuocem. 8 Alia est opinio quod in materialibus quantitas est principium individuationis, substantiae vero separatae seipsis indiuiduantur. Primum patet sic, quia per illud constituitur aliquid in esse individui per quod distinguitur ab alio individuo eiusdem speciei, sicut per idem constituitur aliquid in specie, & differt ab eis quae sunt alterius speciei. Sed vnum individuum differt ab alio eiusdem speciei primo per quantitatem, ergo quantitas est primum principium individuationis. Maior patet, sed minor probatur, quia duo individua eiusdem speciei non differunt in quidditate seu natura communi, sed magis conueniunt, & per consequens non differunt per materiae & formam absolutam, quia haec sunt partes quidditatis communis & ponuntur in distinctione, differunt autem per hanc formam, & hanc materiam, sed forma non est haec nisi qui recipitur in materia signata, materia autem signata per quantitatem, ergo per quantitatem primo differunt individua eiusdem speciei: ipsa igitur est primum principium individuationis. Et colligitur, quia per illud indiuiduantur forma per quod habet quod non sit multis communicabilis, sed hoc habet ex eo quod recipitur in materia signata dimensionibus determinatis, ergo &c. Sicut autem forma materialis habet quod sit incommunicabilis per hoc quod recipitur in materia signata, sic forma vel potentia substantiae separatae a materia a seipsis habent quod sit incommunicabilis pluribus, & ideo seipsis sunt singulares & indiuiduae. 9 Haec autem positio deficit in se & in suis rationibus. In se quia dicit quantitatem esse primum principium individuationis, quia subiectum naturaliter prius est accidente. Sed compositum ex materia & forma subiectum est quantitatis, non solum secundum rationem & intellectum qui facit vniuersaliter in rebus, sed potius secundum esse in re extra secundum quod vnumquodque est singulare & vni numero: ergo compositum ex materia & forma prius est hoc aliquid, & vnum numero (saltem ordine naturae) quam sit quantum, non ergo primum principium individuationis

est quantitas, imo nec principium, cum sequatur substantiam iam indiuiduam existentem secundum ordinem naturae. Et loquor de quantitate quae inest rei facta de qua procedit praedicta opinio. 10 Item quantitatem esse principium individuationis & signationis materiae autem intelligitur per se & intrinsecum ita quod quantitas sit de ratione individui & materiae signatae, aut solum concomitativae, quia indiuiduatio & signatio substantiae concomitantur signationem quantitatis, est tamen vnum non de ratione alterius. Primum non potest dici, quia sub natura communi est dare aliquod suppositum vel individuum per se, non enim potest dici quod omnia sint per accidens. Cum omne per accidens reducatur ad aliquod per se. Sed si quantitas esset intrinsecum de ratione individui, vel materiae signatae nullum suppositum esset per se, quia quodlibet includeret res diuersorum generum ex quibus non potest fieri vnum per se, quare &c. Sequeretur igitur quod suppositum in materialibus (vt fortes) non esset ens per se, nec vnum per se, nec in praedicamento substantiae, sed in duobus (vt homo albus) nec ista esset per se fortes est homo, sicut nec ista, homo albus est homo, nec esset aliqua generatio per se, generationes enim sunt singularium & non vniuersalium, quae omnia sunt inconuenientia. 11 Si autem quantitas non sit de ratione individui per se & intrinsecum, sed concomitativae scilicet, quia non indiuiduaretur substantia materialis nisi praecedente indiuiduatione quantitatis. Contra, quia aut illud intelligeretur de quantitate quae manet in substantia, aut de ea quae in generatione substantiae praecedit in subiecto quod transmutatur ad formam, non potest hoc intelligi de quantitate quae manet in re facta, quia omni accideri praetelligitur subiectum subsistens. Sed quantitas accidens est substantia, ergo praetelligitur ei substantia subsistens, haec autem sunt indiuidua & singularia, quare &c. 12 De quantitate autem quae praecedit in subiecto transmutationis existimant quidam quod sit principium individuationis quia illud est principium individuationis, per quod differt individuum ab individuo. Sed hoc est quantitas quo ad fieri & accidentaliter, sed non quo ad esse, & intrinsecum, ergo &c. Minor probatur, quia individuum non differret ab individuo in eadem specie, nisi cotingeret ea plura esse. Ad hoc autem praerogitur quantitas, quia materia non possit suscipere diuersas formas eiusdem speciei, nec simul, nec successiuam nisi mediante quantitate secundum medium in transmutatione non secundum medium in esse subiecti formae. Na sicut esse sub forma sanguinis dat sibi speciale potentiam ad formam specialem in transmutari, ita esse sub quantitate dat sibi generalem potentiam respectu plurium formarum recipiendarum simul vel successiuam. 13 Sed istud non videtur, quia aliud est principium individuationis & aliud est causa & principium quare materia potest esse sub pluribus formis. esto enim quod materia non possit esse nisi sub vna forma nec simul, nec successiuam, nihilominus adhuc esset dare indiuiduum in illa natura, non enim existeret vniuersaliter sed singulariter. Licet ergo quantitas praecedat in subiecto quod transmutatur sit causa plurificationis indiuiduorum sub eadem specie in his dicitur quae per agens naturale produciuntur, quia in aliis forte non est verum, non tamen propter hoc est principium individuationis, quia accidit indiuiduo inquantum huiusmodi quod sub eadem natura sit aliud indiuiduum cum quo conueniat, vel a quo differat. Verum est igitur quod vbi cotingit esse plura indiuidua sub vna specie per illud differunt vnum ab alio per quod constituitur in seipso. Sed non conueniunt, vt omne illud sit de constitutione individui, etiam accidentaliter, & non intrinsecum, quod requiritur ad hoc vt differat ab alio individuo sub eadem specie, quia ad hoc praerogitur illud quod est causa multiplicationis sine quo tamen verum maneret ratio individuationis. Sic igitur deficit haec opinio in se, deficere etiam in suis rationibus patebit soluendo eas in fine. 14 Dicendum ergo quod nihil est principium individuationis nisi quod est principium naturae & quidditatis. Quod apparet primo sic. Eorum quae sunt idem inquantum huiusmodi sunt eadem principia, sed natura vniuersalis & indiuidua seu singularis sunt idem secundum rem, differunt autem secundum rationem, quia quod dicitur species indeterminatae indiuiduum dicitur determinatae, quae determinatio & indeterminatio sunt secundum esse & intelligi, vniuersale enim est vni solum secundum conceptum. Singulare vero est vnum secundum esse reale. Nam sicut actio intellectus facit vniuersale, sic actio agentis naturalis terminatur ad singulare, ergo eadem principia secundum rem, & differentia solum secundum rationem sunt quidditatis & indiuidui. 15 Secundo quia illud quod conueniunt cum ente & de eisdem praedicatur non dicitur aliquid additum super ea de quibus dicitur. Sed esse indiuiduum conueniunt cum ente accepto secundum esse reale. Nihil enim existit in re extra nisi indiuiduum, vel singulare, ergo esse indiuiduum non conuenit alicui per aliquid sibi

* alia sit
ante
denu.

q. sequen.
numer. 10.

* alia an
accidit.

addit

additum. Sed per illud quod est. Per quid ergo est fortes indiuiduum per illud per quod est existens, & haec sunt extrinsecum finis, & agens cuius producere singulare, sicut et ipsum singulare est. Sicut enim actiones sunt singulares ita ad singularia terminantur. Intrinsecum sunt haec materia, & haec forma. Quod si queras per quod forma est haec dico quod per illud per quod est in re extra & hoc est extrinsecum agens. materia autem concomitativae inquam forma pure materialis sine materia non existeret. Idem dico de materia nisi quod sua indiuiduatio plus dependet a forma quam econuerso, quia forma magis est ratio essendi materiae quam econuerso, substantia autem separata nullo modo intrinsecum indiuiduantur nisi seipsis. Est et hoc intelligendum quod si natura communis pluribus suppositis esset in eis vna secundum rem quaedam modum in diuinis, oporteret tunc praeter naturam communem & eius principia quaerere aliud quod esset principium constituedi suppositum quemadmodum in diuinis rebus, eo quod in natura communi non differunt supposita. Sed nunc cum natura communis diuersis indiuiduis sit solum vna secundum rationem, & diuersa secundum rem. Non oportet praeter naturam & principia naturae quaerere alia principia indiuidui: sed eadem (vt sunt existentia) sicut natura communis & indiuidui solum differunt vt coepta & exiles. 16 Ex hoc apparet responso ad rationes secundae opinionis. Quod enim primo dicitur quod indiuidua eiusdem speciei non differunt in quidditate, vel natura communi, verum est vt accipitur secundum absolutam eius rationem. Sed in ea sic accepta conueniunt quae tamen conuenientia est solum secundum rationem sicut & vniuersale secundum speciem est solum vniuersale rationis. Sed in natura & quidditate accepta secundum realem existentiam differunt & in principis naturae consimiliter acceptis. Et haec sunt haec materia & haec forma. Et quod subditur quod forma non est haec nisi quia recipitur in materia signata. Materia autem non signatur nisi per quantitatem, falsum est. Nam forma per seipsum intrinsecum est haec, & non per hoc quod recipitur in materia, nisi concomitativae, quia quod sit haec non habet in materia nisi forte sit forma separabilis vt anima. Signatio autem materiae qua dicitur haec non est per quantitatem, sed competit ei per aliquid sui generis sicut quod sit ens & vnum. Signatio vero qua dicitur tanta pura bicubita, vel tricubita bene competit materiae per quantitatem. Sed haec signatio non facit eam indiuiduam, sed supponit. 17 Ad secundum patet per idem. 18 ET SIMILITER ad primum principale. 19 Ad aliud dicendum quod Plato errauit si intellexit formas separatas esse vniuersales praedicatione, praeter errorem qui est in ponendo eas separatas esse a rebus. Et quantum ad hoc reprobat ab Aristotele in pluribus locis.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum possunt esse plures angeli sub vna specie.

Tho. 1. q. 50. ar. 4. de Palude in 4. d. 43. q. 3.

ITEM a tertium videlicet pluralitatem angelorum quantum ad duo. Primum est, vtrum possint esse plures angeli sub vna specie. Secundum est vtrum angeli sint in aliquo magno numero. Ad primum sic proceditur. Et videtur quod plures angeli non possint esse sub vna specie, quia differentia secundum formam est differentia secundum speciem, sed duo angeli cum non habeant materiam differunt necessario secundum formas suas, ergo necessario differunt secundum speciem, sed ea quae differunt secundum speciem esse sub eadem specie implicat contradictionem, ergo &c. 2 Item Deus & natura nihil faciunt frustra (vt habetur primo coeli) sed si essent plures angeli in eadem specie essent frustra, ergo &c. Minor probatur, quia plurificatio indiuiduorum sub vna specie est propter conseruationem speciei. Sed in incorporalibus (quales sunt angeli) species potest semper in vnicio conseruari, ergo frustra essent indiuidua plura sub tali specie. 3 IN CONTRARIUM arguitur quia de ratione speciei est quod praedicatur de pluribus differentibus numero actu, vel saltem aptitudine, cum autem angeli sint in genere & specie, ergo in eis sunt vel esse plures angeli eiusdem speciei. Maior patet ex definitione speciei quae ponit Porphy. Et propter aliud quia ad plura se extendit conceptus vniuersalis quam singularis. Sed hoc non esset nisi conceptus vniuersalis esset plurium secundum actu, vel aptitudinem. Minor de se manifesta est, ergo &c. 4 Item Deus potest annihilare aliquem angelum qui (vt aduersarius dicit) solus est in illa specie. Speciem autem illam contat quod Deus potest reparare creandam aliquem suum ea sicut a principio fecit. Sed non videtur necessarium quod reparando speciem iterato recreet angelum nihilati, nec forte est possibile, repararet ergo creandam alium angelum, ergo saltem successiuam possunt esse plu-

res angeli sub vna specie. Et per eandem rationem vt videtur, possunt esse plures simul. Cum non habeant inter se oppositionem impediendam nec successione necessarium ordinem. 5 RESPONSI O. Hic est vni praetelligendum, scilicet quod effectus dependet solum ex vna causa tota possibilitas vel impossibilitas illius effectus dependet ex conditione & possibilitate causa. Entitas autem angelorum, & per consequens vniuersitas & pluralitas immediata & solida dependet a causa prima. Et ideo tota possibilitas vniuersitatis & pluralitatis angelorum, in vna specie arguenda est ex natura potentiae diuinae. Potentia autem diuina se extendit ad omne illud quod non implicat contradictionem (vt ostensum est in primo libro.) Et ideo inquirendum est vtrum angelos plures esse sub eadem specie implicet contradictionem. 6 Et dicitur aliqui quod sic, per rationem, quae tacta est in opponendo, scilicet quod differentia secundum formam, est differentia secundum speciem, quam alij sic confirmant, licet differentia secundum formam, quando non accipitur secundum absolutam rationem formae, sed secundum quod haec forma non facit differentiam specificam, sed numeralem, sicut differunt duae animae, & duae quantitates separatae: tamen differentia secundum absolutam rationem formae facit differentiam specificam. Illud enim a quo differt linea secundum absolutam rationem lineae, oportet esse non lineam. Sed differentia formarum totaliter separatarum a materia vt sunt angeli solum potest esse secundum absolutam rationem formae, ergo &c. Probo minor. Omnis forma continens sub se multa, habet quandam latitudinem, quae potest esse duplex, vel secundum diuersos gradus formales, quorum vnus secundum se est nobilior & perfectior altero: & haec est latitudo generis, sub quo sunt diuersi gradus specifici & formales, sumpti secundum absolutam rationem formae. Alio modo sumitur haec latitudo secundum plurificationem numeralem in eodem gradu. Prima latitudo conuenit formis secundum suam rationem absolute acceptam. Sed secunda non potest hoc modo eis conuenire, faceret enim differentiam specificam. Et ideo oportet quod forma cui conuenit haec latitudo includat vel importet aliquid quod sit extra absolutam rationem formae, & illud est aliqua imperfectio & potentialitas. Sic enim plurificari videtur esse imperfectio, & potentialitas. Nam forma quae est actus purus (vt prima causa) non potest plurificari. In formis autem vt isti dicunt, non potest esse nisi duplex imperfectio, vna quantum ad gradus formales, secundum quod vna est in gradu formali inferiori, quam alia. Alia inquam forma nata est habere rationem partis secundum rem, sicut forma substantialis vel accidentalis pars est compositi, vel sicut quantitas minor nata est esse pars quantis maioris. Et ista potentialitas per quam forma nata est esse pars compositi dat animae & cuiuslibet formae substantiali & accidentali quandam latitudinem vt possit plurificari numero secundum eundem gradum. Etiam dato quod non informetur actu subiectum, & quia essentia angeli non est forma quae vel esse possit pars alicuius compositi. Ideo in angelis non potest accipi differentia, nisi secundum specificam rationem formae, quae facit differre secundum speciem. 7 Haec autem opinio fatetur quod differentia secundum formam, & non secundum absolutam rationem formae, sed secundum quod haec forma, facit differentiam numeralem, & non specificam, & illud est concedendum, quia verum est. Omnis enim differentia est per formam siue per actu, per materiam enim, quae est pura potentia, res non possunt ab invicem differre, nec separatae a materia, quum (materiam non habeat), nec materiales. Cuius ratio est, quia differre supponit esse. Et proportionabiliter differre actu supponit esse actu, per materiam autem nihil habet esse actu, sed tantum per formam. (Quilibet enim res composita ex materia & forma per materiam quidem habet, quod possit esse vel non esse, per solam autem formam habet quod sit actu) igitur nulla differentia est per materiam, sed solum per formam in habentibus formam & materiam. In his autem quorum vnum habet materiam, & aliud est sine materia, potest esse differentia pene materiam secundum affirmationem & negationem, quia vni habet, & aliud non habet. Sed in habentibus materiam teneat quod dictum est. Concedamus ergo illud quod est verum in praedicta opinione, videlicet quod differentia secundum absolutam rationem formae est specifica: differentia autem formae a forma secundum quod haec & vna sine singularis est numeralis solum. 8 Quod autem additur, quod in substantiis separatis non potest esse differentia, nisi secundum absolutam rationem formae, negandum est, & quia probatur, quia latitudo formae per quam coepit ei, quod possit multiplicari secundum numerum est imperfectio, & potentialitas formae per quam potest esse realis pars alicuius totius. Dicitur quod non est verum. Si enim loquamur de partialitate, secundum quam forma substantialis vel accidentalis est pars compositi ex materia & forma, vel ex subiecto & accidente, & ex ea assignatur causa plurificationis numeralis, ac per hoc negatur talis plurificatio in sub-

num. 1.

p. 5

stantis separatis, petitur principii, & nihil probatur. Idem est dicere q. sola forma, quae est altera pars compositi plurificatur numeratim, & q. substantia simplex per se subsistens non plurificatur numeratim, vel vnum includitur in altero, & ideo assumeret vnum ad aliud concludendum sine probatione est petere principii. Et si dicatur q. talis plurificatio venit ex imperfectio ne forma, verum est, sed non ex illa q. pars est, sed ex alia comu- niore (vt postea dicitur) Si autem loquamur de partialitate, se- cundum qua minor quantitas potest esse pars maioris quanti- tatis non potest ex ea reddi causa plurificationis numeralis.

9 Ad eius euidenciam est sciendum q. si natura speciei esset prius vna secundum numerum, & postmodum diuideretur in plures secundum numerum, quemadmodum lignum diuiditur in plura li- gna quorum quodlibet est hoc lignum nullus dubitaret quati- tatem esse principii huius plurificationis. Cum ratio quati sit q. diuidatur in ea quae insunt (vt dicitur 5. Metaphy.) Sed non sic diuiditur natura communis in indiuidua tanquam prius sit vna secundum rem, sed solum secundum rationem, imo nec proprie di- uiditur in plura indiuidua, sed potius vnitas eius ex pluribus indiuiduis colligitur per actum intellectus, qui facit vniuersalita- tem in rebus: vnde differt haec diuisio ab illa in tribus. Primum est, quia quantum est vnum secundum rem, species autem solum secundum rationem. Secundum est, q. partes quati diuisi sunt per se partes integrales, & non subiectiuas, nec recipiunt praedicationem eius quod in ipsa diuiditur, non enim partes ligni sunt illud lignum quod in ipsa diuiditur diuisione quantitatiua, & licet quilibet pars ligni dicatur lignum, tunc tamen non est praedictio totius quantitatiui de suis partibus, sed totius vniuersalis: indiuidua autem sunt partes subiectiuas speciei, & nullo modo integrales.

10 Tertium in quo differt, est quia in diuisione quantitatiua ex reali vnitate praedecedit colligitur multitudo, sed hic e contrario ex reali multitudine existente vel possibili in indiuiduis consergitur per actum intellectus vnitas speciei. Vniuersale est aut nihil est, aut posterius est illis singularibus, vt dicitur primo de anima. Verum est q. postquam formatus est conceptus speciei, iterato diui- di potest in pluralitate indiuiduorum, & sic vnitas praedecedit plu- ralitate. Sed simpliciter prima formatio vnitatis speciei conse- quitur pluralitatem, ergo ex eo q. paruae vel minores quantitates sunt vel esse possunt partes maioris quantitates, bene sequitur q. coepetit quantitati q. possit diuidi in plures quantitates quae sunt partes eius integrales, & de quibus non praedicitur. Sed ex hoc non sequitur q. sit causa quare sub specie multiplicetur in- diuidua, quia diuisio quantitatiua in suas partes, & diuisiones speci- ei in indiuidua sunt diuersarum rationum, & quasi oppositarum. Et quauis partes quantitatiue diuisae sint indiuidua quantitates abso- lute simpliciter, quae quilibet pars quantitates est quantitas. Tamen ac- cidit eis quoad hoc q. fuerunt vel esse potuerunt partes alicuius totius integralis. Tu quia si essent duae quantitates infinitae, quarum vna non posset esse pars alterius, nihilominus ipsae essent in- diuidua ipsius speciei. Tu quia partes alicuius totius heterogenei non propter hoc q. sunt partes, sunt indiuidua vnus speciei. Non enim quilibet pars equi est equus, sicut quilibet pars quantitates est quantitas, quia hoc est heterogenei, & illud homogenei, quauis vnus vnusq. sit pars & totum, ergo ex hoc q. aliqua forma potest esse pars integralis alterius, non potest reddi causa multiplicationis numeralis sub eadem specie, sed est totaliter extranea applicatio.

11 Sed istud non valet, primo quia per eandem rationem quantitas esset principii plurificationis secundum speciem, quia sicut duae for- mae eiusdem rationis non recipiuntur in materia, nisi per quantitate diuisam, ita nec plures formae diuersarum rationum possunt recipi simul, nisi in materia eodem modo diuisa. Sed propter hoc non po- nitur q. quantitas sit causa pluralitatis secundum speciem, ergo nec propter hoc est ponendum q. sit causa pluralitatis secundum numerum.

12 Item licet materia non possit recipere plures formas, nisi mediante quantitate secundum medium, in transmutari se- cundum cursum naturae. Alio tamen modo potest. Nam in prima rerum productione diuersae formae eiusdem speciei & etiam diuersarum, fuerunt productae in diuersis partibus materiae, absque quantitate media in fieri vel in esse.

13 Item si concederetur quicquid isti dicit, nihil est ad pro- positum. Si enim forma quae recipitur in materia non potest plurificari secundum numerum, nisi mediante quantitate, nun- quid propter hoc potest concludi quod substantiae separatae a materia non possunt plurificari secundum numerum, quia non

habent quantitatem? non videtur, imo contrarium, quia quan- titas nihil facit secundum eos ad plurificationem formarum etiam secundum numerum, nisi quia tales formae requirunt plures partes materiae, in quibus recipiantur, quae pluralitas partium materiae est per quantitatem secundum medium in fieri, ergo ad vnitatem vel pluralitatem formarum, quae non recipiuntur in materia, nihil penitus facit quantitas.

14 Dicendum est ergo q. non repugnat naturae angelicae plu- rificari secundum numerum in eadem specie, quod pater rati- one & auctoritate, & est talis ratio, omnis natura quae produ- citur ab agente actione iterabiliter potest plurificari secundum numerum. Sed omnis creata natura est huiusmodi (etiam sub- stantiae separatae) igitur &c. Maior patet, quia sicut agens vna actione producit vnum, ita agens pluribus actionibus producit plura, quia sicut actio est iterabilis, sic & terminus actionis. Mi- nor probatur, quia omnis actio quae potest voluntarie interrumpi manente virtute actiuas, quae est principium actionis po- test iterari maxime si tota actio & productum per actionem de- pendeant ex sola virtute productis. In his enim tota potestati- tas, vnitas, & pluralitas actionis & producti est ex virtute produ- centis. Et haec est causa quare non potest esse in diuinis, nisi vnus filius, quia actio quae producit, nec potest esse interrupta, nec iterari. Sed actio quae Deus producit quascumque creaturas, maxime autem substantias separatas voluntarie potest interrumpi in eis, etiam tota actio & productum dependent ex sola virtu- te productis, ergo talis actio potest iterari, & haec fuit minor.

15 Ad idem est auctoritas beati Augustini 3. de lib. arb. vbi lo- quitur de peccato angelorum supposito q. omnes peccassent, dicitur, nec bonitas eius, id est dei, quasi aliquo regno, sed om- nipotentia difficultate desideret in creando alios, quos in eis sedi- bus collocare, id est, in eisdem gradibus gratiae. Et per conse- quens naturae, quum angeli receperunt gratuita secundum naturalia, quas alii peccando defuerunt vnde negare q. deus non pos- sit facere plures angelos sub vna specie derogat diuinae poten- tiae, quum ex parte rei producibilis non sit euidens contradictio, nec etiam probabilis, & propter hoc illa opinio condemnata est Parisius pluribus vicibus, & de eius condensatione sunt tres arti- culi, videlicet octogesimo primus, in quo dicitur sic, q. quia intelligentiae non habent materiā, deus non posset plures eius- dem speciei facere (supple) Error est, idem habetur articulo no- nagesimo sexto, vbi dicitur sic, q. deus non potest multiplicare indiuidua sub vna specie sine materia error est, & similiter arti- culo centesimo nonagesimo primo dicitur sic, quod forma non recipiant diuisionem, nisi secundum materiam, est error, nisi intelligatur de formis eductis de potentia materiae. Argumen- ta pro ista parte concedenda sunt.

16 AD PRIMVM argumentum in oppositum, quum di- citur quod omnis differentia secundum formam est differentia secundum speciem, dicendum quod est falsum, quia omnis diffe- rentia est secundum formam, sicut declaratum fuit prius. Sed differ entia secundum absolutam rationem formae est specifica: differentia autem formae a forma, non secundum absolutam rati- onem formae, sed secundum quod haec forma est numeralis, & haec differentia potest esse in omni natura creata, sicut ostensum est. Sola enim natura diuina, quae nec est de se plures, nec est ab alio plurificabilis, quia non habet causam effectiuam est de se, & ex se vna numero, nec potest secundum numerum plurificari, vn- de qui posuerunt quod angeli sunt substantiae separatae non sunt a duo sicut a causa efficiente, sed solum sicut a causa finali (prout aliqui imponunt Aristoteli) dixerunt quod omnes substantiae se- paratae differunt secundum speciem, nec possunt plurificari sub eadem specie, quemadmodum nec natura diuina. Sed ex quo ver- itas fidei habet, & etiam veritas prophetiae, quod omnes sub- stantiae separatae sunt a deo, sicut a causa efficiente necesse est quod possunt plurificari secundum numerum sub eadem specie, quia dependet a deo, sicut a causa efficiente eas actione volun- taria & iterabili, & haec est imperfectio propter quam conuenit eis quod possunt plurificari, & non solum illa imperfectio per quam forma potest esse pars alterius (vt alij dicebant).

17 Ad secundum dicendum quod licet conseruatio speciei sit quaedam causa propter quam plurificatur indiuidua sub spe- cie, non tamen est tota causa, quia tunc non multiplicarentur ultra quam necesse esset specie conseruari, quod non est verum plurificatur ergo propter multas alias viuitates, quas deus pre- ordinauit provenire ex eis, tam in corporalibus, quam in incor- poralibus. Et ideo non sunt frustra.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum angeli sint in aliquo magno numero.

Thom. 1. 2. q. 50. art. 3.

Postea



OSTEA quaeritur. Vtrum angeli sint in ali- quo magno numero, videtur quod non, quia sicut est in corporalibus, ita in spiritualibus (vt videtur) Sed in corporalibus nobilissima corpo- ra (vt caelestia) sunt in minori numero quam a- lia, ergo similiter angeli qui sunt inter creaturas spirituales no- biliores sunt in minori numero quam animae rationales.

2 Item res procedunt a Deo, sicut numeri ab vnitate aliquo modo. Sed in numeris accedentibus ad vnitatem minor est plu- ralitas, ergo in rebus maxime accedentibus ad causam pri- mam quae est maxime vna, debet esse minor pluralitas, talis est natura angelica, ergo &c.

3 IN CONTRARIUM est quod dicit Dionysius 4. ca. de angelica Hierar. quod numerus intelligentiarum excedit omnem numerum substantiarum materialium. Et Dan. cap. 7. milia milium ministrabant ei, & decies milies centena milia as- sistentes ei.

4 RESPONSIO. Intelligendum est quod sicut vnum dicitur dupliciter sic & numerus qui non est aliud quam mul- titudo ex vnitate aggregata. Vnum autem dicitur dupli- ceter. Primo modo pro vno quod conuenit cum ente: & pro vno quod reperitur in sola quantitate. Similiter est quidam nu- merus qui constituitur ex vnitate quae conuenit cum ente generaliter, & alius qui constituitur ex vnitate quae conuenit cum ente particulariter. Primus numerus reperitur in quocunque inuenitur natura entis plurificata, & ideo reperitur in angelis. Secundus reperitur solum in habentibus quantitatem mobilem quales non sunt angeli. Supposito hoc primo remouendum est error aliquorum circa materiam istam. Deinde determinanda est vnitas quaeritio.

5 QVANTVM ad primum veritatem quod Arist. & eius commentator 11. Meta. posuerunt numerum angelorum iuxta numerum orbium, vel motum caelestium, & ideo cum secun- dum vnam opinionem sint 47. orbis vel motus orbium vel 55. secundum aliam, dixerunt tot esse angelos & non plures, ratio huius opinionis fuit haec: Intelligenda semper videtur esse in optima dispositione (cum sit suprema natura creata in vniuerso) sed optima eius dispositio videtur esse in mouendo, quia per hoc assimilatur maxime causae primae. Per motum enim est causa rerum sicut & causa prima, ergo omnis intelligentia sem- per causat aliquid motum propter quod numerus & distinctio earum funt secundum numerum & distinctio motuum.

6 Haec autem opinio habet falsum fundamentum, scilicet q. optima dispositio intelligentiae sit in mouendo, hoc enim non est verum, quia quantum aliqua intelligentia plus recedit a causa pri- ma tanto minus est perfecta. Et quanto plus accedit tanto est perfectior natura & operatio. Sed videmus q. intelligentia maxime recedens a causa prima (vt anima rationalis) maxime vniter corpori (scilicet in ratione motoris & formae) superior autem & perfectior vt angelus minus vniter, quia non in ratio- ne formae sed motoris. Solum ergo illa quae est suprema minus vniter (scilicet nec in ratione, motoris, nec in ratione formae) ergo non est ex optima & perfectissima dispositione intelligen- tiae quod semper moueat. Et quod subditur quod intelligentia in mouendo maxime Deo assimilatur falsum est, quia potior est assimilatio, quae est intelligendo, & amando, quam illa quae est in mouendo. Perfectior est enim assimilatio quae est secundum potiore perfectione. Sed intelligere & amare sunt perfectiores operationes in Deo quam mouere: in intelligendo enim seipsum & amando consistit eius beatitudo, & non in mouedo, ergo &c.

7 Quicquid autem sit de veritate quaeritio duplex est mo- dus dicendi. Primus est quod plures sint angeli speciei diffe- rentes quam sint species rerum materialium, quod declarat sic. Ordo naturae videtur exigere quod illa quae sunt nobiliora, excedant quantitate vel numero ignobiliora, vnde videmus quod corpora caelestia in tantum excedunt haec inferiora, vt haec non habeant notabilem quantitatem ad illa. Sicut autem corpora caelestia digniora sunt caeteris corporibus, ita substan- tiae intellectuales digniores sunt omnibus corporibus. Excedunt igitur corporales substantias non in quantitate (cum illa non habeant), sed in numero. Sunt igitur plures species ange- lorum quam rerum materialium.

8 Sed istud non valet, perfectior enim non excedunt alia na- turaliter nisi perfectione. Perfectio autem non est in numero, (Alioquin plures essent personae diuinae quam creatae.) Sed in quantitate non molis solum sed virtutis magis. hic autem ex- cessus virtutis in substantiis separatis potest saluari in eis respec- tu inferiorum absque maiori numero, imo in vnica substantia separata, ergo propter perfectionem substantiarum separata- rum non oportet eas ponere in numero excedere substantias corporales. Sed sicut corpora caelestia excedunt inferiora non numero sed magnitudine molis, sic sufficit quod substantiae se-

paratae excedant substantias corporales non numero, sed ma- gnitudine virtutis.

9 Alij autem declarant eandem conclusionem aliter, & dicunt quod debemus imaginari totum ordinem rerum in vniuerso, sicut vnam lineam inter duo puncta (scilicet inter Deum & ma- teriam primam) intra quae continentur omnia quae sunt vel esse possunt, & omnia habent per se ordinem inter haec duo extre- ma, sicut species numerorum inter se. Imaginemur autem hanc lineam diuidi in puncto, qui est anima rationalis, a qua sit vna linea, ascendendo ab ipsa ad Deum per naturas substantiarum intellectualium. Item ab ipsa vsque ad materiam primam con- stituitur alia linea, descendendo ab anima vsque ad materiam per naturas rerum corporalium, nunc est ita, quod vbi in linea est maior distantia inter duo puncta, ibi sunt plures partes lineae, partes dico eiusdem quantitates, vbi est minor distantia, ibi sunt pauciores partes. Sed inter animam intellectuam & Deum est maior distantia, quam inter animam & materiam, quare inter Deum & animam sunt plures partes vniuersi quam inter ani- mam & materiam primam. Sed inter Deum & animam sunt species angelorum, inter ipsam vero & materiam primam sunt species substantiarum corporalium, ergo plures sunt species angelorum, quam substantiarum corporalium, & hoc est quod dicit Dionysius quod caelestes mentes incomparabiliter excedunt rerum mundanarum coartatam multitudinem, id est, multitu- dinem secundum speciem, quae dicitur coartata, vel quia in vna specie plura indiuidua, coartantur, & sunt vni, quemadmo- dum dicit Porphyrius quod participatione speciei plures homines sunt vnus homo, vel quia species rerum materialium sunt in- ter duo extrema finita, & ita sunt quasi coartata inter illa. Spe- cies autem angelorum non sic, sed sunt inter Deum & ani- mam, inter quae non est arata distantia, sed infinita.

10 Haec ratio autem nihil concludit, nisi supponatur quod omnes gradus quibus Deus potest imitari a creatura spirituali sunt actu producti, quod poni non potest si sunt infiniti gradus imitabilitatis, sicut & illa linea imaginatur infinita. Talis autem infinita ponere in actu est impossibile (vt probatum est lib. 1. dist. 43.) Si vero dicatur q. non sunt infiniti gradus imitabili- tatis, sed finiti, tunc est omnino incertum an plures sint gradus imitabilitatis in Deo respectu creaturarum spiritualium, quam respectu corporalium, an pauciores, quia non arguuntur esse plures, nisi propter maiorem distantiam inter animam & Deum, quam sit inter animam & materiam primam. Et illa nullo modo probatur maior, nisi quia infinita, propter quod non sequitur quod sint plures gradus, nisi ponatur infiniti.

11 Quicquid sit tamen de hoc, si solum ponatur species an- gelorum plures q. rerum materialium, & non ponatur plures angeli in eadem specie, non oportet dicere q. angeli sint in nu- mero multum excessiuo, quia non sunt species rerum in tam excessiuo numero, sicut de angelis dicitur Danielis 7. (vt dictum est in argumento) & in Iob. 25. Nunquid est numerus militum eius? & propter hoc forte sunt omnes eiusdem speciei, vel salte- plures ex eis. Non enim videtur omnino congrua ciuilitas diffe- rentium secundum speciem. Pluralitas autem talis, quae est differentium secundum numerum totaliter est ex beneplacito productis, qui tot produxit, quot producere voluit, cuius voluntatem scriptura nobis exprimit in locis praedictis.

12 AD PRIMVM argumentum in oppositum dicendum q. nihil prohibet minorem esse numerum, quam anima- rum quae fuerit, quae sunt, & erunt: Creantur enim quotidie, nec illae quae prius creatae fuerunt, desinunt esse corruptis cor- poribus. Omnes enim angeli simul creati fuerunt. Quod autem maior numerus angelorum ponitur, quam corporum celestium causa est, quia corpora caelestia solum habent ordinem ad inferiora secundum esse naturae, & in ratione actiuas, & ideo tot sunt, & non plura, quot sufficiunt ad agendum. Sed angelus praeter ordinem quem habent ad corpora caelestia in mouen- do ea (quod pertinet ad cursum naturae) habet etiam ordinem alium quoad esse gratiae. Sunt enim quidam ex eis in ministe- rium missi propter eos qui haereditatem capiunt salutis, vt di- citur Hebr. 1. & secundum Hieronymum vnaquaeque anima a sui exordio habet angelum ad sui custodiam deputatum.

13 Ad secundum dicendum quod in rebus maxime acceden- tibus ad causam primam debet esse minor pluralitas quantum ad partes quae veniunt in compositionem rei, sicut in binario qui maxime accedit ad vnitate sunt pauciores vnitates quam in quoquam alio numero. Sed nihil prohibet quin in eis sit maior pluralitas secundum speciem, vel secundum indiuidua eius- dem speciei, sunt enim plures binarij, quam nouenarij. Et simi- liter possunt esse plures angeli eiusdem speciei, vel diuersarum, quam sint species vel indiuidua aliarum rerum, sunt tamen tot & non plures, quot Deus producere voluit secundum ordi- nem suae sapientiae.

Qua

Vtrum potentia cognitiua angeli sit illud idem quod est sua essentia.

Thom. 1. q. 54. artic. 4.



IRCA cognitionem naturalem angelorum... Irum potentia cognitiua angeli sit illud idem quod est sua essentia. Secundum est, vtrum angeli cognoscant res per sua essentiam, vel species. Tertium est, vtrum cognoscant singularem. Quartum, vtrum intellectus angeli sit semper in actu. Ad primum sic proceditur & arguitur quod virtus seu potentia intellectiva angeli differat realiter ab eius essentia, quia secundum diuersitatem actuum est diuersitas potentiae intellectivae. Sed esse est actus essentiae, & intelligere est actus potentiae intellectivae. In angelo autem intelligere non est fuit esse, ergo nec intellectiva potentia est sua essentia.

2 Item Dionysius. cap. Hierarchiae angelicae, dicit q. angeli diuiduntur in substantiam, virtutem, & operationem, ergo in eis aliud est substantia, aliud est virtus, & aliud operatio.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia mens & intellectus nominant potentiam intellectiuam, sed Dionysius & Damasc. in pluribus locis nominant angelus intellectus & mentes, ergo angelus est sua potentia intellectiva.

4 RESPONSIO. Nos pauca nouimus de angelis, & eorum cognitione. Et illa pauca debemus coniecturare ex conditione animae nostrae, quae est de numero substantiarum intellectiuarum, quamuis in illo ordine infima. Et secundum haec de quaestione proposita videtur esse dicendum q. potentia intellectiva angeli sit realiter idem quod sua essentia, quod potest persuaderi sic, q. enim potentia cognitiua animae nostrae differant ab essentia potissime conuincitur ex duobus (vt patet ex dictis in primo libro) vnum est, quod aliqua potentia animae sunt ad actus totaliter diuersos, & separatos nullum ordinem inter se habentes, vt sunt audire, videre, & huiusmodi: propter quod oportet eos reducere in proxima principia realiter diuersa, & non in vnum solum vt est essentia. Aliud est, quia essentia animae est actus corporis, aliqua autem potentia eius non sunt actus corporis vt intellectus & voluntas: propter quae oportet essentiam animae a praedictis potentiis differre realiter. Neutrum tamen istorum est in angelis, quia in eis non est nisi vnica cognitio (videlicet intellectiva) quae potest reduci ad vnicum principium. Essentia etiam angeli non est actus corporis, sed est separata ab omni corpore, sicut & intellectus, propter quod ex nulla parte potest conuincitur, quod potentia intellectiva angeli differat realiter ab eius essentia frustra autem ponuntur plura, vbi vnum, sufficit, ideo &c.

5 AD PRIMVM argumentum dicendum est per interruptionem minoris, quia quamuis intelligere sit actus potentiae actiue intellectivae angeli realiter ab ipsa differens, quando intelligit alia a se, tamen esse non est actus essentiae realiter ab ipsa differens, imo sunt realiter vnum & idem vtroque accepto secundum potentiam, vel secundum actum, sicut ostensum fuit in primo libro, dist. 8.

6 Ad secundum dicendum, quod in angelis est substantia, virtus & operatio, secundum Dionysium, sed non dicit quod omnia haec differant realiter, nec oportet de substantia & virtute.

Vtrum angeli cognoscant res per suam essentiam, vel per species.

Thom. 1. q. 55. artic. 1. & 2.



DECVNDVM sic proceditur. Et arguitur quod angeli intelligant per species, & non per suam essentiam, quia cognitio angeli se extendit ad omnia quae sunt, sed essentia angeli quum sit limitata ad certum genus & ad certam speciem non potest omnes res representare, ergo angelus non intelligit per essentiam suam.

2 Item si angelus intelligeret per suam essentiam, sequeretur quod semper & actu cognosceret omnia, videlicet se, & alia. consequens est falsum, ergo & antecedens. Probatio consequentiae, quia si essentia angeli esset ei ratio representans alia, quum angelus semper, & actu cognosceret omnia alia quae per suam essentiam representantur ei, & sic patet consequentia.

3 Item decima propositione de causis dicitur, q. omnis intelligentia plena est formis, sed illas formas vocamus species, ergo angeli intelligunt per species, non ergo per suam essentiam.

4 Item Dionysius dicit quod angeli illuminantur rationibus rerum, ergo cognoscunt res per rationes earum, & non per suam essentiam.

5 IN CONTRARIUM arguitur, quia non minoris perfectionis est intelligere, quam intelligibilia representare, sed essentia angeli quamuis sit finita, potest omnia intelligibilia intelligere, ergo potest ea representare, non obstat quod ipsa sit finita, sed propter aliud non negatur quod angelus non intelligat alia per suam essentiam, ergo &c.

6 RESPONSIO. Hec praepositio (per) potest denotare vel principium intellectiuum, sicut dicimus quod homo intelligit per intellectum, vel illud quod est subiecti representatiui, sicut dicimus quod homo intelligit causam per effectum, primum tenet se ex parte intelligentis, & secundum ex parte intelligibilis. Primo modo quaestio soluta est in praecedente articulo, vbi ostensum est q. intellectus angeli est sua substantia, & sic angelus intelligit quicquid intelligit per suam substantiam tanquam per principium intellectiuum, & ideo quaestio solum est dubia secundo modo, videlicet vtrum angelus intelligat omnia per suam essentiam, tanquam per representatiuum.

7 Circa quod est aduertendum quod angelus cognoscit se & alia a se. Sed cognoscendo se, suam essentiam non indiget alio representatiuo, sed intelligit causam se per se, seu per suam essentiam. Cuius ratio est, quia per hoc fit intelligere in nobis, & in quibuscumque aliis, quod intelligibile est praesens intellectui, nihil autem est adeo praesens intellectui angelico, sicut sua essentia, ergo angelus intelligit se per suam essentiam.

8 Et si dicatur quod eodem modo concluditur ratio de intellectu nostro q. intelligat se per suam essentiam, quia est simpliciter praesens. Dicendum q. non, quia obiectum primum proportionatum nostro intellectui est aliquid prius sensatum, quia intellectus noster est cum sensu, propter quod intellectus noster (licet sit sibi praesens) non tamen in ratione primi intelligibilis ab eo, quia non est aliquid quod cadere possit sub sensu. Sed intellectus angelicus, qui a sensu non dependet, statim apprehendit omne intelligibile sibi praesens. Essentia autem angeli secundum se est intelligibilis, ideo &c. Et in hoc consentiunt tam theologis, quam philosophis.

9 De aliis autem ab angelo qualiter intelligantur per ipsum. Est aduertendum quod si opinio Auicennae esset vera videlicet quod prima causa creauit intelligentiam sibi proximam & immediatam, & haec causa, & sic vsque ad infima quae creauit caelum, & mediatate caelo omnia inferiora, sic posset dici quod quilibet angelus cognoscit omnia per suam essentiam, sicut & causa prima, quia sicut causa prima ratione suae causalitatis representat sufficienter omnia (vt dictum fuit libro primo) sic quilibet intelligentia representat sufficienter omnia quae sub ipsa essent, quia esset causa eorum, & omnia quia essent supra ipsam quae esset causata ab eis, & hanc viam tenet author de causis, qui dicit octaua propositione quod omnis intelligentia scit id quod est sub se, & illud quod est supra se, veruntamen scit illud quod est sub se, quoniam est causa eius. Et scit quod est supra se, quia acquirit bonitates ab eo.

9 Sed quia haec opinio non est consona veritati, nec fidei: idcirco quaestio maiorem habet dubitationem. De qua quidam alij dicunt quod angelus intelligit alia a se per species, non quidem a rebus acceptas, sed coe creatas, seu a deo influxas, quae representant intellectui angelico alias res tam spirituales quam corporales, & rationes istorum tactae sunt in arguendo ad quaestionem. Ita autem species originaliter introductae videntur esse propter sensum visus, & sensibilia illius sensus. Color enim videtur facere speciem suam in medio, & in organo sicut sensibilibus: apparet in refractione, quae est in speculo, nisi enim istud fuisset forsitan nunquam fuisset facta mentio de speciebus requisitis ad cognitionem. Sed quia quidam credunt quod species coloris in oculo representat visui colorem, cuius est species, ideo ponunt tam in intellectu nostro, quam angelico quosdam species ad representandum res, vt cognoscantur tam a nobis quam ab angelis.

10 Hoc autem non reputo verum esse, nec in sensu, nec in intellectu nostro, nec in angelico. Et quod non sit ponere speciem in sensu, puta in visui ad representandum visui colorem vt videatur, patet sic, omne illud per quod tanquam per representatiuum potentia cognitiua fertur in alterum est primum cognitum. Sed species coloris in oculo non est primum cognitum, seu visa ab ipso, imo nullo modo est visa ab eo, ergo per ipsam tanquam per representatiuum, visus, non fertur in aliquid aliud. Probatio maioris, quia quicquid se habet obiectiue ad potentiam cognitiuam, vt est cognitiua, est ab ea cognoscibile seu cognitum. Sed omne quod representat aliquid potentiae cognitiuae se habet ad eam obiectiue (supplet enim vicem rei quam representat, quae si secundum se praesens esset, haberet se obiectiue ad potentiam cognitiuam)

cognitiuam (ergo omne tale est cognoscibile vel cognitum. Et cum ducatur in cognitionem alterius est prius eo cognitum tempore, vel natura. Et haec fuit maior, minor de se manifesta est. Species enim coloris existens in oculo nullo modo videtur, nec videri potest ab ipso sicut quilibet experitur, ergo &c.

11 Itē talis species si duceret in cognitionē alterius hoc faceret ratione similitudinis. Vnde cōmuniter vocatur similitudo rei, & sic habet rationē imaginis, imago autem ducens in cognitionē illius cuius est imago est primo cognita quod non potest dici de tali specie, ergo &c. Et sine dubio de se videtur absurdum q. potentia cognitiua ducatur in cognitionē alicuius per tale representatiuum, quod est sibi totaliter incognitum. Contrarium enim verissimū est, videlicet q. per notum ducitur in cognitionem ignoti. Et sic patet q. nulla species est in oculo ad representandum visui colorem vt videatur, quamuis enim color imprimat in medio, & in oculo suam speciem propter similem dispositionem diaphaneitatis quae est in eis, illa tamē nihil facit ad visionem, neq. visui representat colorem vt videatur.

12 Quod autē in intellectu nostro non sit ponere speciem talem patet per eandem rationē, quia oportet q. esset ab intellectu primo cognita cuius oppositū experitur. Itē si in intellectu esset talis species, aut esset respectu primi cogniti solū, aut respectu omnium, nō respectu omnium, quia species in intellectu nostro si qua sit, potest abstrahi a fantasmatibus. Sed fantasmata non sunt omnium, sed solū rerū sensibilibus, & quātum ad accidētia secundū quae solum sunt sensibilia, ergo respectu aliorū nulla est intellectū nostro species. Item cognitio rei per speciem secundum ponentes speciem non est diffusiva, sed multa cognoscitur a nobis per diffusum, talia ergo non cognoscitur per speciem.

13 Si autē dicatur q. species requiritur in intellectu respectu primi cogniti. Contra, quia in potētis ordinatis obiectū representatur posteriori potētiae per actū primum (sicut appetitui representatur sibi obiectū, videlicet bonū per cognitionē prauiam. Per hoc enim solū praesentatur appetitui bonū quia est cognitū. Sed sensus & intellectus in nobis sunt potētiae ordinatae, ergo per solū actū prioris potētiae (videlicet sensus) praesentatur sufficienter intellectui sibi obiectū, neq. oportet ponere aliquā speciem. Itē intellectus est fit virtus reflexiua cognoscit se & ea quae sunt in eo per certitudinē, & quasi experimētali-ter. Vnde experimur nos intelligere & habere in nobis principium quo intelligimus. Si ergo in intellectu nostro esset aliqua talis species, videtur q. possimus quae certitudinē cognoscere eam esse in nobis. Sicut cognoscimus p. certitudinē alia quae sunt in intellectu nostro tā actus quā habitus, quod nō est verū. Nō videtur ergo q. in intellectu nostro sit aliqua species ad representandum sibi sibi obiectū, nec in sensu vt prius probatum est, ergo &c.

14 Est tamen aduertendum q. licet in nulla potentia sensitiua, vel intellectiua sit species ad representandum ei suum obiectum. Tamen in spiritibus corporeis non sentientibus remanent quandoque species, seu impressiones sensibiles abeuntibus sensibilibus quae dum nobis dormientibus, vel vigilatibus obiciuntur organo interiorum sensuum apprehenduntur, & si in eis fuerat cognitio, decipimur existimantes rerum imagines esse veras exteriores. Si verō cognitio non sistat in eis, sed apprehendantur vt imagines aliarum rerum non decipiuntur, sed sunt nobis principium memorandi.

15 In ipsis autem organis sensuum interiorum si fiant species vel huiusmodi impressiones nullo modo percipiuntur ab eis, nec aliae res per ipsas, quia non se habent ad potentias cognitiuas obiectiue, sicut impressio quam aliquis videt in oculo alieno non percipitur ab oculo in quo est, nec mediante ipsa percipit ille oculus rem cuius est species.

17 De intellectu autem angelico de quo principaliter quaeritur idem dicendum est, videlicet q. in ipso non sunt aliqua species per quas representantur ei res quas cognoscit. Quod patet sic, species representans rem aliquā & res cuius est species sunt eiusdem rationis specificae licet differant in modo essendi. Sed nulla species existens in intellectu angeli cum sit accidens potest esse eiusdem rationis specificae cum substantiis rerū tam spirituales quam corporales quas angelus intelligit, ergo saltem angelus non intelligit per species substantias spirituales vel corporales. Minor de se patet, quia substantia & accidens non possunt esse eiusdem rationis specificae cum differant genere.

18 Sed maior probatur in sensibilibus quae sunt nobis notiora & ex quibus introductae sunt species vt dictū est. Et primum sic, sicut se habet lux in corpore luminoso ad lumen causatum in medio, sic videtur se habere color in corpore terminato ad speciem causatā in medio, quia sicut proprium subiectum lucis secundum suum perfectum esse, est corpus dēsum (vnde & stella lucēs dicitur esse densior pars suae sphaerae secundo caeli). Sic propriū subiectum coloris, qui in se continet aliquid de natura lucis secundum suum perfectum esse, est perspicuum terminatum per

opacum, subiectum autem vtriusque secundū esse imperfectum est perspicuum non densum nec determinatū, propter quod sicut se habet lux ad lumen, sic color ad speciem. Sed lux in corpore denso & lumen in medio sunt eiusdem rationis specificae, licet differant in modo essendi, secundum rationem perfectae, & imperfectae, propter diuersitatem subiecti recipientis, ergo similiter color in corpore terminato & species eius in medio sunt eiusdem rationis specificae, licet differat secundum perfectum & imperfectum propter diuersitatem subiectorum recipientium.

19 Secundū probatur eadem maior sic, Actio omnium aliorū sensibilibus in medio & organo est vniouca, calor enim distans ad hoc vt sentiat, oportet q. calefaciat medium vsque ad organum, & ipsummet organum vt experimur, & idem est de sapore, & de quocunque alio sensibili, ergo a simili videtur quod actio coloris in medio & organum sit vniouca, q. non esset nisi color, & sua species essent vnius rationis. Tertio quia species non ducit in cognitionem alterius (vt videtur) nisi ratione similitudinis, vnde & similitudo dicitur per quamdam expressionem. Similitudo autem non est differentium, secundum speciem: ergo species quae est medium quo res cognoscitur, & dicitur similitudo rei non differt secundum speciem a re quam immediatē representat. Et sic probata est sufficienter maior.

20 Sequitur ergo conclusio principalis, scilicet, quod angelus non intelligit substantias rerum spirituales vel corporales per aliquam speciem, & per eandem rationem nō intelligit accidentia rerum corporales per speciem, quia in angelo, qui est substantia merē spiritualis, non potest esse aliquod accidens eiusdem rationis cum accidentibus corporalibus. Contra rationes autem prius positas sunt aliqua instantia quae ponuntur in quarto libro, & ibidem soluentur.

21 Per quid ergo intelligit angelus alia a se? Dicitur q. nō per aliud representatiuum, quam per ipsamet praesentia rerum in se vel in suis causis vel vtroque modo. Ad cuius euidentiā sciendum est q. quāuis in nobis sit duplex cognitio (scilicet sensitiua & intellectiua) tamen in angelo est sola intellectiua, per quam perfectius & efficacius cognoscit quicquid cognoscimus nos per sensum & intellectū quā cognoscimus nos. Sicut ergo sensibilia secundū se praesentia sensui cognoscuntur per sensum, puta omnia colorata, & omnia lucētia, quae secundū se praesentia liter obiciuntur visui statim videntur, quia vniū est visuum, & aliud visibile, propter quod eis approximatis statim sequitur visio a quocunque sit effectiue. Et similiter est de aliis sensibus. Sic tam res spirituales vt alij angeli quam corporales vt caelum & astra, & huiusmodi, quae secundū se sunt praesentes intellectui alicuius angeli propter ordinē & gradum, quae angelus habet inter partes vniuersi statim intuitiue cognoscuntur ab angelo absq. alio representatiuo. Et in hoc cognitio angelica cōmet modū & perfectionē nostrae cognitionis sensitiuae, & plus, quia nō se extendit solum ad accidentia (vt sensus) sed etiā ad quidditates substantiarum. Sicut etiā praesentato intellectui nostro aliquo obiecto per actum sensitiue partis fit intellectio a quocunque illa sit effectiue, & ex illo cognitio intellectus noster alia intelligit propter habitudinem causae ad effectum, vel eōtrario, & sic de aliis habitudinibus, sic angelus ex his quae intuitiue cognoscit per ipsam rerum actualem praesentiam, cognoscit alia propter habitudinem quam habent ad prima cognita, sicut illa habitudo sit causae ad effectum sive alia, & in hoc assimilatur nostrae cognitioni intellectiuae. Sed eam excedit in hoc q. intellectus noster cognoscit vnum per aliud discurrēdo de noto ad ignotum. Intellectus verō angelicus, licet cognoscat vnum per aliud, non tamen discurrēdo de noto ad ignotum. Sed statim & simul tempore vtrumque cognoscit, licet vnum per aliud.

22 Ad primum argumentum dicendum quod essentia angeli non representat ei omnes alias res ab angelo cognoscibiles, sed hoc nō est propter limitationem angeli ad certum genus, & ad certam speciem, sicut bene probat argumentum factum in oppositum. Sed hoc est quod ipsa non est causa aliorum sub se, quae admodum essentia diuina est causa omnium, sicut prius declaratum fuit libro primo, dist. 35.

23 Ad secundum dicendum q. concludit equaliter q. angelus non cognoscit alia a se per species, sicut cōcludit q. nō cognoscat per essentiam suā, & vtrumq. cōe estum est. Quod autē ita sit patet, quia si sint species in angelo, per quas represententur ei res intelligibiles, quum illae species sint semper ei praesentes, videtur q. semper intelligat omnes res, quarū habet species, sicut si representarentur ei per suā essentia. Nec valet si dicatur q. angelus potest vti vna specie, & non altera, & quādoq. nulla quum sit substantia volens & libera, quia idem posset dici de essentia sua, q. nō vteretur ea ad representandum res, nisi quādo velle, quorū neutrum est verū, quia licet in potestate hominis vel angeli sit quādoq. applicare, vel non applicare ea, quibus applicatis necessario sequitur actio (verbi gratia). In potestate hominis

2.3.9.2. secunda pars.

4.35.9.1.

quasi.

hominis vel angeli, est applicare ignem super, tamen non est in potestate eorum, quin facta applicatione sequatur actio. Sic quum ad presentiam illius quod sufficienter representat obiectum potentia cognitiva sequatur necessario cognitio, non est in potestate angeli quod non cognoscat illud quod ei representatur, sicut non est in potestate hominis, quod representatio obiecto in fantasmatu intellectus non intelligat. Et ideo siue res intelligibiles represententur angelo per substantiam suam, vel per species idem sequitur: nos tamen dicimus quod per neutrum eorum eis representantur.

24 Ad tertium dicendum qd nunquam fuit intentio authoris de causis, qd in angelo vel in intelligentia sint species, de quibus alij loquuntur, sed quum ipse fuerit platoniscus posuit tales formas esse in intelligentia quales ideas posuit Plato, quas etiam quandoq; vocavit formas. Plato autem secundum veritatem vocavit ideas cognitiones reru, vel res vt cognitas, & non aliquas formas intellectui inhærentes, vel per se substantes, sicut fabulosè inposuit ei Aristoteles, & tales formas, hoc est reru cognitiones dicit author de causis esse in intelligentiis.

25 Per idem patet ad quartum, quia secundum Dionysium angeli illuminantur rationibus rerum & cognitionibus earum, quia ipsa cognitio est earum illuminatio.

26 Argumentum in oppositum bene probat qd essentia angeli per hoc quod est limitata ad genus, & ad speciem non impeditur quin possit alias res representare, quia quum inter res divinatorum generu sit certa habitudo, vna potest per aliam representari. Vnde & accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est (vt dicitur primo de anima) veruntamen quod angelus cognoscit perfecte & distinctè omnes res naturales, spirituales & corporales ad talem distinctam & perfectam representationem non sufficit essentia angeli, quia non continet alias res distinctè nec formaliter, nec virtualiter quum non sit eorum causa, sicut essentia divina est causa omnium.

QVAESTIO SEPTIMA.

Vtrum angelus cognoscat singularia.

Thom. 1. q. 57. ar. 2.

AD tertium sic proceditur. Et arguitur qd angelus non cognoscat singularia, quia infinitum secundum quod infinitum sit ignotum, vt dicitur tertio Physic. sed singularia sunt infinita saltem sic cessiue, ergo sunt angelis ignota.

2 Item angelus alia à se per eorū presentiam cognoscat vt dictu fuit prius in præced. quæst. sed aliqua singularia saltem futura non possunt esse presentia angelo, ergo non sunt ab eo cognita.

3 Ad idem est quod comūiter alegatur ex dicto Boetij, qd singularia est dum sentitur, vniuersale du intelligitur, sed in angelo non est cognitio sensitua, ergo non cognoscit singularia.

4 **I**N CONTRARIUM est, quia cognitio angelica perfectior est quàm nostra, sed nos cognoscimus singularia, ergo inconueniens est dicere quod angeli non cognoscat ea.

5 Item operationes sunt singularium, & circa singularia, sed angeli habet circa nos operationes & actiones custodiæ & administrationis secundum illud Psalm. Angelis suis Deus mandauit de te &c. Et ad Hebræos 1. cap. Omnes sunt administrationis spiritus, & in ministerium missi: & hoc non faciunt, nisi mediante cognitione, ergo cognoscat singularia.

6 **R**ESPONSI O. Duo sunt quæ videntur facere difficultatem circa quæstionem istam. Primum est, quia videtur ali quibus qd primum cognitum ab intellectu sit vniuersale, quod se habet per indifferentiam ad plura singularia, propter quod dubium est qualiter cognitio vniuersali cognoscatur determinatè hoc singulare vel illud. Secundum est, quia singularium quædam sunt necessaria, & quædam contingencia, & quædam presentia, & quædam futura, & futurorum quædam dependet ex causis purè naturalibus, quædam verò dependent ex libero

21 **A**D TOLLENDVM ergo hæc duo dubia, aduertendum est quantum ad primum, qd primum cognitum ab intellectu non est vniuersale, sed singulare. Quod patet primo, quia primum obiectum, & omnis per se conditio obiecti præcedit actum potentia. Potentia enim per se suum actum non facit suum obiectum, sed supponit, sicut visus quoad actum videndi presupponit colorem. Sed vniuersale vel conditio vniuersalis non præcedit actum intelligendi, imò fit per actum intelligendi, eo modo quo potest sibi competere fieri, esse enim vniuersale non est aliud quàm esse intellectum abij, conditionibus singularitatis & indiuiduationis, ita quod esse vniuersale est sola denominatione obiecti ab actu sic intelligendi, sicut dictum fuit prius li-

bro primo distinctione 3. ergo vniuersale non est primum obiectum intellectus, nec vniuersalitas est eius conditio per se, & ita primum intellectum non est vniuersale.

8 Si dicatur quod esse vniuersale non est esse sic intellectum, imò præcedit omnem intellectionem, quia secundum commentatorem, intellectus agens facit vniuersalitatem in rebus, & eius actio præcedit intellectionem, saltem ordine naturæ. Non valet, quia vt visum fuit libro primo, sicutu est intellectum agentem ponere, & sicutu est dicere quod vniuersalitas fiat in rebus, quia vniuersalitas non potest esse in rebus, sed solum singularitas. Et si intellectus agens esset aliquid, & aliquid ageret, illud semper esset vnum numero, & singulare, & non vniuersale.

9 Et si dicatur quod intellectus agens non facit vniuersale, nisi quia cum fantasmatu causat speciem in intellectu, quæ representat rem in vniuersali. Non valet, quia probatum est supra, quod nulla species est in intellectu, quæ representat ei suū obiectum.

10 Item omne reale representatiuū, quod representat naturaliter aliud, representat ipsum secundum conditionem eius realem. Sed talis species si esset & aliquid representaret, representaret ipsum naturaliter, ergo representaret ipsum, quantum ad eius conditionem realem. Sed esse vniuersale non est conditio realis, sed rationis, ergo talis species non representaret vniuersale.

11 Item in potentiis ordinatis, vbi terminatur actus prioris potentia, ibi incipit actus posterioris, sed sensus & intellectus in nobis sunt potentia ordinata: ergo vbi terminatur actio sensus tanquam prioris potentia, ibi incipit actio intellectus. Sed actus sensus terminatur ad singulare, ergo ad singularem incipit actus intellectus.

12 Item vniuersale est vnum per abstractionem à multis, & de multis, de quibus dicunt, & in hac abstractione singularia, à quibus sit abstractio, habent rationem quasi terminum à quo, & vniuersale ratione termini ad quem. Sed terminus à quo, præcedit terminum ad quem, ergo intellectus abstrahens prius intelligit singularia, quam vniuersale. Et ad hanc intentionem dicit Aristoteles primo de anima, quod animal vniuersale, aut nihil est, aut posterior est suis singularibus.

13 Item si intellectus noster non intelligeret prima intellectio ne singulare hoc esset, aut quia non representaretur ei, aut quia non posset, aut quia non vellet. Primum non potest dici, quia prima representatio quæ fit intellectui nostro fit per fantasmatu quod est representatiuū rei singularis, & sine ea intellectus nihil potest de nouo intelligere. Nec secundum, quia constat quod potentia intellectus nostri se extendit ad cognitionem singularium, alioquin de eis non disputarem, nec aliquid facerem per liberum arbitrium. Cum factioes sint singularium, & circa singularia. Nec tertium, quia velle sequitur cognitionem. Sed circa intellectus vellet non intelligere singularia, vel nollet intelligere ea, sequeretur quod præcognoqueret ea, & sic sequeretur oppositum positi. Relinquitur ergo quod intellectus noster prima intellectione intelligit singulare.

14 Item patet specialiter secundum alios qui ponunt qd intellectus per se mouetur ab obiecto, quia illud per se & primum intelligit quod per se & primum mouet intellectum ad intelligendum: Mouet enim causando cognitionem sui prius & principalis quàm alterius. Sed singulare primum & per se mouet, & non vniuersale. Quia actiones sunt singularium, & non vniuersalium, ergo singulare primum & per se intelligitur, quod concedendum est quicquid senserit, vel dixerit Aristoteles per verba obscura & inuoluta, quæ ponit 3. de anima.

15 Item quicquid esset de intellectu nostro, tamen de intellectu angelico oporteret dicere quod directè & per se intelligat singularia, quia vnica cognitio angeli, quæ est intellectiua, efficacior est quàm nostra duplex cognitio, sensitua videlicet & intellectiua, vt dictu fuit prius. Sed constat quod nos primò & directè cognoscimus singularia per cognitionem sensituiam, quæ est prima omnium cognitionum nostre intellectiua: ergo cognitio intellectiua angeli quatenus comprehendit perfectionem nostre cognitionis sensituiæ est per se & directè singularium. Et confirmatur, quia illud quod magis habet de entitate, magis est cognoscibile, sed singularia plus habent de entitate quàm vniuersalia, ergo magis sunt cognoscibilia. Sed ex parte virtutis cognituiæ ipsius angeli non potest esse defectus, quum ipsa sit perfecta, ergo angelus cognoscit prius & perfectius singulare quàm vniuersale: & sic exclusum est primum dubium.

16 **Q**UANTVM ad secundum est sciendum quod singularia se habent in duplici differentia, quædam enim dependunt, quantum ad suum esse & fieri solum ex causis naturalibus, quædam autem dependent vel quantum ad esse, vel quantum ad fieri ex lib. arbitrii. Singularia autem quæ dependent solum ex causis naturalibus si sint presentia cognoscuntur infallibiliter ab angelo, nec est alia causa querenda, nisi quia sunt ei presentia. Sicut

Sicut non est querenda causa quare visus percipit colorem sibi presentem, & auditus sonum. Si verò sint præterita vel futura contingencia vel necessaria adhuc cognoscuntur infallibiliter ab angelo: per hoc quod talia sunt presentia cognitioni angelicæ, non quidem in se sed in suis causis naturalibus, & angelus per se cognoscit totum ordinem causarum naturalium vniuersali, quod patet sic, sicut à causa necessaria infallibiliter sequitur effectus, & in ea cognoscitur quid sit, & an sit, sic à causa contingente: et impedibili si non sit impedita infallibiliter sequitur effectus, & in ea cognoscitur quid sit & an sit. Cum igitur angelus cognoscat perfecte omnes causas naturales necessarias & contingentes seu impediibiles, & omnem causarum habitudinem per hoc sciat quæ causa aliam impedit vel nõ impedit, manifestum est qd per hoc cognoscit omnes effectus purè naturales necessarios & contingentes quid sint, & an sint, siue sint præteriti siue presentes vel futuri. Itud autem plenus de- ducum fuit lib. 1. dist. 38. quo ad cognitionem diuinā, & idem est de cognitione angelica quantum tangit ad propositum.

17 De singularibus autem quæ vel quantum ad esse vel quantum ad fieri dependent à libero arbitrii, est maior difficultas, circa quam sunt duo consideranda. Vnum est qd talium singularium quædam sunt futura, quædam præterita quædam presentia. Aliud est qd liber. arbitrii reperitur in Deo & in angelis, & in nobis. Futura autem quæ ex solo lib. arbitrii dependent, non possunt ab angelis cognosci quid sint vel an sint nisi per reuelationem, de his enim sunt illuminationes vt patet inferius, vnde ministeria gratia (sicut incarnationem Christi & similia) nõ cognouerunt angeli à principio, nisi quibus reuelatum est, & qui de hoc illuminati fuerunt. Et causa est quia rationes talium nullo modo exihibant in causis naturalibus, sed solum in mente diuina quæ sibi soli plerumque nota est, futura autem quæ dependent ex lib. arbitrii potest angelus cognoscere sicut & vnusquisque suam affectionem cognoscit & ea quæ per affectionem seu voluntatem vult producere, quæ autem dependet ex lib. arbitrii, alterius angeli vel nostro non potest angelus per certitudinem cognoscere, nec in se cum nondum sint, nec in causis suis, hoc est in affectione alterius angeli vel nostre, antequam istæ affectiones sint in angelo vel in nobis per eandem rationem.

18 Sed postquam in affectione alicuius angeli vel in nostra est actualiter velle facere aliquid in futuro: Alius angelus potest hoc præcognoferere in quantum potest cognoscere nostram affectionem vel alterius angeli, qualiter autem & quantum possit vnus angelus cognoscere affectionem alterius angeli vel nostram dicemus inferius.

19 Quæ autem sunt iam præterita vel presentia per lib. arbitrii sunt facta & sunt supernaturalia (vt incarnatio) non puto qd possint cognosci ab angelo, quid sint vel an sint nisi per reuelationem. Et est eadem ratio quæ prius, quia rationes talium nullo modo sunt in causis naturalibus, vnde nec Christus agnitus est à demonibus nisi per reuelationem vel per aliquam coniecturam ex miraculis & operib; eius simplrè quomus enim cognoscereent humanitatem Christi, tamen quod est effectus vnici de unitas nesciuerunt per certitudinem. Quæ autem non sunt supernaturalia sed infra naturam (vt opera nostra vel angelica cognoscuntur ab angelis per certitudinem ex eorum actuali presentia. Cum enim talia sint à nobis cognoscibilia per sensum & intellectum, multò fortius possunt cognosci per angelum cuius cognitio vnica existens perfectior est omni cognitione nostra tam sensitua quàm intellectiua.

20 Ex his patet qualiter sic intelligendum verbu Ysidori quod ponitur infra dist. 7. scilicet qd demones (& idem est de omnibus angelis) vigent triplici acuminè scientia, subtilitate naturæ, experientia temporum, & reuelatione superiorum spirituum. subtilitate quidem eorum naturæ cognoscunt effectus in suis causis & causas in effectibus. Experientia verò temporum cognoscunt effectus presentes qui in suis causis nullam præhabent determinationem vt sunt effectus nostri lib. arbitrii. Per reuelationem autem cognoscunt effectus supernaturalia.

21 **A**D PRIMVM argumentum dicendum qd quodlibet singulare est secundum se finitum quàmuis successio singularium possit producere in infinitum accipièdo vnū post aliud, & ideo quodlibet singulare potest esse notum angelo. Et omnia singularia simul sumpta quia illa sunt finita. Sed ipsa successio singularium vt potes producere in infinitum nou est nota angelo, nisi sicut in finitū successiue potest ei vel nobis esse notū, videlicet quid illud quod est acceptū est verè cognitū, quia illud est finitum & determinatū, sed illud quod restat accipiendū est indeterminate, quia quod desiq; dato adhuc possibile est dari aliud, & ideo indeterminate cognoscitur, & solum in generali, scilicet quod possibile est plus accipi. Et quia secundum hoc attenditur infinitas ideo infinitum secundum quod infinitū dicitur ignotū.

22 Ad secundum dicendum qd singularia futura quamuis non sint secundum se presentia angelo, sunt tamē ei presentia ratione causarum suarum naturalium in quibus præxillur, & sic possunt ab angelo præcognosci.

23 **A**D TERTIVM dicendum qd intentio Boetij nõ fuit qd intellectus non possit cognoscere singularia, sicut & sensus, sed qd vniuersale non cognoscitur, nisi per solum intellectum.

QVAESTIO OCTAVA. Vtrum intellectus angelicus sit quandoque in potentia.

1 **Q**UARTVM sic proceditur. Et videtur qd intellectus angelicus sit quandoque in potentia, quia contingit scire multa, intelligere verò vnum solum. 2. Topicor: igitur angelus non simul omnia intelligit, ergo intelligendo vnum quodque est simul in potentia ad intelligendum alia.

2 Item intellectus qui non est quandoque in potentia, sed semper in actu est actus purus, sed nullus actus est talis nisi vnus; quare &c.

3 **C**O N T R A. in omni natura intellectiua, quæ quandoque est in potentia quadoque in actu est inuenitur intellectus agens & possibilem, sed in angelo non distinguimus hos duos intellectus; quare &c.

4 **R**ESPONSI O. Hæc quæstio, & illa quæ quaeritur, an angelus simul omnia intelligat, quæ sub supra sunt naturali cognitioni videntur mutuo se includere, & quasi vna quæstio esse. Et ideo nõ estandum soluendo vtramq; quæstionem, quæ eam potentia dicatur in habitu ad actum, & actus sit duplex, & prius & secundus: est etiam duplex potentia, scilicet ad actum primum, & ad actum secundum, actus primus vt quidam dicunt, est forma intelligibilis vel species. Actus secundus est consideratio. Ad actum primum intellectus angeli nõquam est in potentia, quia illum gradum tenet angeli in spiritualibus subtilissimis quem tenet corpora celestia in corporalibus. Corpora autem celestia non sunt in potentia ad formam, quæ nõ sit completa per actum; ergo nec potentia intellectiua angeli est, quæ non sit totaliter completa per formas intelligibiles. Ad actum autem secundum, qui est consideratio, est in eis potetia separata ab actu, nõ enim semper actu cogitat omnia, quorum species habent. Sed potest angelus, quum sit substantia volens & libera, vni vna specie, & non altera, ad intelligendum vnum; & non alius.

5 Hæc autem opinio ponit quod angelus intelligat per species, quod prius improbatum est. Et adhuc improbari potest communiter ratione, quæ talis est, sicut corpus non potest simul figurari diuersis figuris, sic vt videtur, nec intellectus noster vel angelicus potest simul informari diuersis speciebus. Nec valeat si quis dicat quod nõ sunt ibi in actu simpliciter, nec simpliciter in potentia sed medio modo, scilicet in habitu quomodo nihil prohibet plures species esse in eodem, quia quantum ad actum informandi omnes species sunt simpliciter in actu suæ intellectus considerat actum siue nõ.

6 Dicendum est ergo qd angelus sicut dictu est intelligit se & alia à se. Respectu autem sui semper est in actu secundo, quia vnquodq; per hoc intelligitur quæ præsens est intellectui, angelus autem semper sibi ipsi præsens est, quare &c. Et idem est de omnibus incorruptibilibus, quia semper sunt ei potetia. Respectu autem futurorum: quæ dependet ex solis causis naturalibus angelus semper est in actu secundo, quia est talia nõ sunt presentia naturæ angelicæ secundum esse propriè exillere, tamen ei presentia sunt secundò esse quod habet in causis suis. Quæ autem dependet ex libero arbitrii nostro vel angeli, dum futura sunt, non sunt actu cognita ab angelo nisi forte per aliquam coniecturam. Dum autem sunt actu, cognoscuntur ab angelo: quæ autem sunt supernaturalia, & ex sola voluntate Dei dependet, nec futura, nec presentia cognoscuntur ab angelo, nisi per reuelationem, & horum omnium reddita rationes sunt in præced. quæst.

7 Emergit autem hic vna dubitatio: sicut enim vnitas motus requirit vnitate termini, sic vnitas operationis requirit vnitate obiecti, ergo nõ videtur possibile qd angelus vno actu & simul intelligere plura possit: quod est contra ea quæ dicta sunt. Et dicendum qd cum intelligere fiat in nobis per hoc qd intelligibile sit præsens intellectui, & similiter in angelo, quæ presentia iam facit non situs, sed ordo sicut dictu fuit prius: omnia illa habet ratione vnus intelligibilis, & vno actu intelligi possunt ab angelo, quæ sub vno ordine ei presentari possunt. Omnia autem que cognoscit angelus naturaliter ea sub vno ordine, & in ordine ad vnū presentantur eidem, videlicet in ordine ad essentiam diuinitatis suam, quæ ralem gradum tenet in entibus, quæ alia tam superius, quæ inferiora sunt ei presentia, vel in se, vel in causis suis; quæ

Et ideo possunt simul, & vno actu ab angelo cognosci. 8. Per hoc patet ergo ad primum, sunt enim vnum intelligibile, quae sub vno ordine continentur, & quae habent ordinem ad vnum, quia sunt omnia naturaliter intellecta ab angelo. 9. Ad secundum dicendum quod nullus intellectus nisi diuinus est, quin sit quandoque in potentia ad intelligendum aliqua (ea scilicet) quae dependent ex libero arbitrio, & quae sciuntur per reuelationem.

DISTINCTIO QUARTA.

Sententia huius distinctionis quartae, in generali & speciali.

1. O s t hoc videndum est, &c. Superius ostendit magister, quales creati sunt angeli quantum ad dona gratuita. Hic ostendit quales creati sunt quantum ad dona perfecta. Et diuiditur in tres partes. Primum mouet quaestionem. Secundum soluit. Tertio recapitulat determinata. Secunda incipit ibi, Ad hoc autem quod, Tertia, quales fuerunt angeli. Secunda istarum diuiditur in duas, secundum duas quaestiones quas soluit. Secunda ibi dicitur, namque perfectum. Prima principalis diuiditur in tres. Primum soluit quaestionem quantum ad malos. Secundum quantum ad beatos opponendos & veritatem determinando. Tertio concludit quantum ad utroque. Secunda, boni vero qui perierunt. Tertia, Ex praedictis consequitur. Haec est diuisio in generali.

2. In speciali sic procedit magister: Et proponit primum querendo an angeli sint creati beati an miseri, perfecti an imperfecti. Deinde respondet ad primum, dicens quod angeli non fuerunt creati mali vel miseri, quia non statim peccauerunt. Misera autem peccatum consequitur, & qui peccauerunt, & qui ceciderunt, non fuerunt creati beati, quia certitudinem euentus sui non habuerunt. Postea respondet quantum ad bonos opponens per Augustinum quod boni suum statum praeseruerunt, mali vero non. Sed magister dicit quod Augustinus loquitur in inquirendo, non asserendo. Ante peccatum enim nulla fuit discretio malorum angelorum à bonis, & ideo utriusque erant sui status incerti. Postea respondet quod illi qui corruerunt, nunquam boni fuerunt, nisi perfectione naturali. Illi vero qui perstiterunt aut beati fuerunt in spe, quia aliquo modo beatitudinem praeseruerunt, aut in re, si fuerunt euentus, & tunc nec aliter quam alij erant beati, & hoc probabiliter videtur. Deinde respondet ad secundam quaestionem, dicens quod triplex est perfectio, quaedam secundum tempus, quaedam secundum naturam, quaedam vniuersaliter. Primam habuerunt in creatione, secundam in confirmatione. Tertiam vero solus Deus est. Ideo quoad aliquid fuerunt perfecti, quoad aliquid imperfecti: vltimo recapitulando concludit ea quae dicta sunt.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum angeli fuerunt creati beati, an miseri.

Thom. 1. q. 62. artic. 2.

1. N. H. A. C. distinctione agitur de statu in quo fuerunt creati angeli, circa quam quaeruntur tria. Primum est, vtrum creati fuerint beati an miseri. Et videtur quod fuerunt creati beati, quia essentia beatitudinis in Dei visione consistit, Iohannis 17. Haec est vita aeterna, vt cognoscant te, &c. Sed angeli in principio suae creationis viderunt Deum; alioquin non habuissent cognitionem matutinam, quae est cognitio rerum in verbo, cuius contrarium ponit Augustinus super Gen. ad literam, igitur &c.

2. Item cognoscere Deum per essentiam & absque vilo medio est solum beatorum, sed angeli ex solis naturalibus cognoscunt Deum absque vilo medio, quia absque specie vel quocunque alio, vt deductum fuit in praeced. distinct. quare &c.

3. C O N T R A. Angeli non potuerunt creati miseri (vt infra probabitur) ergo nec beati.

4. R E S P O N S I O. Beatitudo tam hominis quam angeli consistit in operatione intellectus & voluntatis circa supremum obiectum, scilicet Deum. Et hoc tam secundum theologos, quam secundum philosophos. Haec autem est duplex: vna ad quam possunt ex naturalibus attingere. Alia quam non sequuntur, nisi ex dono superioris naturae. Si loquamur de prima, dicendum quod in ea vel cum ea creati sunt angeli. Cuius ratio est, quia vt saepe dictum est, per hoc fit intellectus in actu, secundum quod sit ei praesens intelligibile, sed intellectus angelicus semper est praesens supremum intelligibile, quod est Deus, quare &c. Assumptum probatur, quia praesentiam intelligibilis intella-

tui angelico facit ordo vnius ad alterum (vt deductum fuit) semper autem extra ordo dei ad alterum, & e contrario quando angelus est, quare &c.

5. Si autem loquamur de secunda beatitudine, illa consistit in duobus, scilicet in adaeptione omnis boni, per manifestam fruitionem (sicut dictum fuit Moysi, ostendam tibi omne bonum) & in carentia omnis mali.

6. Quantum ad primum, non fuerunt angeli creati in beatitudine, quia quicumque sic beatus est, habet quicquid vult, sicut dicit Augustinus. Sicut enim est sic beato praesens diuina essentia, in qua est omnis ratio veri quantum ad cognitionem, sic ipsa eadem (in qua est omnis ratio boni) est ei praesens quoad dilectionem. Sed constat quod angeli in principio suae creationis non habuerunt quicquid voluerunt, aliquid enim appetit angelus qui non factus est malus, quod tunc non habuit, quare &c.

7. Quantum ad carentiam omnis mali culpa & poenae creati sunt in beatitudine. Et de carentia mali culpa ostenditur inferius. De careria autem mali poenae patet, quia omnis poena vel est per subtractionem alicuius perfectionis debita vel habitus, quoad poenam damni, vel per immisionem alicuius dispositionis contrariae quoad poenam sensus. Angelis autem in sua creatione nihil subtrahunt est quod ab eis esset habitus, quia antequam crearentur nihil habere poterant, nec aliquid quod eis esset debitum, quia si ponerentur angeli in solis naturalibus creati, adhuc nihil est eis subtrahendum quod esset eis debitum, quia natura nihil debetur praeter naturalia. Si vero ponatur in gratia creati, multo melius habemus propositum, quia eis conueniens est additum, & nihil debitum subtrahendum.

8. Item nec in eis fuit malum poenae per immisionem alicuius dispositionis contrariae, quia sublimioris naturae est natura angelica quam caelum, sed caelum non est secundum naturam susceptibilem peregrinae impressionis (vt dicitur 1. meteororum) ergo multo minus natura angelica. Loquitur secundum naturam, quia forte aliud est secundum diuinam iustitiam, vbi ponunt aliqui in demonibus & animabus damnatorum quod patiantur non solum per detentionem, sed per immisionem, &c. de quo inquiretur.

9. A D P R I M V M argumentum dicendum quod angeli in principio suae creationis deum non viderunt visione beata. Et quod opponitur de cognitione matutina, quae est rerum in verbo. Notandum quod haec nomina, matutinam & vespertinam, inuenta sunt ab Augustino super Genesim, ad literam, qui quia posuisset quod opera sex dierum simul facta fuissent (iuxta illud Ecclesiast. 18. Qui viuunt in aeternum creauit omnia simul) necessarii habuit exponere quomodo intelligatur illi sex dies, in quibus secundum litteram videtur quod res per quandam successione fuerunt creatae, vbi exponit sex dies per cognitionem angelicam sex rerum generibus praesentatam. Et sicut in visita to die est mane & vespere, sic ponit ipse circa cognitionem angelicam, mane & vespere, id est, cognitionem matutinam & vespertinam. Non vocat autem vespertinam cognitionem, cognitionem rerum in proprio genere, & matutinam cognitionem eorum in verbo gloriosam, vt exponunt quidam, iuxta quam expositionem procedit argumentum, quia si cognitio angelorum matutina esset gloriosa, omnes pro certo fuissent beati, quia omnibus indita fuerit cognitio rerum sex diebus productarum, etiam antequam produceretur ordine naturae, in quorum quo liber die distinguitur mane & vespere, sed vocatur cognitio vespertina, vt ibi expressè dicit cognitio quam habet angelus de se, aut de alia re, quod sit aliud a creatore. Quum autem hanc cognitionem referat ad laudem creatoris, qui lux est, vt vterius rei sciendae cognitionem accipiat, dicitur matutina, mane enim crescit procedendo versus lucem. Et haec matutina cognitio non arguit angelos fuisse beatos.

10. Ad secundum dicendum quod licet angelus non sit causa rerum quae sub ipso sunt, propter quod ex cognitione suae essentiae non potest eas cognoscere, sicut cognoscitur effectus per causam, sed solum modo in praecedentibus exposito, tamen angelus creatus est a deo, & sic per cognitionem essentiae suae tanquam per effectum cognoscit deum, & haec cognitio est naturalis, nec extendit se ad perfectionem cognitionis beatae, per quam cognoscitur deus sine medio cognito, & quantum ad distinctionem personarum, quae non potest per aliquam causalitatem sciri.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum omnes angeli creati fuerint in gratia.

Thom. 1. q. 62. artic. 3.

Secundo

1. E C V N D O quaeritur, vtrum omnes angeli fuerint creati in gratia. Et videtur quod non, quia voluntas angeli non auertitur ab eo cui adheret. Ex hoc enim redditur ad quibusdam causa oblationis demonum. Sed voluntas Angelorum auersa est à Deo per culpam, ergo nunquam adhaerit ei per gratiam.

2. Item quod inest alicui a creatione inest naturaliter, sed gratia non inest naturaliter, alioquin non esset gratia, quare &c.

3. I N C O N T R A R I V M est quod dicit Augustinus de ciuit. dei, lib. 12. quod Deus simul erat condens naturam, & largiens gratiam, & loquitur de Angelis. Etiam Hieronymus super Osee 3. cap. dicit quod demones in magna pinguedine spiritus sancti creati sunt.

4. R E S P O N S I O. Quamuis per certitudinem sciri non possit quae pars quaestionis sit prior (quum quaestio sit de facto) quod ex sola voluntate diuina dependet. Tamen probabiliter videtur quod angelus fuerit in gratia creati. Tum quia ad hoc sunt sanctorum auctoritates expressae, quae in opponendo tacita sunt. Tum quia rationes factis probabiles hoc conuincunt. Non enim minoris dignitatis fuerunt angeli quam primus homo, sed ille fuit in gratia creatus, ergo & angeli. Minor probatur, quia secundum sanctos primus homo creatus fuit cum iustitia originali, sed iustitia originalis non videtur fuisse sine gratia concomitante, quum non potuerit amitti, nisi per culpam, quare &c.

5. Itè sicut est in esse naturae, sic suo modo debet esse in esse supernaturali, sed sic est in esse naturae, quod quaecumque processu temporis producta sunt in se à principio fuerunt producta secundum sua rationes seminales, vt ponit Augustinus super Genesim, ergo similiter in esse supernaturali, gloria quae à processu temporis creaturis rationalibus est data, fuit à principio secundum principium seminarium producta: sed seminarium gloriae est gratia, quare à principio fuit homini & angelo concreat. Si quae autem auctoritates videntur dicere quod prius fuerunt angeli creati quam haberent gratiam, exponendae sunt de prioritate naturae, non temporis.

6. A D P R I M V M argumentum dicendum quod voluntas angeli non auertitur ab eo cui adheret per electionem, forsitan autem angelus malus solum habuit gratiam in munere, vel in habitu, & nunquam in vsu. Vnde nunquam per aliquem actum gratuitum vel meritorem Deo adhaeret, etiam primum dubium est, vt infra patebit.

7. Ad secundum dicendum, quod non omne quod inest à principio, alicui rei inest ei naturaliter, nisi ex necessitate sequatur principia naturae. Alioquin vniu humanae naturae ad suppositum diuinum fuisse homini Christo naturalis, quod falsum est, & similiter est de gratia angelis concreat.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum boni Angeli fuerunt praesentis suae confirmationis, & mali sui casus.

Adam in 3. q. 6.

1. E R T I O quaeritur, vtrum boni Angeli fuerint praesentis suae confirmationis, & mali sui casus.

2. R E S P O N S I O. Dicenda sunt duo. Primum est, quod tam boni, quam mali angeli potuerunt per coniecturam credere se habituros beatitudinem, sed non per certitudinem. Secundum est, quod mali nullo modo potuerunt casum suum praescire, neque per coniecturam, neque per certitudinem.

3. P R I M V M patet, quia effectus qui non prouenit à causa necessaria, sed contingente, determinata tamen ad producendum effectum magis quam ad oppositum potest in ea sciri per probabilem coniecturam, sed non per certitudinem, sed beatitudo est huiusmodi, quia non dependet à causa necessaria, sed contingente scilicet lib. arb. determinato, tamen magis ad consequendum beatitudinem, quam ad oppositum. Tum quia natura angeli est ad hoc creata, & inclinationem habet, tum quia inerat adiutrix gratia, quare &c.

4. Secundum patet, quia malum praecognitum aut coplacet voluntati, aut non: Si complacet iam culpa inest, si non complacet, poena inest. Sed impossibile est ante primum peccatum angeli in fuisse culpam aut poenam, quia primum implicat contradictionem. Secundum videtur importare iniustitiam (scilicet quod poena praecedat culpam) quare &c. Si autem reuelata fuisset eis casus suus acceperunt vtique dictum secundum comminationem, & non secundum praesentiam.

Sententia huius distinctionis quintae in generali & speciali.

1. O s t haec consideratio adducit inquirere. Superius determinauit magister de conditione vel qualitate angelorum. Hic vero determinat de eorum conuersione. Et primo facit hoc. Secundum de his quae ad eorum conuersionem vel auersionem consequuntur. Secunda incipit in princip. 8. distinct. praeterea sciri oportet. Prima in duas. Primum inquit in generali causam conuersionis & auersionis. Secundum specialiter causam conuersionis. Secunda ibi, habebant enim omnes lib. arb. Et ista diuiditur in tres. Primum mouet quaestionem vnam, & istam prosequitur. Secundum remouet quoddam inconueniens quod insequi posset. Tertio mouet quandam aliam quaestionem, & determinat. Secunda ibi, ideo à quibusdam dicitur. Tertia, hic quaeri solet. Haec est diuisio lectionis in generali.

2. In speciali magister sic procedit, & proponit sic primum, quod propter creationem angelorum quidam fuerunt conuersi, & deo per charitatem adhaerentes illuminati, alij vero non. Sed Deum habentes odio excæcati sunt, & eorum à bono auerso ipsos iniustos, & aliorum ad bonum conuersio iustos fecit. Postea dicit quod amborum fuit libertas lib. arb. per quam bonum vel malum elegerunt. Deinde quaerit vtrum angelis, & ad quid antequam conuerterentur data sit gratia. Et ostendit quod non indigebant gratia iustificante, sed gratia eos ab bono promouente, per quam gratia conuersi sunt. Postea dicit quod licet ista in potestate angelorum non esset, tamen aliquibus imputatur ad culpam, non quia conuersi non sunt, sed quia auersi sunt, quia habere eam potuerant, & apposta eis fuisset si perstiterunt. Item quaerit vtrum in ipsa confirmatione beati fuerunt angeli, & vtrum beatitudinem per gratiam tunc eis datam meruerunt. Primum istorum concedit, de secundo tangit duas opiniones: quidam enim dicunt ipsos mereri beatitudinem, quam in principio receperunt per obsequia quae faciunt hominibus. Et hanc opinionem magister approbat, in his autem consistit tota sententia lectionis.

QVAESTIO PRIMA.

An angelus peccare poterat.

Thom. 1. q. 63. artic. 12. C. 3.

1. I R C A distinctionem quaeritur de duobus in generali de auersione malorum angelorum, & de conuersione beatorum. Circa primum quaeritur de duobus. Primum est, an angelus peccare poterat. Secundum est, an peccare potuerit in instanti suae creationis. Circa primum sic proceditur. Et videtur quod angelus peccare non potuerit, quia digniores sunt angelis quam corpora caelestia, sed in illis non est malum secundum Philosophos, ergo nec in angelis, quare nec peccatum, cum omne peccatum sit malum.

2. Item nullus peccat appetendo illud quod verè bonum est, sicut nullus errat cognoscendo quod verum est, sed angelus nec appetit, nec appetere potuit, nisi verum bonum, ergo angelus non peccauit, nec peccare potuit. Maior patet, quantum ad hoc quod angelus non appetat, nisi verum bonum, quia secundum sanctos si perstiterunt, obtinuerunt illud quod appetit, sed non obtinuerunt, nisi verum bonum, ergo illud solum appetit.

3. Item nec aliud appetere potuit quam verum bonum, quia voluntas non potest ferri nisi in cognitum, sed intellectus angeli non potuit iudicare illud esse bonum quod non fuit bonum, alij fuisset in eo error, qui non fuit ante peccatum, quare &c.

4. I N C O N T R A R I V M. est quod dicitur Iob 4. In angelis suis reperit praesentiam.

5. R E S P O N S I O. Videnda sunt duo. Primum est an angelus peccare potuerit. Et secundum est quid appetendo peccauit, vtrum, scilicet aequalitatem Dei appetit.

6. Quantum ad primum dicendum quod angelus potuit peccare & peccauit, sicut patet ex multis locis scripturae sacrae. Haec autem possibilitas probatur hoc modo, illa voluntas potest peccare, quae innitur regulae, quae potest deficere, quia si regula potest deficere & regulari. Defectus autem voluntarius est peccatum, sed omnis voluntas creata tam hominis, quam angeli est huiusmodi, ergo &c. Minor probatur, quia regula angeli, cui innitur voluntas, est intellectus vel ratio, quia voluntas non fertur nisi in illud quod est sibi ostensum per intellectum & rationem. In omni autem intellectu creato potest incidere defectus si non erroris vel ignorantiae, tamen inconsiderationis.

7. Iuxta quod est notandum quod in hoc discernunt error, ignorantia, & inconsideratio. Error est falsum approbare pro veris secundum Augustinum, vnde super includit falsam eximinationem. Ignorantia verò est necessitudo eorum quae quis potest & tenetur scire.

Inconsideratio est solus defectus actualis cognitionis eorum quae scit in habitu. In angelis vero quibus non ponatur proprie error aut ignorantia, ponitur tamen in eis inconsideratio, quia non est necessarium quod omnia quae nata sunt circumstantio-

8 Sed contra hoc opponitur sic, sicut intellectus est verus vel falsus in intelligendo, sic appetitus est bonus vel malus in appetendo. Sed intellectus apprehendens vnum eorum quae in re con-

777. d. 24. 9 Est dicendum ad hoc quod non est simile de intellectu & voluntate, quia obiectum intellectus est natura rei, seu quidditas

10 Sed adhuc insurgit alia dubitatio, quia secundum hanc viam videtur quod in angelo praecedat error proprie dictus mala electionem, quia voluntas non eligit nisi quod intellectus det esse bonum. Sed intellectus dicens aliquid esse bonum ex consideratione rei secundum se vel consideratione vnius circumstantiae non considerando de aliis circumstantiis errat, cum bonum sit secundum Diony. ex tota causa. Malum vero ex partibus deficientibus, ergo voluntas sequens talem intellectum habet errorem praevium, quia intellectus det illud esse bonum quod non est bonum, quia non habet circumstantias omnes ad bonitatem eius requisitas.

17 Ad primum argumentum dicendum quod non est simile de corporibus caelestibus & angelis, nisi quantum ad ea quae sunt naturae, quia quantum ad hoc sicut non est aliquid malum naturae in corporibus caelestibus, ita nec in angelis. Sed quia angeli sunt liberi arbitrij, ideo in eis potest esse mala electio, & praecipue respectu supernaturalium, quod malum non potest esse in eis quae non sunt liberi arbitrij, vel est caelum.

12 QVAESTIVM ad secundum, scilicet an angelus appetit

aequalitatem dei, dicitur communiter quod sic. Sed illa aequalitas exponitur tripliciter. Primum quod angelus appetit proprie aequalitatem cum deo, ita scilicet quod esset tantae excellentiae in potentia & scientia sicut deus. Secundum exponitur quod proprie hoc non appetit, sed indirecte, quia appetit deo non subesse, & in hoc quodammodo appetit ei aequari, sicut e contrario, ille qui est subditus alicui, non dicitur aequari illi cui subditur. Tertio exponitur quod appetit aequalitatem diuinam non aliquo dictorum modorum, sed solum secundum quid & interpretatiue, ut postea exponetur.

13 Prima & secunda expositiones non possunt stare. Primum quia omne illud quod aliquis appetit appetitu simpliciter electiuo aestimat possibile, quia electio non est nisi possibile. Sed angelus non potuit aestimare tanquam possibile quod aequaretur deo in potentia vel scientia, aut quod ei non subesset, cum angelus sit praedicus cognitione naturali, per quam scit eicreduntaliter, quod impossibile est creaturam aequari creatori aut permanere nisi subdit diuinae virtuti, ergo angelus non potuit appetere appetitu simpliciter electiuo, qualis fuit appetitus quo petit aequalitatem dei praedictis modis. Item sancti dicit quod angelus illud appetit, quod obtinisset si perisset. Sed angelus nunquam obtinisset aequalitatem cum deo in scientia vel potentia, aut quod non fuisset ei subditus, ergo id non appetiuit.

14 Sed tertio modo, scilicet secundum quid & interpretatiue appetit aequalitatem dei, in quantum appetit aliquam excellentiam non recurendo ad deum apud quem meredus, & ex cuius dono illam deberet obtinere. Sed attendendo ad dignitatem suorum naturalium, non quidem quod aestimasset illam excellentiam se posse habere sine deo. Sed quia non considerat de modo habendi eam per meritum, & ad deo. Et in hoc potest dici quod appetit aequalitatem dei, quia sicut deus habet excellentiam non ab alio, sic angelus appetit excellentiam, non appetendo eam ab alio.

15 Potest etiam alio modo appetiuisse aequalitatem dei, in quantum aliquam excellentiam appetit, quae erat ei prohibita appetitu, vel modo quo erat ei prohibita, non considerando de prohibitione, sed solum considerando excellentiam suam naturae. Et istud modum videtur tangere magister sententiarum, lib. 2. dist. prima, ubi innuit quod sicut primo homini statim ut creatus fuit, data fuit lex cuiusdam obedientiae, scilicet quod non comederet de ligno vetito, ut dicitur Gen. 2. Sic angelis data fuit aliqua lex obedientiae, ut pari lege viverent, qui ad parē gloriam facti erant. Unde dicit, sic loquens de hominibus & angelis utriusque regulā proponens obedientiam, quatenus illi ab eo ubi erant non caderent (scilicet angeli de caelo) & isti, scilicet homines ab eo ubi erant, scilicet a paradiso terrestri, ad illud ubi non erāt, scilicet ad paradysum caelestem ascenderent, & secundum hoc sicut peccauit primus homo appetendo illud quod erat prohibitum, quod tamen non erat secundum se malum, non considerans actum de diuina prohibitione, sed solum considerans ut quadam benignitate vxori condescenderet, sic peccare potuit angelus appetendo quod erat prohibitum, vel modo quo erat ei prohibitum non considerans de prohibitione delectatus in consideratione propriae excellentiae, quale autem fuit praecipuum obedientiae datum angelis nescimus, nec scriptura loquitur. Et quia inobediens videtur parificare se in hoc precipiente qui non vult ei subici, ideo dicitur appetiuisse aequalitatem dei.

16 Et est aduertendum, quod nisi poneremus fuisse in angelo aliam cognitionem quam naturalem, forte non possemus ei attribuire talem inconsiderationem, quia sicut in speculabilibus per naturam ab angelo cognitis, angelus cognoscendo subiectum statim cognoscit hoc quod subiecto attribuitur, & ab eo remouetur propter quod non intelligit componendo & diuidendo, & intellecto principio statim intuetur conclusionem in ipso, & ideo non intelligit discurrendo. Sicut in eligibilibus & operabilibus ab angelo in paribus naturalibus considerato, videtur quod cognoscendo eligibile, vel agibile statim cognoscit omnes circumstantias, quae possunt eum rectificare in eligendo. Et ideo non potest circa hoc errare, nec peruersē eligere, sicut magis patebit infra, distinctione. 23.

17 Ad primum argumentum dicendum quod non est simile de corporibus caelestibus & angelis, nisi quantum ad ea quae sunt naturae, quia quantum ad hoc sicut non est aliquid malum naturae in corporibus caelestibus, ita nec in angelis. Sed quia angeli sunt liberi arbitrij, ideo in eis potest esse mala electio, & praecipue respectu supernaturalium, quod malum non potest esse in eis quae non sunt liberi arbitrij, vel est caelum.

18 Ad secundum dicendum quod angelus peccauit appetendo illud quod non erat bonum ex omnibus circumstantiis, licet esset bonum ex genere, nec fuit in eo error circa appetibile, secundum se, quia illud erat bonum, sed fuit solum error ex necessitate vel inconsideratione circumstantiarum qui error potuit esse, & necessario fuit in primo homine, & angelo ante peccatum.

QVAEST

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum angelus potuerit peccare in primo instanti sui esse.

Thom. 1. q. 63. art. 5.



Ad secundum sic proceditur. Et videtur quod Angelus potuit peccare in primo instanti suae creationis, quia peccatum opponitur merito, sed natura intellectualis in primo instanti suae creationis potuit mereri, sicut ponitur de anima Christi, ergo pari ratione angeli in primo instanti suae creationis potuerit peccare.

2 Item anima in primo instanti potest peccato maculari, igitur & angelus.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia tam meritum quod peccatum non videtur posse esse sine actu libero, quae videtur requirere deliberationem. Sed deliberatio non potest esse in instanti, ergo angelus non potuit peccare, vel mereri in primo instanti.

4 RESPONSIO. Ferè omnes concordant in hoc, quod angelus in primo instanti suae creationis non potuit peccare. Huius autem variae assignantur rationes. Quidam dicunt sic, quod cum voluntas non sit, nisi boni apprehensio, non potest esse aliquid volitum, nisi apprehendatur ut bonum, quod si verè bonum est, non est peccatum in appetitu, oportet ergo quod si peccatum est, quod sit verisimile bonum, & non verè bonum. Sed secundum Augustinum contra Academicos non potest aliquid iudicari verisimile, nisi prius sit verum cognitum, oportet ergo quod intellectus veri boni praecedat intellectum verisimilis boni, & sic appetitus aestimat boni (quo malus sit angelus) non potest sequi primum actum intellectus quo verum bonum consideratur, sed sequitur secundum, quo consideratur verisimile bonum: & sic non potuit in primo instanti peccare.

5 Haec autè positio videtur in duobus peccare. Primum in hoc quod dicitur quod in appetendo verum bonum non est peccatum. Contingit enim peccare in appetendo verum bonum, si appetatur absque debitis circumstantiis (ut dictum est in quaest. praeced.) Ipsi etiam & oēs alij ponunt angelum peccasse appetendo verum bonum. Secundò deficit in hoc quod verisimile bonum non potest esse primum apprehensum ab intellectu, quia est verisimile bonum non potest esse primum apprehensum sub ratione qua simile, quia verisimile bonum non dicitur tale, nisi quia est verò bono simile, & ideo supponit cognitionem veri boni. Iuxta quam sententiam loquitur Augustinus apprehensionem verisimilis boni, aequè parum sequitur electio malae, sicut apprehensionem veri boni, quia ille qui apprehendit aliquid non esse verum bonum, sed simile verò bono aequè parum decipitur, sicut ille qui apprehendit verum bonum. Et ideo si peccatum in electione sequitur defectum in cognitione, ita parum potest peccare vnus scilicet angelus.

6 Alius modus ponitur ad eandem conclusionem, quod angelus peccare non potuit in primo instanti suae creationis pro tanto, quia operatio quae simul incipit cum esse rei inest ab agente à quo habet esse, sicut moueri sursum à generante. Sed actio peccati non potest angelo inesse à deo create angelum, quia actus defectuosus non est, nisi à defectuoso agente, sicut claudicatio naturalis tibi ex debilitate virtutis feminis. In deo autè non possumus ponere alicuius virtutis defectum, quare impossibile est actio nem quae simul incipit esse angeli creati à Deo esse malam.

7 Nec ista ratio facit fidem, quia quae actio quae simul incipit cum esse rei attribuitur agenti vel generanti, & ei imputetur, hoc solum est in illis, in quibus non est principium actuum, sed solum passiuum, non liberum, sed naturale, sicut in grauib & leuib; quod patet, in eodem enim instanti in quo est ignis, illuminat domum. Et haec actio attribuitur igni, in quo est actiuum principium illuminationis, nec attribuitur generati ignem, nisi sicut cause remota. In grauib & leuib; in quibus non est actiuum principium sui motus, sed solum passiuum oportet quod sit extra ipsa, & hoc est generans, quod est proxima causa per se mouēs grauiā & leuiā, ut docet Arist. 8. Phis. In quibus etiam est solum principium passiuum non naturale, sed liberum: si tamē aliquod principium passiuum liberum esse potest, actio non imputatur agenti, quia generas non causat actionem, nisi dando tale principium, sicut generans non mouet graue, nisi dando ei formam grauitatis, ad quod sequitur naturaliter esse deorsum, nisi sit aliquid prohibens. Sed si principium datum à producere sit liberum, actio sequitur ad tale principium per indifferētiam, propter quod determinatio actionis ad hoc vel illud bonum vel malum non debet imputari producenti, sed rei productae, quae ratione liberatis suae ad alterū se determinat, ergo in re solum actio attribuitur generanti vel producenti, in quibus non est principium actiuum, sed solum passiuum, naturale & non liberum. Sed in angelo vel est principium actiuum sui primi velle, vel si sit passiuum est tamē liberum, quare primum velle angeli non debet attribui Deo create,

8 Item quodcumque actio quae simul incipit esse rei attribuitur generanti oēs actiones eiusdem rationis attribuntur eidem, sicut patet in grauib & leuib;. Nō enim solum mouetur graue deorsum à generante quando fit graue, sed etiam postquam est actu graue, & est extra locū suum mouetur per se à generante, per accidens autem à remouēte prohibens (ut docetur 8. Phis.). Sicut primum velle angeli attribuitur Deo create, & omnia velle sequentia attribuntur eidem, & ita nunquam poterit peccare angelus, quod est falsum.

9 Ideo dicendum est aliter, quod angelus fuit creatus in gratia aut non. Si in gratia (cum impossibile sit eidem simul inesse gratia & culpa) impossibile est quod in instanti suae creationis in quo habuit gratia commisit culpa. Si autem non fuit creatus in gratia, aut habuit in sua creatione solum cognitionē naturalem, aut praeter eam habuit aliquā superadditam. Si habuit solum cognitionem naturalem peccare non potuit, quia secundum eam non possumus in angelo ponere inconsiderationē aliquā, cum angelus none- rit plenè oēs circumstantias cuiuscumque agibilis vel appetibilis ab eo intuenso naturā rei, ut supra dictum est. Si autem in sua creatione habuerit aliquam supernaturalem cognitionē eidem sequitur, quia peccatum angeli non potuit esse nisi per inconsiderationem. Impossibile est autem & contradictionem implicā quod in instanti in quo data est angelo supernaturalis cognitio in eodem fuerit in eo inconsideratio. Nullus enim accipit nouam cognitionem, nisi per actuale considerationem, & ideo &c.

10 Sed contra hoc potest sic instari, nonnullum peccatum est non assentire his quae reuelantur per fidem, sed si in instanti, in quo creatus est angelus proposita fuerint vel reuelata aliqua supernaturalia, pertinentia ad fidem (ut ponit praedicta positio) potuit eis angelus non assentire, cum non essent ei manifestata, ergo non assentiendo potuit peccare, & hoc etiam peccatum peruenisset ex quadam nescientia angeli, qui ignorat quantum est de se ea quae sunt supernaturalia.

11 Sed illud non valet, quia quod angelus non assentiret Deo reuelanti hoc esset, vel quia illud quod est reuelatum à Deo reputaret falsum, vel fallum dubium: vtroque autè modo poneretur error in angelo, quod esse non potest, quare tenendum est quod angelus in primo instanti peccare non potuit, quia non potuit in illo instanti habere inconsiderationē illam, quae ad eius peccatum requiritur. Item patet tenendo aliam viam (scilicet quod angelus peccauit appetendo illud quod malum erat, non secundum se, sed quia prohibitum, quia peccatum angeli prouenit ex inconsideratione, ut dictum est. Sed angelus in instanti in quo creatus fuit, non potuit habere inconsiderationem de prohibitione sibi facta, quia vel tunc sibi facta fuit, & sic eam tunc agnouit, vel postmodum, & sic in primo instanti eam transgredi non potuit, quia nondum eam acceperat, quare &c.

12 Ad primum argumentum dicendum quod non est simile de merito, & de peccato pro primo instanti creationis angeli. Quia enim in primo instanti non potest esse in angelo defectus inconsiderationis respectu supernaturalium, respectu quorum potest peccare, ideo in eo non potest esse vitium electionis: potuit tamen in eo esse relictā & libera electio, propter quam mereri potuit, si tamen aliquem actum liberum tunc habere potuit.

13 Ad secundum dicendum quod non est simile de anima & de angelo, quia anima non contrahit peccatum originale ex personali electione, sed ex vnione sui cū corpore cui vnitur statim quando creatur, peccatum autem angeli (si quod fuisset) prouenisset ex personali electione, quae non potuit esse mala in primo instanti, quia non potuit tunc esse defectus inconsiderationis.

14 Ad argumentum in oppositū licet sit pro conclusione ista, tamen assumit vnum quod à paucis concederetur, videlicet quod electio angeli bona vel mala sequatur deliberationē discursiua, & requirentem tempus, quia sicut deus aliqua liberè voluit ab aeterno, ita angelus ab instanti suae creationis aliqua liberè velle potuit: propter quod potuit mereri bene volendo, & demereri si potuisset inesse pro illo instanti defectus inconsiderationis.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum angeli beati suam beatitudinem meruerunt.

Thom. 1. q. 62. art. 4.



Ad secundum principale sic proceditur. Et videtur quod angeli beati suam beatitudinem non meruerunt, quia meritum aut attenditur secundum operis difficultatem, aut valorem, non secundum difficultatem, quia in angelis nulla fuit difficultas ad bonum, nec secundum operis valorem, quia non mererentur per actum beatitudinis, qui est summi valoris, quod tamen falsum est, quare &c.

2 Praeterea sicut gloria cadit sub merito cōdigni, sic prima gratia sub merito cōgrui. Sed angeli nō meruerūt primā gratiā de

q 2

congruo, cum in ea creati fuerint, ergo nec gloria de condigno.
3 IN CONTRARIUM est, quia primum respodet merito, sicut pena demerito, sed mali angeli non habuerunt penam sine demerito, ergo nec boni habuerunt primum sine merito.
4 RESPONSI O. Dicenda sunt tria. Primum est, quod beati angeli suam beatitudinem meruerunt. Secundum est, quod post unicum actum meritorium eam habuerunt. Tertium est, quod non solum natura, sed tempore meriti praeceperunt primum.
5 Primum patet, quia in quibus invenitur aliqua perfectio eiusdem rationis in eis est idem modus consequendi perfectionem illam. Sed in angelis & hominibus est beatitudo unius rationis. Unde Apoc. 21. Dicitur quod in illa caelesti Hierusalem, mensura angelis, est mensura hominis: ergo cum homines ab his merito non perueniant ad beatitudinem, videtur quod nec angeli, & hoc concordat illi positioni, quae dicit quod peccatum angeli fuit in hoc quod beatitudinem ab his merito habere voluit exponendo ut supra expositum est. Non fuisse autem hoc ei peccatum si ordinatum fuisse ad consequendum beatitudinem sine merito, quare &c.
6 Secundum patet sic, priorior est deus ad remunerandum, quam ad condemnandum. Sed mali angeli ex unico actu sunt aeternaliter condemnati, ergo boni unico actu aeternaliter remunerati. Ratio autem huius forsan esse potest, quia gratia perficit naturam secundum modum naturae. Est autem modus naturae angelicae, quod statim per naturam & unico actu suam naturalem beatitudinem habeat, ut dictum fuit supra, dist. 4. quare & per gratiam unico actu debet suam supernaturalem beatitudinem attingere. Sic enim ordinatur angelus ad supernaturalem beatitudinem per gratiam in ratione meriti, sicut ordinatur ad felicitatem naturalem per suam naturam in ratione principij.
7 Tertium patet sic, scilicet, quod meriti tempore praecedat, & non solum natura, quia actus qui includunt oppositionem circa statum operantis non possunt esse simul, sed actus praemij & meriti includunt oppositionem circa statum operantis, quare &c. antecedit probatur, quia meriti est illius qui est in statu acquirentis & tendentis ad terminum. Praemium autem respicit statum non acquirentis, sed iam possidentis, nec tendentis ad terminum, sed iam existentis in termino: & haec manifeste opponuntur, ergo meriti & praemij non possunt esse simul. oportet ergo quod vel meriti praecedat praemium, & sic habetur propositum, quod meriti sequatur praemium, quod est absurdum, sicut est absurdum quod aliquis sit prius in termino, quam in via. Si tamen in utroque debeat esse, quomodo dicat magister in litera contrarij.
8 Quod aliqui confirmant dicentes, quod sicut miles equum a rege prius sibi datum meretur postea strenue militando, sic beati angeli beatitudinem sibi a principio datam mererentur, nunc per opera quibus nobis ex iustione divina ministrant. Sed illud non valet, quia equus datus a rege, aut est datus gratuito & simpliciter, & tunc opera sequentia non sunt meritoria, quia nullus meretur id quod est suum, sed per meritum facit quilibet, ut aliquid efficiatur ei debitum, & per consequens suum quod ei prius non erat debitum, nec suum. Sed talia opera sunt quaedam recompensatio gratitudinis de beneficio prius accepto. Si autem equus esset collatus militi sub tali pacto quod militaret pro rege, tunc per consequentia opera mereretur equum non quidem prius suum, sed quasi accommodatum, ut per opera facta per equum, acquireret sibi equum. Beatitudo autem non datur beatis sub aliqua conditione, sed simpliciter. Et ideo per sequentia opera nullus meretur beatitudinem. Item beatitudo semel habita semper durat. Si igitur per opera sequentia aliquis mereretur beatitudinem, sequeretur quod meriti & praemium essent simul, quod improbatum est.
9 Ad primum argumentum dicendum quod ad rationem meriti tria concurrunt valor operis, ut sit aliqua proportio inter meritum & praemium si sit meritum de condigno. Libertas operantis & operatio sit in potestate operantis, quia talibus solum laudamur vel vituperamur, vel meremur, vel demeremur. Et quod operas sit in statu aliquid acquirendi. Quia per meritum aliquid efficiatur debitum, quod prius non erat debitum. Beati ergo angeli nunc non merentur suam beatitudinem, quia non sunt in statu acquirendi eam. Sed eam prius meruerunt concurrere tunc omnibus conditionibus quae sunt de ratione meriti, nunc etiam per eandem rationem mereri possunt aliquam accidentalem beatitudinem per opera, quibus nobis ministrant.
10 Ad secundum dicendum quod sicut deus creavit angelos in gratia, ita si voluisset, potuisset creare eos sic in gloria, sed non decuit. Cuius gloria sit suis operis meritorij gratia autem principium.
11 ARGUMENTUM ENIM est in oppositum deficit, quia contra iustitiam esse infligere penam sine demerito, sed gratia est dare praemium sine merito.

Sententia distinctionis sextae in generali & speciali.

PRATEREA sciri oportet. Superius magister determinavit de conversione & auersione angelorum. Hic vero de his quae ad eorum conversionem, vel auersionem consequuntur. Et diuiditur in duas. Prima est de statu angelorum conuersorum & auersorum. Secunda de potestate verumque, secunda in princip. 7. dist. ibi, supra dictum est. Prima est praesentis lectionis, & diuiditur in duas. Primo determinat de statu quem habebant angeli antequam peccarent. Secundo de loco poenali eis pro peccato deputato: ibi, & tanquam superbia merito. Haec secunda in partes quatuor diuiditur. Primo determinat locum poenalem angelorum. Secundo eorum ordinem. Tertio mouet circa praedicta quaestionem & eam determinat. Quarto subiungit quaedam incidenter. Secunda ibi & sicut inter bonos. Tertia ibi, solet etiam quaeri. Quarta de lucifero autem. Haec est diuisio in generali.

In speciali sic procedit magister. Et proponit primo quod angeli peccantes de diversis ordinibus ceciderunt inter quos primus & potestatis maioris & dignitatis dicitur fuisse Lucifer. Unde considerans eminentiam suae dignitatis & gratiam elatus est, & hoc probat per multos Doctores. Deinde dicit quod merito tanti peccati in hunc caliginosum aeternum cum suis sociis est damnatus. Locus enim caelestis propter sui claritatem non competit, nec inter nos ne homines nimis infestent, sed fuit in aere caliginoso in signum tebrarum peccati quod est eis quasi carcer ad exercitium nostrum, post vero diem iudicij recludentur in infernum. Deinde dicit quod inter angelos tam bonos quam malos vsque ad diem iudicij est ordo praelationis, quia qui sunt maioris scientiae inter eos & habent maiorem praelationem tali praelatione quandoque denominantur ut qui praestit vni prouinciae dicitur princeps illius prouinciae, qui vero vni homini praestit dicitur illius hominis angelus. Postea quaerit vtrum aliqui daemones iam sint in inferno, & dicit quod sic, ad puniendum malos, sive ad puniendum animas damnatorum, aliqui quotidie illuc descendunt deducendo animas damnatorum ad supplicium. Deinde incidentaliter quaerit de Lucifero quomodo dicitur relictus. Et dicit quod ideo dicitur relictus, quia statim cum peccauit, in infernum demersus est, vel postquam deuictus fuit a Christo relictus est. Et intelligitur illa relictio quia non habet tantam potestatem quantum habebat in die iudicij, vel in fine mundi quando solueatur, & subdit etiam incidenter quod secundum quod sancti viri vincunt daemones tentationes, sic eorum potestas minuitur, ut statim illum a quo deuictus est non possit ulterius de eodem peccato tentare, in istis breuiter terminatur &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum primus angelus inter peccantes fuerit de supremo ordine.

Thom. 1. q. 63. ar. 7.



IN CA distinctionem istam quaeruntur quatuor. Primum est de quo ordine fuerit primus angelus inter peccantes. Secundum est vtrum peccatum eius fuerit aliis occasio peccandi. Tertium est vtrum inter daemones sit ordo praelationis. Quartum est vtrum daemon tentans hominem de aliquo peccato, & victus ab eo possit iterum aliquem tentare. Ad primum sic proceditur, & videtur quod primus inter peccantes non fuerit de supremo ordine, quia infra dist. 8. dicit August. quod daemones cum suo principe nunc daemone tunc archangelo &c. ergo primus inter peccantes fuit archangelus. Sed ordo archangelorum non est supremus, igitur &c.

Item secundum Gregorium de primo angelo peccante intelligitur illud Ezech. 28. tu cherub extensus & protegens fuit ergo de ordine cherubin, sed ille ordo non est supremus sed seraphin, quare &c.

IN CONTRARIUM est quod dicitur Iob 40. Ipse est principium viarum Dei, ergo fuit omnium creaturarum primus.

RESPONSI O. Cum haec quaestio sit de facto, & scriptura nihil dicat de hoc quin satis possit exponi ab eo qui tenere vellet contrarium, ideo non plene per certitudinem potest determinari quid tenendum sit, illud enim quod scriptura dicit Ezech. 14. de Lucifero intelligitur ad litteram de rege Babylonis, & illud quod dicitur Ezech. 28. Tu cherub &c. intelligitur de rege Tyri. De primo autem angelo qui peccauit, non intelligitur nisi per quandam allegoriam. Ex qua nunquam potest esse efficax argumentum propter quod August. mouet quaestionem illam 11. super Genes. non soluit eam, quia parum intronitit se de angelis ubi aliqua certitudo non potest haberi.

Alij

Alij autem doctores variantur in quaestione ista. Damasc. enim lib. 2. cap. 3. in princip. dicit eum fuisse ex his angelicis viribus quae praerant terrestri ordini, & cui terra commissa erat. & hoc probabiliter, quia sicut se habet peccatum ad angelum, sic mori in peccato ad hominem, quare quod est hominibus mors, hoc est angelis casus secundum Damasc. Sed deus primum hominem peccantem non dimisit in peccato mori, nec decuit, ut videtur, quod prima eius creatura in humana specie deficeret a fine, ad quem diuinitus ordinata erat, ergo non decuit Deum primum & supremum in natura angelica dimittere peccare, & sic a fine suo deficere.

Huius opinionis concordat opinio Platoniorum, quam recitat Aug. 8. & 11. de ciuit. dei, dicens enim quod omnes dei erant boni. Sed daemones quidam mali, quidam deos nominantes substantias intellectuales, quae sunt a globo lunari & supra, daemones vero illas quae sunt a globo lunari & infra. Cui enim, ut ait August. 3. de Trinit. tota natura corporalis administratur per spirituale, non est erroneum credere supremos angelos soli diuinae contemplationi vacare, medios vero administrare corpora caelestia. Infimos vero administrare corpora infima: Et ex his solum aliquos peccasse, aliquos non, sicut dicit Damasc. Greg. vero ponit quod primus angelus qui peccauit, fuit supremus simpliciter de supremo ordine supremae Hierar. Unde 32. moralium & in homel. de centum oculibus dicit, quod de ceteris agminibus angelorum praerant, eorum claritate transcendit, de eorum operatione clarior fuit. Est etiam ad hoc probabilis ratio, quia motuum angelus ad peccandum videtur fuisse confideratio propriae excellentiae. Sed illud maxime locum habuit, vel habere potuit in supremo angelo, quare &c.

Ista sententia tenetur communis, cui non obuiat ratio industria pro prima opinione, quia primus homo fuit a Deo immediatè creatus, non autem eius posteritas, propter quod non decuit primum hominem priuari beatitudine, sicut aliquem de posteritate, sed omnes angeli fuerunt immediatè a deo creati. Et ideo non est maius incoueniens supremum angelum peccasse & defecisse a beatitudine, quam quemcumque alium.

Ad primum argumentum dicendum quod archangelus ibi non nominat ordinem, sed principatum. Et quia ille qui peccatum secundum gradum necessitate fuit excellentior omnibus, ideo archangelus dicitur quasi princeps angelum angelorum.

Ad secundum dicendum quod cherubin interpretatur plenitudo scientiae, seraphin autem ardentes, sive incendentes. Et quia scientia quae inflat, potuit esse occasio ruinae, non autem charitas, quae aedificat, ideo non vocatur seraphin, sed cherubin, quantum ad ordinem seraphin fuerit.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum peccatum primi angeli, fuerit aliis causa vel occasio peccandi.

Thom. 1. q. 63. ar. 8.



ECUNDO vero quaeritur vtrum peccatum primi angeli fuerit aliis causa vel occasio peccandi. Et videtur quod non, quia sicut mali per auersionem ceciderunt, ita boni per conuersionem confirmati sunt. Sed in bonis angelis non ponitur vnus causa vel occasio fuisse conuersionis alterius, ergo nec in malis debet poni vnus fuisse causa vel occasio auersionis alterius.

Item causa prior est causata: sed omnes mali angeli simul peccauerunt (ut dicit Damasc.) ergo vnus non fuit causa vel occasio peccandi aliis.

CONTRA. Apoc. 12. dicitur quod dracho traxit secum tertiam partem stellarum, sed non dicitur traxisse de loco ad locum, sed de statu ad statum (scilicet de gratia ad culpam) ergo &c.

RESPONSI O. Cum haec quaestio sit de facto, sicut & praecedens: Cum etiam scriptura nihil dicat de hoc, quin satis exponi possit ab eo qui vellet tenere oppositum. Ideo non potest plene per certitudinem determinari quid tenendum sit. Communiter tamen dicitur quod inter peccatum primi angeli & aliorum, non fuit solum ordo secundum quantitatem culpae (ut quidam voluerunt) sed etiam in causalitate (ita scilicet quod peccatum primi angeli fuit aliorum causa exemplaris non praecedens tempore, sed natura. Quod enim tempore non praecesserit patet, quia nullus aspiciens ad malum operatur: Sed peccatum primi angeli mox ut fuit consummatum apparuit malum, ergo non potuit esse motuum appetitus aliorum. Minor patet, quia secundum Damasc. quo est hominibus mors, hoc est angelis casus: & ideo sicut homo in morte recipit pro peccato condemnationem, sic recipit angelus statim post peccatum (propter quod apparuit) statim malum.

Quod vero natura praecesserit patet sic, quia plures opera-

iones instantaneae possunt simul esse in tempore, licet vna praecedat aliam causalitate, sicut dum est ignis videtur, & videnti complacet: Sed electio & cognitio angeli sunt operationes instantaneae, ergo dum elegit illicite primus angelus potuit hoc simul inferior angelus cognoscere & electioni eius, vel simili consentire, & sic peccare ad eius exemplaritatem.

Ad primum argumentum dicendum quod sicut peccatum primi angeli fuit occasio peccati aliorum, sic conuersio primi angeli inter bonos potuit, & forte fuit occasio conuersionis aliorum. Similis est ratio in his & in illis. Et simili modo loquitur de eis scriptura. Sicut enim de malis dicitur Matth. 25. Ite maledicti in ignem aeternum, qui parati estis diabolo & angelis eius: Sic de bonis dicitur Apoc. 12. Michael & angeli eius.

Ad secundum dicendum quod causa non semper praecedit effectum tempore, sed sufficit quod praecedat natura, quod & fuit in peccato angelorum.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum in daemonebus sit ordo praelationis.

Thom. 1. q. 109. ar. 1.



TERCIO quaeritur vtrum in daemonebus sit ordo praelationis. Et videtur quod non, quia in bonis angelis, nihil est inordinatum, ergo in malis nihil est ordinatum.

Item eadem est damnatio angelorum & hominum, sed in hominibus damnatis non est ordo praelationis: ergo neque in angelis.

CONTRA. Ad primo angelo dicitur Iob 40. Ipse est rex super omnes filios superbiae, sed regnum sonat in praelationem, quare &c.

RESPONSI O. Dicendum quod ordo praelationis est in daemonebus, hoc enim congruit eorum naturae, & nequitiae eorum, quod congruit eorum naturae patet, quia sicut se habet natura ad naturam, sic actio ad actionem, nunc est ita quod in daemonebus natura vnus subditur naturae alterius, maxime quoad illos qui differunt specie: ergo & actio actioni. Sed ordo praelationis consistit in hoc quod actio subditi subest actioni praerati, & secundum eam regulatur, ergo &c.

Item congruit eorum nequitiae, quia plus nocet exercitus ordinatus, quam inordinatus. Sed multitudo daemorum est quasi quidam exercitus ad impugnandum homines, ergo congruit eorum nequitiae, quia volunt hominibus nocere, ut habeant inter se ordinem, & hoc dicitur glossa super primam epistolam ad Corinth. quod quantum diu durat mundus, praesunt angeli angelis, daemones daemonebus, & homines hominibus.

Ad primum argumentum dicendum quod non est simile de bonis angelis & malis, bonum enim potest esse integrum, & ideo in angelis bonis non cadit inordinatio. Sed malum non potest esse integrum, esset enim importabile, & seipsum destrueret, ut dicitur 4. Ethic.

Ad secundum dicendum quod non est simile de hominibus & angelis, quia inter homines non est gradus naturae, nec homines damnati habent aliquam operationem circa nos, sicut habent daemones, & ideo daemonebus congruit ordo praelationis, non autem hominibus.

QVAESTIO QUARTA.

Vtrum daemon victus possit deinceps aliquem tentare.

Thom. 1. q. 114. artic. 5.



QUARTO quaeritur, vtrum daemon victus possit deinceps aliquem tentare, videtur quod sic, quia Lucifer creditur fuisse, qui tentauit Christum, & perfectè ab eo victus fuit, Matth. 4. sed idem in fine mundi, tempore antichristi tentabit grauissimè homines, ut in litera dicitur, quare &c.

Item quanto pauciores sunt tentatores, tanto facilius est tentatio, sed multi & quasi infiniti daemones a principio mundi per sanctos victi sunt, ergo si semel victi amplius tēta re non possunt in fine mundi essent paucissimi tentatores, & facillima tentatio, quod falsum est.

CONTRA. iustitia humana exemplata est a diuina. Sed secundum iustitiam humanam, pugil victus semel non recipitur iterum ad duellum: ergo secundum iustitiam diuinam daemones semel victi non debent a deo permitti quod tēta re alium.

RESPONSI O. dicendum quod daemon tentans hominem de aliquo vicio (puta gula) quantumcumque sit perfectè victus potest tamen alium tentare hominem etiam de eodem

omnes meruerunt, sicut ipsi dicunt: sed mali post meritum praefecerunt impedimentum peccando, & ita dixerunt se a bono, cui primum adhaeserunt. Et sic haec duo dicta sibi contradicunt. Item si natura angeli est talis, quod semel adhaerens alicui non potest ab illo desistere. Et ex hoc scilicet oblatio demonum, quod non possunt velle aliquid bonum, ex quo primum peccauerunt, per eandem rationem boni angeli essent confirmati in bono, ita quod peccare non possunt, ex hoc solo quod meruerunt. Sed hoc est falsum. Per meritum non sunt confirmati, sed per praemium: ergo & illud ex quo sequitur, scilicet quod naturalis modus adhesionis angeli sit causa obstinationis. Item dato quod demones immobiliter adhaerent eis quibus semel adhaeserunt. Ex hoc tamen non sequitur quod non possint aliquid bonum velle vel facere, sed solum quod non possunt velle bonum oppositum malo quod elegerunt: de alio autem bono illi malo non opposito, non sequitur. 12 Dicendum ergo quod quavis angeli mali non possint mereri de condigno vel congruo remissione culpe pro eo quod secundum ordinationem diuinam tempore meriti tam angelis quam hominibus praefixum est: hominibus quidem mors, angelis quidem casus: hominibus quidem prolixius, quia magis distant a deo, & in cognitione diuinorum etiam imperfecta multo tempore deueniunt. Angelis autem breuius tanquam habentibus deiformem intellectum. Quavis etiam angeli mali non possint nolle quod semel voluerit, quod tamen non est asserendum, nihilominus quod non possint aliquid bonum velle quod sit bonum ex genere & circumstantiis, nec ratio aliqua perfecta conueniat, nec auctoritas. Attribuerunt autem hoc deo omnino inconueniens est, qui nec potest esse causa ut aliquid male velit, aut in malo volito perseveret. 13 Ad primum argumentum patet responsio ex iam dictis, quod angeli boni non possunt peccare, pro tanto est, quia in essentia diuina, quam videndo beatificatur, videtur quicquid ad eos pertinet, vel aliqua visio beatifica. Non sic autem est de angelis malis. 14 Ad secundum dicendum quod a voluntate mala in quantum huiusmodi non potest egredi actus bonus, non est tamen necesse quod quicquid egreditur a voluntate demonis, egrediarur ab ea in quantum mala. 15 Ad tertium dicendum quod bene facere non est se preparare ad gratiam, nisi in eo qui est in statu vis, qualis non est angelus malus.

QUESTIO TERTIA. Vtrum daemones possint futura praedicere.

Thom. 1. p. 9. ar. 3. **S**ECUNDO principaliter queritur, vtrum daemones possint futura praedicere. Et videtur quod non, quia praenuntiatio futurorum videtur esse signum diuinitatis, secundum illud Esaias 41. ventura annuntiate, & dicemus quod dii estis vos: sed daemones non sunt dii, ergo &c.

2 CONTRA. Intellectus qui intelligendo nullo modo de angelis ex tempore, potest equaliter futura, vel praeterita reuelare, quia equaliter se habet ad omne tempus. Sed intellectus angelicus est huiusmodi: ergo cum angeli possint omnia praeterita reuelare, videtur quod similiter possint & futura. 3 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est, qualia futura potest daemon praedicere. Secundum est, qualiter & quibus modis potest hoc facere. 4 QUANTVM ad primum sciendum quod daemon potest omnia illa praedicere quae potest praecognoscere: demon autem & quilibet angelus per certitudinem cognoscunt omnia futura quae pure dependent ex ordine causarum naturalium, per coniecturam autem cognoscunt quaedam futura quae dependent ex nostro lib. arb. Sed ea quae dependent merè ex voluntate diuina, non cognoscunt nisi sibi facta reuelatione a deo, vel a beatis spiritibus (vt dictum fuit supra, dist. 3.) ergo daemones praedicere possunt de effectibus pure naturalibus per certitudinem quid eueniet, de his autem quae ex arbitrio nostro dependent, solum potest daemon praedicere aliquid per coniecturam. Sed ea quae ex sola dei voluntate dependent, nullo modo potest praedicere, nisi fuerint ei reuelata. 5 Qualiter autem talia praedicere possit, vel nobis reuelare potest dici quod potest formare sonos in aere similes vocibus significatiuis, & in illis potest exprimere nobis conceptum suum. potest nihilominus facere quod in mutationes sensibilibus quae manent in nobis abeuntibus sensibus veniant ad organum fantastiae, & sicut apparitiones eorum quae vult demon reuelare. Sic enim in somnis sunt apparitiones. Vnde Aristoteles lib. de som. & vig. assignans causam apparitionis somniorum dicit quod dum animal dormit descendente plurimo sanguine ad principium sensitiuum, simul descendunt motus, id est, impressiones ex sensibilibus motionibus factae, & sic quaedam appaerit ac si tunc fan-

tasia ab ipsis rebus exterioribus immutaretur, & tanta potest esse commotio humorum & spirituum, quod huiusmodi apparitiones etiam vigilantiis fiunt. Sicut patet in freneticis. Sicut ergo hoc fit per naturalem commotionem sic fieri potest per naturalem demonis virtutem cui natura corporea obedit quantum ad motum localem, vt postea dicitur. Praeter autem hos duos modos quibus potest nobis aliquid reuelari per angelum bonum vel malum non videtur alius modus possibilis, quia naturale est nobis ex sensibus & imaginatis intelligere. Et ideo quod reuelatur nobis oportet quod reueletur per signum extrinsecum sicut per audibile, visibile, vel huiusmodi, aut per aliquam apparitionem in imaginatione. Vnde Dion. primo cap. de Hierar. dicit quod impossibile est nobis aliter lucere diuini radii nisi varietate sanctorum velaminum circumuallatum. Item quod reuelatur nobis praesentatur intellectui, vel in se quod non potest dici de futuris, vel in aliqua similitudine creata, vel increata. Non creata quia talem non potest creare angelus in intellectu nostro, nec increata quia omnis talis visio est beata, quare &c. 6 Ex quo patet quod illi errant qui dicunt daemones nobis aliquid reuelare per hoc quod opponit se anime nostrae per modum quo opponitur speculo speculo, ex qua oppositione relucet in anima nostra quod est in mente angelica, sicut relucet in puro speculo imago rei praesentata: in altero sibi opposito. Haec enim oppositio non potest intelligi secundum se, cum angelus situm non habeat, neque secundum ordinem, quia intellectus humanus secundum statum videt non habet ordinem ad ea quae sunt separata a materia, sed ex fantastibus in eorum cognitionem venit. Item angelus per speciem non intelligit vt dictum fuit supra, quare a specie angelica nulla fit species in mente humana ex oppositione angeli ad animam nostram. 7 Ad argumentum in oppositum dicendum quod illud Esaias, ventura &c. intelligitur de futuris quae dependent solum ex diuina voluntate, hoc autem angeli boni vel mali praedicere non possunt nisi eis fuerint reuelata. 8 Ad aliud in oppositum similiter respondendum est quod idem iudicium est de futuris & de praeteritis quae dependunt ex mera dei voluntate, quare, nec hęc, nec illa cognoscunt, nec praedicere possunt angeli nisi eis reuelentur a deo. Etiam idem est iudicium de praeteritis & de futuris quae solum dependent ex causis naturalibus, quia omnia nouerunt naturaliter angeli & reuelare possunt, de futuris ea quae dependent ex nostro lib. arb. & de his quae praeterita sunt non est idem iudicium: quia praeterita sunt angelo nota per certitudinem, futura vero solum per coniecturam, non propter hoc quod intelligere angeli dependeat ex tempore, sed quia futura dependentia ex nostro lib. arb. non sunt nec vnquam fuerunt angelo praesentata secundum se, nec in sua causa nisi quando sunt a nobis volita fieri: & ideo non possunt ab angelis cognosci secundum se, nec ratione sua cause nisi quantum angelus potest volitionem nostram cognoscere de quo dicitur inferius, praeterita autem fuerunt quandoque praesentia & sic fuerunt ab angelo cognita, & adhuc sunt nisi ponamus in angelis obliuionem.

QUESTIO QUARTA. Vtrum materia corporalis obediatur daemones ad nutum.

Thom. 1. p. 9. ar. 2. **I**RCA tertium queritur duo. Primum est, vtrum materia corporalis obediatur daemones secundum nutum. Secundum est, vtrum operentur per intellectum & voluntatem. Ad primum sic proceditur & videtur quod materia corporalis obediatur angelis ad nutum, quia maior est virtus angeli quam animae rationalis. Sed conceptui animae obedit corpus quo ad motum localem vt patet 3. de anima, & etiam quo ad motum ad formam, immutatur enim corpus ex apprehensione animae, ad calorem & frigus, & quandoque vsque ad sanitatem vel aegritudinem, ergo multo magis debet obedire angelis quo ad vtrumque. 2. Item quicquid potest virtus inferior potest virtus superior, virtus autem angeli superior est quam virtus naturae: sed virtus naturae potest transmutare materiam corporalem ad formam sicut ignis generat ignem. Et ad formam quia in grauis & leuis generans per se mouetur ad locum vt dicitur 8. phys. ergo multo amplius hoc facere potest virtus angelica. 3. SED CONTRA. Aug. dicit quod angeli operantur sicut agricolae respectu segetum. Sed illi non dant formam, ergo nec angeli. 5. Item mouens & motus sunt simul vt probatur 8. phys. Sed angelus & corpus non possunt esse simul, nec secundum subiectum quia non faciunt vnum numero vt corpus & anima, neque secundum

secundum locum cum angelus in loco non sit, ergo &c. 6. RESPONSIO. Dicendum quod angeli possunt naturam corpoream transmutare secundum locum, non autem secundum formam nisi mediatis agentibus naturalibus. Ratio primi est, quia ad mouendum aliquid localiter sufficit praesentia motus cum praedominio virtutis. Sed angelus potest praesens esse alicui corpori praesentia quam facit ordo, non situs, praedominatur etiam in virtute naturae corporeae, quare potest ipsam localiter mouere. Rationem autem secundi aliquid sic assignat, forma non fit sed compositum, factum autem oportet esse simile facienti quia omne agens agit sibi simile, ergo omne quod facit res naturales oportet habere similitudinem cum composito, vel quia est compositum sicut ignis generat ignem, vel quia totum compositum quantum ad materiam & formam est in virtute ipsius quod est proprium Dei. Sic igitur omnis informatio, materia vel est a Deo immediate, vel ab aliquo agente corporeo & non ab angelo. 7. Sed istud non videtur sufficere dictum, quia videtur sufficere quod agens quantum ad illud quod agit assimilatur facto quantum ad illud quod factum actionem agentis terminat, principium enim actionis & terminus videtur sibi inuicem respondere per se. Cetera autem per accidens, hoc autem est sola forma ex parte virtutis (scilicet agentis & facti) ideo &c. Sicut enim coincidunt agens & finis in idem secundum speciem in quantum forma agentis quae principia actionem est eiusdem speciei cum forma facti quae actionem finit & terminat. Isto autem modo sufficit quod factum praeparat in virtute facientis. Nam & corpora caelestia immediate causant in istis inferioribus formas aliquas, puta lumen in aere & in aliis corporibus dyaphanis cum quibus tamen in materia non communi- cant, aut quia materiam non habent vt possunt commentari: Aut quia illa materia est alterius rationis, communicat tamen cum eis in lumine mediante quo agunt. Non oportet ergo quod mouens ad formam sit compositum, aut quod in virtute eius sit totum compositum quantum ad materiam, & formam, sed sufficit quod sit forma eiusdem rationis cum ea quam inducit (sicut calor fit per se subsisteret virtute diuina vere calefaceret) vel quod in virtute eius sit forma quam inducere debet. 8. Oportet ergo inuicem aliam causam, quare angelus non possit mouere ad formam, & sic dicitur quod inter formas quae sunt actus & per se factio materiae est quaedam quae non potest educi de potentia materiae: Sed est per solam creationem (vt anima rationalis) & de tali patet quod non potest produci per actionem cuiuscumque angeli, quia potentia creandi vel non, potest communicari alicui creaturae, vel saltem non est communi- cata sicut dictum fuit prima dist. huius lib. Alie autem formae quae educuntur de potentia materiae habent sufficientia principia suae educationis in materia corporali, & ideo frustra ponentur alia principia educationis talium formarum. Dens autem & natura nihil faciunt frustra, propter quod nulli naturae comunicata est potentia educendi vel introducendi tales formas in materia nisi in solam agensibus corporalibus in quibus sunt rationes feminales omnium formarum & effectuum naturalium, & quae angeli plenissime nouerunt causas & rationes feminales omnium rerum materialium, & in eis obediatur naturae corporalis ad motum, idcirco possunt coniungere actum passiuum, & ea quae possunt facere ad celerem productionem effectuum. Et ideo per tale ministerium angelorum sunt mirabiles effectus in naturalibus & mira celeritate sicut magi in Aegypto fecerunt serpentes & ranas quas tamen virtute sua non produciunt, sed per coniunctionem actiuorum & passiuorum naturalium. 9. AD PRIMVM arg. dicendum quod anima est moueat motu locali corpus, tamen non mouet ad formam nisi mediante motu locali. Ex timore enim reuocatur sanguis ad exterioribus ad interiora, propter quod per consequens exteriora pallescent & frigescent. E conuerso est in verecundia quia mittitur sanguis ad exteriora & ideo rubescit verecundia, & similiter est de angelis, quia mediatis corporibus naturalibus quae obediunt eis ad motum localem possunt causare in his inferioribus formam aliquam. Ad secundum dicendum quod quicquid potest virtus inferior potest virtus superior in effectibus communibus virtuti vtriusque. Sed in effectibus propriis non, homo enim non potest alium generare, asinus tamen asinum generat. 11. ARGUMENTVM primum pro altera parte bene concludit quod angeli immediate non dant formam sed mediantibus actionibus rerum naturalium. 12. Ad aliud dicendum quod angelus simul est cum corpore quod mouet. Sed illa simulatio vel praesentia non facit situm sed ordo.

QUESTIO QUINTA. Vtrum angelus moueat caelum vel quodcumque corpus per intellectum & voluntatem: an per aliam potentiam.

Thom. 1. p. 10. ar. 3. **S**ECUNDO queritur, vtrum angelus moueat caelum, vel quodcumque corpus per intellectum & voluntatem, an per aliam potentiam.

SECUNDO queritur, vtrum angelus moueat caelum, vel quodcumque corpus per intellectum & voluntatem, an per aliam potentiam. & videtur quod per aliam potentiam, quia angelus in quacumque distantia potest velle & intelligere quae quacumque, sed non potest mouere quacumque rem, neque in quacumque distantia, ergo &c. 2. Item mouere est actus transiens in alterum, sed actus intellectus & voluntatis non transit in alterum. Intelligere enim & velle sunt actiones intra manentes, ergo &c. 3. CONTRA. Omnis virtus non organica est intellectus, aut voluntas. Sed potentia motiua in angelo est virtus non organica, ergo est intellectus aut voluntas. 4. RESPONSIO. Quidem dicunt & satis probabiliter quod in angelo praeter intellectum & voluntatem est virtus quaedam motiua realiter ab eis distincta, quia sicut anima humana mouet corpus sibi coniunctum sic angelus mouet corpus a se distinctum, secundum suppositionem. Sed in anima mouente corpus sibi coniunctum est alia virtus imperans motum (scilicet voluntas vel appetitus sensitiuus) & alia exequens motum (scilicet virtus quae est in nervis & musculis) ergo in angelo mouente corpus separatam ad quod mouendum videtur plura requiri quam ad mouendum corpus coniunctum multo fortius est alia virtus exequens motum, a voluntate quae motum imperat. Pro hac opinione videtur esse articulus qui dicit quod angelus non mouet sola voluntate. Similiter etiam confirmatur haec opinio per illas duas rationes ad hanc partem adductas. 5. Quicquid sit de conclusione, ratio tamen magis videtur esse ad oppositum quam ad propositum. Aliter enim mouet anima corpus & aliter angelus. Anima enim (cum sit actus & forma corporis) non sic mouet corpus vt ipsa sit mouens secundum seipsum, & corpus vt distinctum ab anima sit motum, forma enim non mouet materiam, sed in format, quia forma & agens non possunt coincidere in idem secundum numerum. Ita quod idem respectu eiusdem sit forma & agens, vt patet secundum Phys. Et ideo anima cum sit forma vt quod quid erat esse respectu corporis non potest esse causa vt vnde principium motus, propter quod virtus exequens motum in rebus animatis non potest esse virtus solius animae, sed est virtus coniuncta, illa scilicet quae est in nervis & musculis. Mouetur enim animal per hoc quod pars mouet partem, non essentialiter essentialiter, puta forma materiam, anima scilicet corpus, sed integraliter integraliter sicut crus tibiae & huiusmodi, quamquam virtus mouendi actiue est in parte animae. Et virtus mouendi passiuae, magis ex parte corporis, quia secundum commentatorem, forma est agere. Alterius autem potentia est pati. In homine igitur potest virtus imperans motum esse solius animae, puta voluntas, sed non virtus exequens pro eo quod anima forma est corporis. Et ideo eius est informare corpus non mouere. Et ideo alia est virtus motum imperans, alia exequens. Angelus autem non est alicuius corporis actus, & ideo nihil prohibet in eo esse eandem virtutem imperantem motum & exequentem. 6. Propter hoc e contrario conuenientius sic arguitur. Sicut per se habet omnis cognitio nostra ad intellectum angeli. Sed omnia quae nos sensu & intellectu cognoscimus, angelus solo intellectu cognoscit, ergo a simili quicquid nos a voluntate facimus, & omni vi motiua angelus per voluntatem perficit. Nec hoc est contra articulum qui dicit quod angelus non sola voluntate mouet, quia licet angelus non habeat aliam potentiam motiua nisi voluntatem, non subiicitur tamen voluntati suae quantum ad actum mouendi quicquid ei subiicitur quantum ad actum volendi, vnde non potest mouere quascumque res, nec qualitercumque liberet vel placet, sed determinato modo prout natura sua exigit, vel Deus praecipit, seu permittit, sicut & Deus non omnia vult quae seipsum quanta non sit in eo alia voluntas & scientia, sed vnum & idem, quia ad plura se extendit obiectum scientiae quam voluntatis. Sic in angelo, quamuis voluntas sit idem quod sit potentia motiua ad plura tamen se extendit in volendo quam in mouendo. 7. PER HOC patet responsio ad articulum. Et ad primum argumentum quantum ad aliquam eius partem, scilicet quomodo angelus potest velle aliquid quod non potest mouere. Sed quantum ad aliam partem, scilicet de distantia procedit argumentum ex falsa imaginatione, quia angelus per essentiam suam, nec est loco propinquus nec remotus, vnde si poneretur in angelo virtus motiua alia a voluntate, ita esset absoluta a loco & a distantia locali sicut voluntas. Adhuc dato quod requireretur in angelo approximatio localis ad rem motam non potest concludi quin voluntas sit virtus motiua, quia tunc diceretur quod licet voluntas angeli non requiratur approximationem quo ad actum volendi, requirit tamen quo ad actum mouendi, quia secundum istam positionem haberet duplicem actum, velle & mouere, sicut si calor ignis esset volentius & calefaciens ad volendum quod non requireretur approxi-

fenfibile præfentetur fenfui. Sensibile dico vel de nouo formatum modo quo supra dictum est, vel aliunde oblatum, ergo potest immutari fenfuum ab ocio in actum. Quod autem potest fecundo modo immutari patet, quia quod potest immutari organum fenfuum ad indebitam dispositionem, potest immutari fenfuum à vero iudicio in deceptionem. Sic enim videmus quod lingua febriçantis infecta humore amaro omnia iudicat amara. Sed dæmon potest quodcumque organum fenfuum immutare ad indebitam dispositionem per actionem alicuius innaturalis immiffi puta humoris circa gultum, vel grossi & terreftris circa visum, ideo &c. Cum autem fantasia fit motus factus à fenfui secundum actum, fit etiam virtus organica sicut fenfuum, potest immutari à dæmone modis illis, quibus & fenfuum.

5 AD PRIMVM argumentum dicendum, quod sicut dæmon potest immutare vim fenfuum rei, ita & nutriviã impediendo eius actionem totaliter per aliquid mortiferum immiffum, vel in debilitando.

6 Ad aliud dicendum, quod dæmon non mutat cursum naturæ immutando fenfuum quocumque prædictorum modorum, hoc enim habet cursum naturæ, vt fenfuum fiat in actu ad præfentiam fenfibilis & iudicet de eo secundum conditionem organi.

QVAESTIO QVINTA.

Vtrum angeli cognoscant cogitationes & affectiones nostras.

Thom. 1. q. 57. ar. 4. De Carni. quodl. 3. q. 13. Gabriel lectio 31. c. 170. 50.



SECUNDO queritur, vtrum angeli cognoscant cogitationes & affectiones nostras. Et arguitur quod sic, quia visio corpore videtur formæ quæ sunt in corpore & continentur sub obiecto visus, ergo similiter visio seu cognitio intellectu cognoscuntur actus seu formæ quæ sunt in eo & cadunt sub obiecto potentia cognitiuæ, sed angeli cognoscunt perfectè intellectum nostrum & voluntatem in quibus sunt nostræ cogitationes & affectiones quæ cadunt sub obiecto potentia cognitiuæ angelici, ergo angelus cognoscit cogitationes nostras & affectiones.

2 IN CONTRARIVM est, quia quod est proprium solius Dei non potest alteri communicari. Sed noscere cogitationes nostras est proprium solius Dei secundum illud: Tu solus nosti corda filiorum hominis, ergo &c.

3 RESPONSI O. Cogitationes & affectiones nostras, aut sunt præfentes, aut futuræ. Si futuræ non possunt præcognosci ab angelo per certitudinem, nec ab ipsomet homine. Cuius ratio est, quia effectus futuri quod dependet à causa impediibili, & indifferentia non possunt præcognosci per certitudinem, nisi ab illo qui certitudinaliter cognoscit quæ impediens, vel non impediens causam, & quæ determinabit eam, vel non determinabit. Tales enim effectus non eueniunt nisi causa eorum sit determinata ab indifferentia sua, & non impedienda. Sed cogitationes & affectiones nostras futuræ dependunt à nostro libero arbitrio quod est de se indifferens, & impediibile, ergo non possunt præcognosci nisi ab illo qui nouit omnia quæ determinabit eius indifferentiam respectu talium, & quæ impediens, vel non impediens. Sed ille est solus Deus, & non angelus, nec ipsemet homo, ergo &c. Maior iam patet. Sed minor probatur, quia determinatio indifferentiæ lib. arb. respectu futuræ cogitationis & affectionis potest provenire ex diuersis causis: videlicet ex motiõne diuina secundum illud, Propter 21. Cor regis in manu domini, quocumque voluerit inclinabit illud: futura autem motio diuina nulli potest esse nota nisi sibi soli.

4 Itè potest provenire ex futura dispositione corporis, & ex futuris passionibus, & ex futuris suggestionibus, & admonitionibus: Et ex multis casualiter contingentibus, ex quibus non potest haberi certa cognitio futuræ cogitationis, vel affectionis, nec à nobis qui prædicta non nouimus, nec ab angelis, quia non omnia prædicta dependent ex causis naturalibus nostris angelo, nec secundum se sunt ei præfentia cum sint futura, quare videtur quod præcognoscere cogitationes nostras & affectiones futuras sit proprium solius Dei.

5 Cogitationes autem & affectiones quæ sunt actualiter in nobis, possunt cognosci dupliciter: vno modo per se ipsum effectum, alio modo in seipsis per effectum cognoscitur certitudinaliter quando effectus concludit causam. Sicut cum homo vel angelus videt hominem currentem nemine impellente scit quod ille vult currere. Quando autem effectus non necessario concludit causam. Tunc per effectum scitur cogitatio, & affectio solum per coniecturam, sicut per mutationem vultus perpenditur quandoque affectio interior tantò subtilius ab angelo quam ab homine tantò subtilius perpendit tales mutationes.

6 Secundo autem modo videlicet prout sunt cogitationes in intellectu & affectiones in voluntate non cognoscitur (vt quidam dicunt) nisi à solo Deo, quod probat sic: voluntas rationalis creaturæ soli Deo subiaceret, & ipse solus in ea operari potest: & ideo ea quæ in voluntate sunt vel ex voluntate dependent, soli Deo sunt nota, manifestum est autem quod ex sola voluntate dependet quod aliquis actu consideret: Quia cum aliquis habet habitum scientiæ, vel species intelligibiles vtriusque cum vult, ideo &c.

7 Itud autem habet multas calumnias. dato enim quod voluntas soli Deo subiaceret quo ad causalitatem, non tamè sequitur quod soli Deo subiaceret quo ad cognitionem, alioquin non cognosceremus ea quæ à solo Deo creata sunt, vt sunt cæli, materia prima & huiusmodi. Itè dato quod voluntas soli Deo subiaceret quo ad motionem, non tamen sequitur quod non subiaceret aliis quo ad cognitionem, quia per eandem rationem motus cæli qui est à voluntate angeli mouetur non esset notus nobis. Item ratione libertatis voluntatis non potest latere nos motus ipsius, quia libertas non est impedienda ab alterius cognitione, sed ab alterius coactione. Specialiter autem in proposito nostro, si cogitationes nostras laterent angeli, quia dependunt à voluntate per eandem rationem & operationes tractantes in materia exteriori, quæ imperantur à voluntate lateret ipsam. Non enim est differentia in his, & in illis quo ad cognitionem angeli cui ea nota sunt egeris paribus intrinsecis, sicut extrinsecis eo quod non accipiat cognitiones à sensibilibus. Itè indeterminatio voluntatis non potest hoc facere, quia & si voluntas indeterminata sit respectu futurorum, tamen respectu præfentium quæ vult & cogitationis ad quas actualiter mouet determinata est. Et ideo hæc ratio solè sufficeret ad probandum quod angelus per certitudinè non cognosceret cogitationes & affectiones nostras futuras, sed non sufficeret ad probandum quod non cognosceret cogitationes & affectiones præfentes.

8 Alij quod cogitationes nostras cognoscuntur ab angelo, non tamè sequentes volitiones, & affectiones. Ratio primi est, quia cum intellectio sit quoddam accidentale, & magis cognoscibile quam quocumque accidens sensibile non plus lateret angelos quam sensibilia, vel accidentalia corporalia. Ratio secundæ est quod deus referuat sibi vniuersale iudicium de bonis & malis. Et quia volitio bona vel mala est meritoria vel demeritoria. Et sic pertinet ad iudicium, intellectus verò non nisi materialiter tantum, ideo & si deus cogat secundum influentiã generalè in intellectibus vnus angeli vt pateant alteri angelo, non sic tamè est de volitionibus.

9 Sed illud videtur satis leuiter dictum. Quia cum eadem ratio sit de volitionibus vnus angeli sicut de intellectibus vt pateant alteri angelo, quod deus impedit cognitionem vnus, & non alterius, non est probabile, quia deus nihil subtrahit à tota specie quod sit naturæ debitum, nec iudicium quod deus sibi referuat facit aliquid ad hoc, quia deus non solum iudicabit de occultis, sed etiã de manifestis: nec solum de interioribus sed de exterioribus. Sicut ergo nihil derogatur iudicio quo iudicabitur de manifestis & exterioribus propter hoc quod sunt nobis nota. Sic nihil præiudicaret iudicio eius si volitiones interiores essent omnibus notæ, imò contrarij (vt videtur) deberet dici: nam doctores communiter ponunt quod omnia dicta, facta cogitata, bona & mala patebunt omnibus in iudicio ad hoc vt dei iudicium appareat omnibus esse iustum.

10 Alij verò dicunt idem & latius (licet occultius) scilicet quod quilibet angelus videt cogitationem & volitionem alterius non solè quod sit, & an sit, sed de quo sit, non tamen videt de pluribus cogitatis ab alio quantum, vel secundum quæ gradu cogitat de quolibet illorum, maxime quantum ad obiecta secundaria, nec de pluribus volitis scit ad quod magis afficiatur, vel ad quod cogitatur seu volitum magis attendat. Cuius ratio assignatur talis, quantum species magis distat à re representata tantò minus efficaciter representat eam, nunc est ita quod species existentes in mente angeli cognoscens cogitationem alterius, & mediante cogitatione rem cogitaram magis distat in representando rem cogitatam ab alio quam distet species per quæ alius cogitat rem eandem: ergo ille angelus minus perfectè apprehendit illam rem quæ apprehendit mediante cogitatione alterius, quæ ille alter apprehendit eam, quia immediatius fertur in ipsam per speciem propriam.

11 Hæc autem opinio non probat principalem conclusionem quam ponit, videlicet quod vnus angelus videat seu cognoscat cogitationem & volitionem alteri quod sit, & an sit, & de quo sit, nisi supponat probationem quæ ponit præcedens opinio, videlicet quod intellectio & volitio angeli sunt quædam actuabilia, & ideo ad alio angelo cognoscibilia. Nec probat secundam conclusionem (videlicet quod vnus angelus videns cogitationem & affectionem alterius non videt de pluribus cogitatis ab alio angelo quantum, vel secundum quæ gradu cogitat de quolibet illorum, nec de pluribus volitis ad quod eorum magis afficiatur, vel attendat. Sed solè probat quod vnus angelus non ita perfectè cognoscit cogitationem & affectionem alterius, & mediante cogitatione & affectione res cogitatas & voluntas sicut ille alter angelus de quo non est multum dubitandum.

* alijs actuali.

Verunt

Veruntamen si consideretur quod vnus angelus videret in intellectu & volitare alterius cogitationem & volitionem eius necesse esset dicere quod cognoscere de cogitatione de quo esset, & vtrum esset affirmatiua an negatiua, an dubitativa. Et de volitione vtrum esset secundum electionem an fugam, maxime si ponatur quod actus intelligendi differant specie secundum specificam differentiam obiectorum, quia si actus differant specie per differentias obiectorum (Cum angelus cognoscat de quolibet actu an sit, & quid sit perfectè) oportet quod cognoscat obiectum à quo habet suum esse specificum. Et secundum hoc cum actus simplex differat specie ab actu composito & diuidente, & componens à diuidente, necessarium est quod angelus cognoscat de actu cogitationis cuiusque an sit simpliciter compositus, an diuisus, & de quo obiecto & de quibus obiectis.

12 Si autem aliquis teneret quod omnes intellectiones hominis respectu quorūcumque obiectorum essent vnus species, ex eo quod proprius actus & propria perfectio alicuius speciei quemadmodum intelligere humani est proprius actus & propria perfectio speciei humane, non videtur posse pluralitari secundum speciem, tunc posset aliqui qualiter sustineri quod angelus non potest cognoscere de cogitationibus nostris vtrum sint affirmatiuæ, an negatiuæ, nec de volitionibus vtrum sint secundum electionem an fugam. Cuius ratio est quia inter duas formas spirituales eiusdem speciei non videtur posse esse aliqua differentia nisi secundum intensum & remissum, quoniam enim in formis corporalibus quantitate extensis possunt inueniri plures alie differentie ratione quantitatis corporeæ, puta secundum magnitudinem & parum figuratum sic vel alteri, tamè in spiritualibus nulla videtur posse reperiri nisi secundum intensum & remissum. Nunc est ita quod intensum & remissum in actibus intelligendi non potest sufficere ad hoc quod vnus actus cognoscatur tanquam affirmatiuus, & alius tanquam negatiuus. Sed solum quod per vnum actum apprehenditur obiectum intensum & perfectius quam per alium ergo ex parte cogitationis, vel intellectus nullo modo potest cognoscere angelus de cogitatione alterius an sit affirmatiua an negatiua. Et sic patet quod cogitationem nostram videt angeli nullus angelus cognoscere potest quantum ad affirmationem & negationem, & per consequens nec volitionem quæcumque ad electionem vel fugam, quia quod est affirmatio & negatio in intellectu pratico, hoc est profectio & fuga in voluntate vt habetur 6. Ethicorum.

13 Sed contra hoc obicitur quia secundum Philosophum 2. de Anima, actus distinguuntur per obiecta, ergo obiectorum differentiam secundum speciem sunt actus intelligendi differentes secundum speciem, cuius oppositum est assumptum. Et dicendum ad hoc quod quando philosophus dicit quod actus distinguuntur per obiecta, intelligendum est de obiectis quantum ad communem rationem obiecti secundum quæ adæquat potestiam, vt dicatur quod sicut color distinguitur à sono sic videre & audire, & nõ de distinctione obiectorum quam habet sub communi & formalitate ratione obiecti, vt dicatur quod sicut albedo differt à nigredine specie, sic differt visio albi à visione nigri secundum speciem, quod patet: quia sicut actus distinguuntur per obiecta sic potentia per actus, vtriusque dicit Philosophus in eodem textu. Cõstat autem quod potentia visua quæ elicit actum videndi albedinem non differt specie à potentia visua quæ elicit actum videndi nigredinem. Sed est vna & eadem, sed differt solum ab aliis potestiatibus quorum actus feruntur in obiecta differetia secundum adæquatam rationem per quam respiciuntur à potentia, quare &c.

14 Huic autem opinioni videlicet quod angelus non potest cognoscere de cogitationibus nostris an sint affirmatiuæ an negatiuæ de aliquo, nec de voluntatibus nostris an sint secundum profectioem an fugam, magis concordat communis doctrina, & communis modus loquendi, & plures auctoritates scripturæ secundum superficiem literæ, & tamè difficile est eam efficaciter probare. Modus enim probandi statim positus patitur caliniam in suppositione illa quæ dicitur quod omnes actus intelligendi sunt vnus species, & in eo quod assumitur in ratione quod inter formas spirituales non est differentia nisi secundum intensum & remissum. Et primi quidem istius potest rationabiliter sustineri, sed secundum nullo modo est verum. Si enim illud esset verum sequeretur quod per omnes intellectiones intelligeretur eadè, sed per vnã intensum & per aliam remissius quod est manifestum: Quæ ergo opinio sit verior ipsa an eius opposita præfens nõ determino. Sed respondeo ad rationes vtriusque partis.

15 AD PRIMAM dato quod intelligere nostrum sit quædam forma intellectus nostri cognita ab angelo, nõ oportet tamen quod eius habitudinem ad obiectum secundum affirmationem, vel negationem cognoscat, cum obiectum vtriusque sit idem videlicet termini quorum vnus affirmatur de altero, vel negatur & intellectiones similes si sint eiusdem speciei.

16 Ad aliud in oppositum dicendum quod solus Deus nouit

plenè corda omnium hominum quantum ad omnes cogitationes & affectiones, non solum præfentes & præterita, sed & futuras quod nulli creature cõuenit, nihil tamen prohibet angelum nosse cogitationes & volitiones præfentes secundum illos qui dicunt quod omnes differunt inter se secundum speciem.

Sententia nonæ distinctionis in generali & specialii.



OST prædicta superest cognoscere. Superius determinauit magister de conditione & qualitate angelorum. Hic verò determinat de eorum distinctione quantum ad ordines & officia. Et diuiditur in duas. Primò determinat eorum distinctionem quantum ad ordines. Secundò quantum ad officia. Secunda in principio decimæ distinctionis, hic etiam inuestigandum est. Prima est principalis lectionis: & diuiditur in duas. Primò determinat suum intentum. Secundò incidenter determinat & tangit quo modo homines assumuntur ad ordines angelorum. Secunda ibi, notandum verò est. Prima in tres partes diuiditur. Primò determinat ordinem dist. Secundò distinctionis tempus. Tertio distinctionis modum. Secunda ibi, iam nunc inquirere restat. Tertia ibi, præterea considerari oportet. Prima in quatuor. Primò ponit intentum suum in generali. Secundò profectioem in speciali tangendo angelorum dist. Tertio proponit nominationis rationem. Quarto proponit cõtra dictum obiectum. Secunda ibi, hic considerandum est. Tertia, hæc nomina illa. Quarta ibi, sed oritur quæstio. Secunda pars principalis in qua determinat incidenter quomodo homines assumuntur ad ordines angelorum diuiditur in duas partes. Primò mouet quæstionem & soluit. Secundò incidenter adducit quandam determinationem de numero hominum saluandorum tangendo diuersos modos. Secunda ibi, non enim secundum numerum eorum, hæc est diuisio lectionis, & sententia in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit. Primò proponit nouè esse ordines angelorum, & dicit tres ternarios esse distinctos & quilibet ternarij constare tribus ordinibus quorū tres sunt superiores, scilicet seraphin, cherubin, & throni. Tres sunt medij, scilicet dominationes, principatus, & potestates. Tres verò inferiores, scilicet virtutes, archangeli, & angeli secundum doctrinam Dionysij. Deinde ostendit quid est ordo dicens, quod ordo est multitudo spirituum celestium qui inter se in aliquo gratiæ munere assimilantur, & in naturalium donorum participatione conueniunt. Quod patet per exempla, quia seraphin cõueniunt in charitatis ardore, Cherubin in scientiæ plenitudine: & sic omnes qui sunt vnus ordinis cõueniunt in eo quod illi ordini proprium est. Postea dicit, quod angelis non conueniunt nomina propter se, sed propter nos (scilicet vt nobis per huiusmodi nominationes innotescant.) Nominantur autem singuli ordines à donis gratiarum quæ quidem dona, licet sint omnibus communia, non tamè æqualiter omnibus cõueniunt, sed aliqui sublimius & perfectius hæc dona alijs possident, vt superiores ordines inferioribus. Et quoniam omnia dona superiores habeant perfectius, cum superiores ex principalibus fortitūtur nomina relinquentes alia ad nominationem inferioribus. Vnde supremus ordo, scilicet Seraphin denominatur ab excellentiori dono, scilicet charitatis. Sequens verò post illud, scilicet Cherubin denominatur à scientiâ quæ post charitatem est donū excellentius, & sic de alijs. Postea obicit cõtra hoc quod dicit quod secundus ordo, scilicet Cherubin videtur per hoc esse maioris scientiæ quam Seraphin. Et respondet quod ideo Seraphin nõ denominatur à scientiâ, quia potiori dono pollèt, scilicet charitatis. Deinde querit, vtrum à creationis initio ordines sic fuerunt distincti. Et probat primò quod sic, quia angelus qui cecidit secum traxit, & factos dæmones, sed cõtrarium videtur, quia ordines denominantur à donis gratuitis quæ dæmones nõ habuerunt. Respondet quod à creatione nõ habuerunt distinctionem ordinum, sed habuerunt diuersitatem naturalium donorum. Et secundum hæc receperunt diuersa nomina distincti quæ habuissent distinctos ordines si perstitissent. Et ideo dæmones dicuntur cecidisse de aliquo ordine, quia si permansissent ad illos ordines ordinis sint æquales. Et licet quidam dicant quod sic, magister tamè dicit, quod non, quia sicut in ordine apostolorum & martyrum quidam sunt alijs digniores, ita etiã est in ordine angelorum cum non sint nisi nouem ordines angelorum, quomodo dicitur ordo decimus esse de hominibus? Et respondet quod hoc ideo dicitur quia tot homines saluabuntur quot sunt angeli beati. Et ideo dicitur saluandi tot quot possunt facere vnū ordinem decimum. Vltimò dicit quod numerus saluandorum hominum erit iuxta numerum angelorum qui remanserunt. Et hoc probat

probat per beatum Gregor. dicit tamē quōd aliquibus visum est quōd tot saluabuntur quot angeli corruerunt.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum definitio Hierar. data à Diony. sit bona



IN CA distinctionē istam primō queritur, quid sit Hierarchia. Et videtur quōd definitio data à Dionysi. non sit bona, quia pars integralis non praedicatur de toto, sed ordo est pars integralis Hierarchiae (vt videtur) quia in quacunq; Hierarch. sunt tres ordines secundum Dionysium, ergo non bene dicitur quōd Hierarch. sit ordo.

2 Item definitio nō debet dari per res diuersorum generum. Sed ordo, scientia & actio quae ponuntur in definitione Hierarchiae sunt diuersorum generum, ergo &c.

3 IN CONTRARIUM est beatus Dionysius qui definit Hierarch. 3. cap. caelestis hierarchiae sic Hierarchia est diuinus ordo scientia & actio, &c.

4 RESPONSIO. Ad videndum quid sit Hierarchia, considerandum est supra quid fundetur. Est autem notandum quōd angeli omnes beati, licet videant immediatē diuinam essentiam in qua visione eorum beatitudo consistit, mysteria tamen gratiae, & ea quae circa nos agere debent vt reducamur in Deum non nouerunt nisi quatenus eis reuelantur, & de eis illuminantur, & quia ea quae sunt à Deo ordinata sunt (vt dicitur ad Rom. 13.) ideo illuminationes angelorum de mille-riis gratiae, & caeris quae per eos circa nos diuinitus ordinatae sunt fieri, ordinem habent. Nam quidam de his illuminantur immediatē à Deo vt suprē. Alij verō mediātē, medijs quidem per supremos, & infimū per medios, haec enim est lex diuinitatis, vt dicit Diony. infima per media ad suprema reducere. Et hic ordo recipiendi diuinas illuminationes, quia ab vno originali procedit & dependet, scilicet à Deo, & ad vnum tendit finaliter, scilicet vt reducamur in Deum, vocatur Hierarchia, hoc est sacer principatus, ab hieros, quod est sacrum, & archos, quod est princeps, quasi sacer principatus. Est enim principatus multitudo ordinata sub vno principe propter finem quē intendit princeps. Et ideo sacer principatus vel Hierarchia est ordo beatorum spirituum sub Deo in recipiendi diuinas illuminationes ab ipso vt reducamur in Deum. Patet igitur quid sit Hierar. & super quid fundetur. Ex quo patet per consequens quōd definitio data à Diony. est satis competens, nisi quod expositione indiget. Est autem haec definitio: Hierarchia est diuinus ordo, scientia, & actio, Dei formae quantum possibile est similans & ad indicata ei diuinitus illuminationes proportionaliter in Dei similitudinem cōcēdens. Ac si diceret Hierarchia est diuinus ordo, id est secundum spiritum caelestium multitudo gradum in potestatis diuinitus ordinata & distincta scientia & actio, Dei formae quantum possibile est similans, id est per scientiam & actionem tendentium quantum possunt ad Dei similitudinem. Sed quia aliqui solum illuminantur vt inferiores. Alij verō illuminantur & illuminant vt superiores. Et hi assimulantur Deo perfectius quam primi, sicut perfectius assimilatur sol luna, quae lumen recipit & transfundit quam aēr qui solum recipit, sed non transfundit, ideo quo ad primos dicitur Dei formae quantum possibile est similans, sed quantum ad alios subdit & ad indicata, &c.

Hierarchia est diuinus ordo, scientia, & actio, Dei formae quantum possibile est similans & ad indicata ei diuinitus illuminationes proportionaliter in Dei similitudinem cōcēdens. Ac si diceret Hierarchia est diuinus ordo, id est secundum spiritum caelestium multitudo gradum in potestatis diuinitus ordinata & distincta scientia & actio, Dei formae quantum possibile est similans, id est per scientiam & actionem tendentium quantum possunt ad Dei similitudinem. Sed quia aliqui solum illuminantur vt inferiores. Alij verō illuminantur & illuminant vt superiores. Et hi assimulantur Deo perfectius quam primi, sicut perfectius assimilatur sol luna, quae lumen recipit & transfundit quam aēr qui solum recipit, sed non transfundit, ideo quo ad primos dicitur Dei formae quantum possibile est similans, sed quantum ad alios subdit & ad indicata, &c.

5 Quōd autem haec definitio sic exposita sit competens, patet, continet enim quicquid pertinet ad rationem principatus. In principatu enim est vnus finis quem princeps intendit ad quem consequendū requiritur diuersitas officiorum, & scientia dirigens in executione, & actio perducens, quae omnia tanguntur in definitione hierarchiae quae sacer principatus dicitur. Potestas siquidem, seu diuersitas officiorum cum dicitur diuinus ordo, scientia verō dirigens & actio perducens cum subditur scientia & actio, finis autem intēns cum dicitur Dei formae, &c. Vnde Hugo exponēs hanc definitionem dicit, hierarchia est ordo diuinus, id est potestas à Deo ordinata, scientia qua quid faciendum sit intelligant, & actio qua quod intellexerunt agendum perficiant. In ordine officium, in scientia distinctio, in actione ministerium significatur, sine ordine actio est praesumptio, sine actione ordo negligentia est, sine scientia verō, & actio est reprehensibilis, & ordo inutilis: patet igitur quid sit Hierarchia, & super quid fundetur.

6 Ex quo cōcluditur q; angeli & homines (& loquor de vtoribus) necessario incidunt in diuersas hierarchias, quia cum hierarchia fundetur super receptione illuminationum diuinarū, illa non pertinet ad eandē hierarchiā quae nō possunt eodē modo diuinas illuminationes recipere, sicut ille ciuitates non spectat ad eundē principatū quae nō subunt eodē modo, & secundum easdem leges, & cōsuetudines gubernationum principis.

Sed angeli & homines nō possunt eodē modo recipere diuinas illuminationes, ergo &c. Maior patet, & minor probatur. Nam angeli recipiunt diuinas illuminationes in intelligibili puritate, homines verō sub similitudinibus rerū sensibilium, vt patet in sacramētis ecclesiae & figuris scripturae. Vnde Dio. 1. ca. coel. Hierar. dicit quod impossibile est nobis superlucere diuinū radium nisi varietate sacrorum velaminum circumelatarum, igitur &c.

7 AD PRIMVM argumentum dicendū, q; ordo quādoque dicitur habitudinē diuersarū personarum in eodē officio: & sic est pars Hierar. nec praedicatur de ipsa. Alij verō dicitur habitudinē diuersorū officiorum adiuuicē, & sic est idem quod ordinatio. Et est superius ad Hierar. Et praedicatur de ipsa.

8 Ad aliud dicendum quōd illud quod non est vnū per se, sed solum ratione ordinis potest notificari per res diuersorum generum: talis est Hierar. ideo &c.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum homines assumantur ad ordines angelorum.

Thom. 1. q. 108. art. 3.



ECUNDO queritur, vtrum homines assumantur ad ordines angelorum. Videtur quōd non, quia quicunque differunt in Hierarchia, differunt in ordine. Sed homines & angeli differunt in Hierarchia (vt prius probatum est) ergo &c.

2 Item plus distat natura hominum à natura angelorū quam natura vnus angeli à natura alterius. Sed angelus inferioris ordinis nunquam assumitur ad ordinem superioris, ergo &c.

3 IN CONTRARIUM est quod dicit Greg. & habetur in litera.

4 Item Math. 22. promittitur hominibus quōd erunt sicut sancti angelis Dei in caelis.

5 RESPONSIO. Homines assumi ad ordines angelorū potest intelligi dupliciter. Vno quōd quantum ad aequalitatem officij. Alio modo quantum ad aequalitatem premij. Primo modo nunquam assumuntur homines ad ordines angelorum, quia actus & officia ordinū sunt purgare, illuminare, perficere, custodire, & nunciare, hoc autem non cōuenit sanctis post resurrectionem, nec modo cōuenit animabus beatorum secundū cōmūne legem, licet aliqui ex diuina dispensatione quādoque reuelauerint, & nūciauerint aliqua vniuersibus, sed prauidelic paucorum non faciunt legem communem, ideo &c. Causa autē hu-ius est forte, quia actus & officia ordinum angelorum circa nos competunt eis secundum gradum naturae: simul & gratia quae habent inter nos & deum, vt declarabitur infra dist. 11.

6 Si verō intelligatur de aequalitate premij dicendum q; non omnes homines beati assumuntur ad aequalitatem talem (puta pueri baptisati morientes antequā habeat vsum libe. arb.) Cuius ratio est, quia plus potest gratia cum actu merito quoque gratia sola. Sed pueri decedētib; post baptisatū ante vsum libe. arb. dabitur gloria propter solā gratiā quā in baptisatū receperunt. Angelis autē non redditur gloria pro gratia cū actu meritorio, quia suā beatitudinē meruerunt, vt dictū fuit prius, ergo amplior gloria est in quolibet angelo quam in pueris baptisatis decedētib; antequā meruerint aliquid per actum proprium. Item secundum magistrum sententiariū, & alios doctores angelis data est gratia secundum proportionē suorum naturalium, credibile etiam est q; pueri in baptisatō secundum communem legem detur gratia secundum proportionem naturalium, quia ex parte eorū non est aliqua differentia, sed est equalis capacitas naturae. Cū igitur natura angelica excedat humanam, videtur quōd gratia data angelis in sua creatione excedat gratiā quae cōmuniter datur pueris in baptisatō, propter quod habēdo respectū ad solam gratiam adhuc videtur q; pueri morientes nō pertingant ad aequalem gloriā cum minimo angelo. Nec istud est contra dictū beati Greg. quia ipse non dicit quōd omnes homines ascendant ad aliquem de ordinibus angelorū, sed quōd ad singulos ordines angelorum aliqui de hominibus assumuntur, quod est verum de illis qui propriis meritis talem gradum sibi acquisierunt, iuxta quod est intelligendum quōd nullus homo per vnicum actum meritorium potest sibi acquirere talem gradum qualem quilibet angelus obtinuit per vnicum meritorium, quia supposita aequali gratia quantitas meriti attenditur secundum quantitatem intentionis actus voluntatis per maiorem bonitatem & detestationem mali. Sed ista intentio fuit maior in angelo in quo fuit secundum totum conatum suae naturae, vt dictum fuit primo lib. distinct. 17. quā potest esse in homine qui est inferioris naturae, & in quo appetitus sensitiuus retrahit à bono appetitū rationalem, ergo vt videtur homo per vnicū actū non potest mereri tantū quantum

1. d. 17. q. 3. m. 9.

7. 3.



IN CA decimam distinctionem queruntur duo. Primum est vtrum omnes angeli mittantur in ministerium. Secundum est an omnes assistant. Ad primum sic procedit. Et videtur q; omnes regulariter mittantur quia si non omnes mitterentur, sed tamen inferiores, cum quilibet habeat inferiorem se excepto vltimo pro eo q; omnes angeli sunt inaequales, nullus mitteretur nisi vnus qui est omnium vltimus, hoc est autem incōueniens, ergo &c.

2 Item personae diuinae sunt nobiliores quibuscunq; angelis sed personae diuinae mittantur (vt filius & spiritus sanctus sicut patet ex primo libro) ergo &c.

3 IN CONTRARIUM est quod dicit Greg. & habetur in litera, quōd superiora agmina ab intimis nunquam recedunt quoniam ea quae praesminent vsum exterioris officij nunquam habent.

4 RESPONSIO. Sicut missio personae diuinae est eius processio ad sanctificandum creaturā vt dictum fuit libro primo. Sic angelus dicitur mitti cū ex imperio diuino aliquid circa nos facit, vel nunciando, vel reuelando, vel aliquid huiusmodi operando. Est autem vna opinio q; ad hoc faciendum mittuntur omnes angeli, sed inferiores frequentius, & quasi ex officio. Superiores verō rarius & quasi ex dispensatione, quam opinio nem recitat magister & tenet in litera. Confirmatur autem tali ratione, ex ordine diuinitus instituta inferiora administrantur per superiora tam in corporalibus quam in spiritualibus, sed non obstante quōd in corporalibus inferiora administrantur per superiora regulariter, & secundum cursum naturae, tamen hic ordo quandoque praetermittitur ex diuina dispensatione, sicut in suscitatione Lazari, & illuminatione caeci nati, quae non sunt facta mediante actione corporum caelestium, ergo similiter quamuis in spiritualibus illuminationes diuinae non veniant regulariter ad nos nisi mediante angelis qui sunt medij inter nos & Deum, nec à supremis nisi per medios & infimos, tamen ex diuina dispensatione contingit quandoque hunc ordinem praetermitti propter excellentiam mysterij quod annunciant, sicut forte fuit de annunciatione conceptionis Christi. Creditur enim Gabriel fuisse de supremis angelis, non de medijs, aut infimis.

5 Huic autem opinioni obuiant aliqui sic, ordo naturae non legitur praetermissus nisi propter ordinem gratiae qui est superior. Resuscitatio enim Lazari, & illuminatio caeci nati, & alia miracula in quibus ordo naturae legitur praetermissus, fuerunt quasi quaedam argumenta probantia fidem. Ordo autem gratiae non habet superiorem ordinē propter quem praetermitti debeat, nunquā igitur praetermittitur. Cū igitur ordo angelicus sit secundum dona gratiae, praetermitti nunquā debuit. Et adhuc si praetermitteretur hoc esset, frustra quia à nobis percipi non possit: neque enim angelos nouimus, vt sciamus de illo qui aliquid nunciat si est supremus, medius, an infimus.

6 Qui autem mittantur sic fecerunt secundū istos, dicunt enim q; proprietates angelorum ex eorum nominibus manifestantur (vt dicit Dion. 7. cap. coel. Hierar.) Et ideo angeli illorum ordinum ad exterius ministerium mittuntur: ex quorum nominibus aliqua executio datur intelligi. In nomine autem dominationum non importatur aliqua executio, sed sola dispositio & imperium de exequentibus. Sed in nominibus inferiorum ordinum intelligitur aliqua executio. Nam angeli & archangeli dicuntur per respectum ad operationem, potestas enim est principium transmutandi alterum, virtus verō est vltimum de potentia respectu operis vt dicitur. 1. cor. & mundi. Principis etiā est vt dicit Gregor. inter alios operantes priorem existerē, propter quod dicunt quōd ad hos quinque ordines pertinet exterius ministerium mitti, non autem ad quatuor superiores.

7 Qui velle primam opinionem tenere quae est satis rationabilis, haec obuiationes non viderentur cogere, quia secundum istos ordo naturae praetermitti dicitur quandoque propter ordinem gratiae, sed quōd angeli nos custodiant, vel quōd nobis aliqua nunciant magis competit eis ex ordine naturae (quo sunt medij inter nos & Deum) quā ex ordine gratiae vt ipsi dicunt, quia animabus sanctorum quae ad aequalitatem angelorum quantum ad gratiam & gloriam perueniunt, haec non competunt secundum legem communem, ergo hic ordo intermitti potest si hoc cōpetit ordini gratiae, competit autem vt sicut infima nunciantur per infimos, sic nunciantur maiora per medios, & suprema per supremos, quod etiam ipsi dicunt quantum ad aliquid, scilicet quōd superiores mittuntur ad altiora ministeria, inferiores verō ad inferiora. Est etiam aliqua vtilitas huius missionis non quidem vt sciamus de angelo qui nunciat si est supremus, medius, an infimus, sicut arguebatur, sed vt ministeria gratiae congruentius & ordinatius expleantur, neque enim decet regem magna per infimos nunciare. Item cum omnes ordines, qui sunt sub dominationibus

d. 1. q. 2.

meruit angelus, Nec per consequens habet eundē gradū premij sicut angelus, propter quod oportet quōd homines peruenientes ad aequalitatem premij cū angelis mereantur hoc per plures actus ex quorum multiplicatione augetur in eis gratia, & meritum amplioris gloriae. Et in tāto possunt multiplicari in hominibus actus meritorij q; possunt non solum attingere aequale premium cū angelis, sed superexcedere, sicut tenet ecclesia de beata virgine. De Christo autē non est dubiū quin sit beatorum omnium angelo, & fuit ab instanti suae conceptionis qui non accepit spiritū ad mensurā, exponēdo vt alibi expositū est.

7 AD PRIMVM argumentum patet solutio, procedit enim de aequalitate officiorum secundum quam actus Hierar. attenduntur, & secundum quae angeli in ordinibus Hierar. collocantur.

8 Ad secundum dicendum, q; angelus inferioris ordinis nunquam eleuatur ad superiorem ordinem nec quantum ad officium, nec quantum ad premium. Quia gradus officiorum sunt in beatis proportionaliter ad gradus naturam quae non mutantur, & gradus praemiorum secundum gradum praecedentium meritorum qui in angelis non augetur, nec ex parte gratiae quae est radix merendi, nec ex multiplicatione actuum, seu autem est de merito hominis, vt dictum est.

3. d. 13. q. 1.

Sententia huius distinctionis X. in generali & speciali.



OC ETIAM inuestigandum est. Superius determinauit magister distinctionem angelorum quantum ad ordines. Hic verō determinat de eis quantum ad officia digniora quae sunt assistere, & ministrare. Secundo quantum ad officia auiertoria licet custodire. Secūda incipit in principio 2. dist. illud quoque sciendum est. Prima diuiditur in tres. Primō mouet questionem suam & tangit circa eam vnam opinionem. Secūdo tangit aliam. Tercio tertiam. Secūda ibi, quibus obicitur. Tertia ibi, alij verō dicunt. Secūda istarum diuiditur in tres. Primō tangit opinionem. Secūdo mouet contra eam obiectionem & soluit. Tercio docet secundum eam respondere ad contrariam. Secūda ibi, hic oritur questio. Tertia ibi, quae autem omnes angelos. Haec est sententia lectionis in generali.

2 IN SPECIALI verō sic procedit, & proponit primō inquirendo vtrum omnes angeli ad exteriora nuncianda mittantur. Et dicunt quidam quōd non omnes mittuntur, quia superiores semper Deo assistunt. Et hoc confirmat auctoritatibus. Postea ponit secundam opinionem dicentium omnes angelos mitti, quia Seraphin missus legitur ad Esa. Et ipse filius Dei ad nos missus est. Et hanc opinionem confirmat auctoritate apostoli. Postea obicit contra hoc. Si enim omnes mittuntur, ergo debent officio angeli. Et respondet q; angeli proprie dicuntur qui ex officio & saepius mittuntur. Alij verō rarius mittuntur qui cū mittuntur angelorum nomen suscipiunt, secundum illud qui facis angelos tuos, &c. Ad hoc incidit ad huius confirmationem determinat de nominibus quorundam spirituum. Et dicit quōd secundum istos Michael, Gabriel, Raphael, de superiori ordine sunt, vnde sunt nomina spirituum quorum nominum interpretationem tangit. Alij tamen dicit quōd nomina sunt propria officiorum, vnde quia Raphael interpretatur medicina Dei quilibet qui ad medendum mittitur potest dici Raphael, & similiter in alijs. Subdit etiam huius simile in demonibus in quibus quaedam nomina sunt non vni tantum, sed pluribus conuenientia, vt nomen diabolus, nomen Belial, quorum nominum interpretationem tangit in litera. Postea secundum istam opinionem soluit auctoritates contrarias dicens quōd superiores dicuntur assistere, quia raro mittuntur: & tamen licet mittuntur non propter hoc recedunt ab ipsa diuina essentia, sed eius contemplationi semper assistunt, quod etiam faciunt qui saepe mittuntur. Et postea tangit aliam opinionem dicentium tres ordines supremos semper assistere & nunquam mitti ad exteriora. Inferiores tantum mitti, medios vero ordines dicunt & assistere, & mitti, prout tamen mitti accipiunt inquantum superiores medios illuminant, & medij inferiores illuminant sic, quia superiores medij nunciant, & medij infimis: ideo superiores dicuntur angeli. De illo autem qui fuit missus ad Esa. dicit quōd iste non fuit proprie Seraphin, sed quia ad incendium peccati Esae veniebat, Seraphin nomen accepit. Et in hoc ter. &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum omnes angeli mittantur.

Thom. 1. q. 112. art. 2.

mittatur in ministerium (vt ipsi dicunt) clarum est qd cum virtutes, potestates, principatus, vel archangeli mittuntur, predictus ordo intermittitur. Nam inter nos & virtutes sunt medij quatuor ordines qui intermittuntur, cu virtutes circa nos aliquid faciunt & sic est de alijs vsque ad angelos flo modo.

8 Item licet Christus secundum humanam naturam fuerit minor angelis in gradu nature, fuit tamen maior in donis gratiarum, maxime quantum ad gratiam vnionis secundum quam est dominus angelorum, & quantum ad gloriam fructuionis quam in instanti sue conceptionis plenissime habuit, quid igitur indignum est si angelus qui ad Christum dominum angelorum tempore passionis missus fuit (vt dicitur Luc. 22.) fuit de superis, cognuimus enim hoc videtur quam q fuerit de medijs vel infimis.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum quod angeli quinque inferiorum ordinum mittuntur regulariter maiores quidem ad maiora, inferiores vero & minores ad minora. Sed angeli quatuor superiorum ordinum non mittuntur nisi raro & dispensatiue.

10 Ad secundum dicendum qd non est simile de personis diuinis, & superioribus angelis, quamuis personarum diuinarum sint excellentiores, quia effectus secundum quos dicuntur mitti personarum diuinarum non possunt esse ad creatura. Sed omnia ministeria angelorum regulariter possunt per omnes inferiores angelos quinque ordinum expleri.

11 Ad auctoritatem Greg. dicendum qd intelligenda est regulariter, dispensatiue tamen quandoq; sit contrarium.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum omnes Angeli assistant.

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

AD secundum sic proceditur. Et videtur quod omnes angeli assistant, quia omnes sunt ministrantes vel assistentes, sed omnes ministrantes sunt assistentes, ergo omnes simpliciter assistunt. Probatio. Mi. Raphael enim qui fuit missus in ministerium Thobiae, dicit Thobiae 21. Ego sum vnus ex septem qui assistamus, &c. Et eadem ratio est de alijs in ministerium missis, ergo &c.

2 IN CONTRARIVM est, quia scriptura videtur distinguere inter astantes & ministrantes, Daniel. 7. milia militum ministrabant ei, & decies milies centena milia assistebant ei.

3 RESPONSI O. Assistere deo aut est cernere Deum praesentem, quomodo assistunt regi oes in quorum praesentia rex est, aut est scire eius mentem quomodo assistunt regi soli secretarij. Primo modo omnes angeli assistunt Deo, quia beatitudo consistit essentialiter, vel saltem requirit necessario actum intellectus sed actus intellectus non est sine praesentia obiecti, ergo omnes beati cernunt Deum (qui est suae beatitudinis obiectum) essentialiter praesentem.

4 Si secundo modo accipiatur assistere Deo, scilicet scire mentem eius, aut accipiatur generaliter. Et sic adhuc oes angeli beati assistunt, quia de ministrantibus quae ad Deo reuelantur nihil scit vnus quod nesciat alius. Sicut enim agentia corporalia bonitatem quam ad Deo receperunt alijs communicant quantum possibile est. Sic & multo magis sancti angeli qui sunt in plenissima participatione bonitatis diuinae, quicquid ad Deo percipiunt subiectis imperantur: vnde Dionys. 15. coelest. Hierar. dicit qd vnaquaeque coelestis essentia intelligentia sibi ad superiori datam inferiori comunicat. Si vero accipiatur assistere Deo magis specialiter, scilicet pro eo quod est scire eius mentem immediate sic non omnes angeli beati assistunt: sed illi soli qui immediate ad Deo illuminantur. Et secundum hoc ordo dominationis non esset de assistentibus: cum pertineat ad secundam Hierarchiam. Angeli autem secundae Hierarchie illuminantur ab angelis primae Hierarchie secundum Dionys. 8. cap. coelestis Hierarchie. Et ideo forte melius est quod dicatur quod omnes assistunt. Sed horum quidam assistunt & ministrant regulariter, alij vero non, sed solum assistunt: & sic intelligenda est distinctio scripturae.

5 AD ARGUMENTVM patet solutio ex dictis.

Sententia distinctionis vndecimae in generali & speciali.

LVD quoque sciendum. Superius determinauit magister de officijs angelorum dignioribus, hic determinat de officio inferiori quod est custodire. Et diuiditur in duas partes. Primum determinat de effectu officij. Secundo de effectu officij consequente. Secunda ibi, praeter ea illud considerari oportet. Prima diuiditur in duas. Primum proponit suum intentum. Secundo mouet quandam quaestionem & ipsam pertractando de-

terminat. Secunda ibi, solet etiam quari. Secunda principalis in qua determinat effectum consequentem diuiditur in tres. Primum mouet quaestionem & tangit circa eam opi. Secundo tangit aliam opinionem. Tertio eligit alteram istarum, & auctoritates quae obuiare videntur, exponit. Secunda ibi, alij autem ducunt. Tertia ibi, illud vero quod alij. Prima istarum diuiditur in tres. Primum tangit opinionem. Secundo opi. confirmationem. Tertio circa illam mouet quaestionem & soluit. Secunda ibi, & quod angeli proficiant. Tertia, his autem contradicere. Haec est sententia & diuisio litera in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit magister. Primum ponit qd vnaquaeque anima habet vnum angelum bonum ad custodiam sui deputatum, & malum ad sui exercitiu. Quod auctoritatibus confirmat. Postea querit, vtrum quilibet homo habeat vnum angelum custodem suum, aut an vnus angelus plures custodiat. Et opponit ad hoc, dicens qd non videtur vnus bonus angelus vnus tantum esse cultus. Quia cum boni homines & electi sint tot quot angeli boni, non potest esse qd boni homines & mali singuli habeant singulos angelos bonos ad sui custodiam. Item cum tot sint electi quot angeli boni, & angeli boni plures sint quam mali, pluresq; sint homines mali quam boni, consequens est plures esse homines quam mali sint angeli, & plures esse homines quam sint vel mali angeli. Ex quo concludit vnum bonum angelum plures custodire sicut vni homini committitur custodia multorum, & vnum malum angelum pluribus deputatum ad exercitium suae eodem tempore, sicut in diuersis, quod dicit propter hoc, quia forte verum est vt quidam dicunt, qd omnes homines existentes in hac via eodem tempore habeat singulos angelos ad custodiam, vel ad exercitiu deputatos. Postea querit, vtrum boni angeli in merito, vel in premio proficiant. Tangit etiam circa hoc opinionem quorundam ponentium qd mereantur propter obsequium quod nobis impendunt, & sic proficiant in merito & proficiunt in premio, scilicet in cognitione & dilectione dei, quia magis ac magis ipsum cognoscunt, & diligunt. Postea probat quod in cognitione proficiant ipsi angeli, per hoc enim plene cognouerunt ministerium incarnationis vsq; post passionem, & apostolorum praedicationem. Postea obicit in contrarium per auctoritatem Augu. Sed Ma. exponit sic & determinat qd angeli maiores praefuerunt incarnationem antequam fieret, non tamen perfecte. Minores vero non cognouerunt nisi postquam facta est. Ex quo concludit quod in vtroque profecerunt, & proficiunt vsque ad diem iudicij. Postea ponit aliorum opinionem dicens quod quidam dicunt quod in cognitione diuinitatis non proficiunt, sed solum in cognitione rerum exteriorum. Vterius approbat praedictam opinionem, & quia quaedam auctoritates videntur contra quae dicit angelos omnia scire, exponit eas, & patet explicitio in litera.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum quilibet homo ab initio suae natiuitatis vsque ad terminu vitae suae habeat angelum ad suam custodiam deputatum.

Thom. 1. q. 113. arti. 4. s. 6.

IRNA distinctionem istam queritur de tribus principaliter. Primum est de custodia hominum per angelos. Secundum est de locatione angelorum. Tertium est de illuminatione vnus angeli per alterum. Quantum ad primum queritur, vtrum quilibet homo ab initio suae natiuitatis vsque ad terminu vitae suae habeat angelum ad suam custodiam deputatum. Et arguitur quod non. Quia vbi est fortior cultus, infirmior superfluit, sed homines custodiuntur a deo qui est potentissimus, ergo superflue haberent angelum custodem.

2 Item custodia angelorum circa homines est vt per eos dirigantur homines ad salutem secundum illud quod dicit apostolus ad Heb. 1. Omnes sunt ministratores spiritus propter eos qui hereditatem capiunt salutis, sed homines non sunt capaces salutis antequam sint baptisati, ergo ante baptismum non habent custodiam angelorum.

3 Item Christus fuit beatus ab instanti suae conceptionis. Sed beati non custodiuntur a angelis, ergo Christus non habuit angelum custodem.

4 IN CONTRARIVM est quod dicitur in Psal. Angelis suis deus mandauit de re vt custodiat te in omnibus vijs tuis.

5 Item Hiero. super illud Math. 18. Angeli eorum in caelis semper videt faciem patris, dicit magna est dignitas animarum vt vnaquaeque habeat ab exordio natiuitatis angelum ad sui custodiam deputatum.

6 RESPONSI O. Ista quaestio duo implicat. Primum est de custo-

de custodia hominum per angelos. Secundum est de tempore quo praedicta custodia incipit.

7 Quantum ad primum rationabiliter ponitur qd homines custodiuntur per angelos bonos, quia secundum Dionys. lex diuinitatis est qd inferiora redcantur ad supra per media. Sed angeli sunt melij inter Deu & homines, & ideo rationabile est qd homines redcantur in Deu in cuius cognitione & dilectione eorum beatitudo consistit per ministerium seu adiutorium angelorum: hoc autem ministerium seu adiutorium consistit in illuminatione ad bonum qd sit inuisibiliter per angelos dum illuminant homines ad bene agendum, & in repressione malorum angelorum ne noceant hominibus quantum vellent siue tenendo siue corporaliter affligendo.

8 Quantum ad secundum tenetur comuniter, qd angeli deputantur ad custodiam hominum a tempore natiuitatis vsque ad horam mortis inclusiue, & rationabiliter, quia constituti in via periculosa indigent custodia, sed homines ab hora natiuitatis vsq; ad horam mortis sint constituti in via tendendi ad patriam, in qua quidem via multa pericula eis imminant, tam ab interiori quam ab exteriori, secundum illud Psalmista, In via hac qua ambulabam absconderunt mihi. Quando autem peruenerunt ad terminum per mortem sunt extra omne periculum, sicut sint boni, vel irreparabiliter perierunt, si sint mali: & ideo homines a natiuitate vsq; ad mortem indigent angelorum custodia, & non prius, nec postea. Nisi forte diceretur quod pueri postquam in materno vtero animati sunt indigent praedicta custodia, quia quamuis hoc sit verum, tamen quia pro isto statu puer est aliquo modo vnus cum matre saltem per quandam colligationem, sicut fructus pendens in arbore est aliqui arboris, ideo eundem angelum custodem quem habet mater.

9 Ad primum argumentum dicendum qd custodia hominum per angelos non superfluit, quamuis homines custodiuntur per Deum, quia neutra custodia cogit lib. arbi. hominis, nec necessitas quin possit inclinari liberè ad bonum & ad malum, sed solum adiuuat interiori suggestioni, & remotione impedimentorum quae siue sunt per Deum, siue per angelum tanto apparebit iustior damnatio reproborum qui tot beneficijs abusi fuerint, & salus iustorum gloriosius Deo attribuetur, qui tot adiutorijs salutem hominum procurat.

10 Ad secundum dicendum, qd beneficia quae dantur homini in quantum est Christianus incipiunt a tempore baptismi. Et ea quae dantur homini in quantum habet naturam rationalem quae est capax beatitudinis exhibentur eis, ex quo talem naturam nascendo accipiunt, siue per natiuitatem in vtero, siue per natiuitatem ex vtero. Sed differenter, quia puer in vtero talia beneficia recipit cum matre comunia, sed nascendo ex vtero habet ea sibi propria, tale autem beneficium est custodia angelorum, vnde quamuis a baptismis incipiat homo habere regulariter gratiam quae est principij merendi salutem, tamen sola natura humana ante baptismum talis est creata quae potest esse particeps salutis: vnde omnibus hominibus bonis & malis, electis & reprobis praedicta custodia non negatur.

11 Ad tertium dicendum quod quamuis Christus fuit beatus secundum superiorem partem rationis, & quantum ad hoc non indiguit custodia angelorum, tamen fuit secundum corpus passibilis & viator, & sic habuit angelum custodem, non tantum superiorem, sed tanquam ministrum.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum angeli proficiant in cognitione per mutuum locutionem.

Thom. 1. q. 107. ar. 1.

DEINDE queritur, vtrum angeli proficiant in cognitione per mutuum locutionem. Et videtur quod non, quia omnis locutio videtur fieri per verba quae seruiunt auditui, vel per nuntios, seu facta quae deseruiunt visui: hi enim duo sunt sensus disciplinabiles (vt dicitur lib. de sensu & sensato.) Sed nihil tale potest esse in angelis cu sint incorporei in se, nec ex corporalibus cognitionem accipiunt, ergo &c.

2 IN CONTRARIVM est scriptura quae introducit angelos sibi mutuo loquentes Zacha. 2. Alius angelus egrediebatur in occursum eius (scilicet prioris angeli) & dicit ad eum, curte & loquere ad puerum istum.

3 RESPONSI O. Locutione esse inter angelos omnes Doctores theologiae concedunt: sed difficile est istius locutionis assignare modum: Quidam enim dicunt quod sicut in nobis est aliquid quod vnus homo de alio naturaliter percipere potest, vt ea quae exterioribus sensibus subiaccnt. Aliquid vero quod secutum se percipi non potest sicut interiores conceptus

mentis. Et hi innotescunt per signa extrinsecus appaerita quae sunt nutus vel verba mediantibus quibus fit locutio. Sic in angelis est aliquid quod vnus in alio naturaliter videre potest, aliquid vero quod videri non potest, sicut motus voluntatis eius, videtur autem ab alio angelo prout ordinatur ad id quod est naturaliter cognitum in eo. Ex hac enim ordinatione illud naturaliter cognitum efficitur significatum interioris conceptus vel motus. Et talis expressio vocatur locutio, & virtus exprimentis vocatur lingua angeli.

4 Illud autem non videtur sufficienter dictum, quia illa signa quae vnus angelus cognoscit naturaliter in alio, aut sunt significatiua naturaliter, vel ex institutione, siue ad placitum. Primum non potest dici (scilicet quod sint significatiua naturaliter) quia ea quae significant naturaliter ostendunt solum naturales animi passiones, seu affectiones, sicut gemitus infirmorum, dolorem, & sic de alijs. Naturales autem motus voluntatis vnus angeli quilibet angelus cognoscit sine motu, multo plenius quam quicunque medicus infirmitatem corporis, co quod quilibet angelus plene nouit naturam alterius, & per consequens affectiones naturales: & ideo ad haec demonstranda non oportet esse aliqua signa. Item per signa naturalia non fit proprie locutio vt magis patet, & de se factis est manifestum, non enim dicimus infirmum gementem esse loquentem. Item nec huiusmodi signa sunt significatiua ad placitum, quia quaecunque sunt naturaliter in angelo sunt in eo inuariabiliter & immutabiliter. Si enim in corporibus coelestibus non est variatio, nisi secundum motum localem, nulla autem secundum formam substantialem, vel accidentalem naturaliter inhaerentem (quod dico propter lumen quod variabiliter luna a sole recipit, quia a se naturaliter non habet) multo fortius in angelis nulla est variatio, nulla mutatio quo ad ea quae eis naturaliter insunt. Si igitur per talia fieret angelorum locutio, semper loquerentur, & de eisdem, cum semper in eis sint eadem signa. Signum enim quando est representat illud cuius est signum. Hoc autem est inconueniens & contra rationem locutionis quae fit per signa quae significant ad placitum, siue ex institutione, quia talia sunt in potestate loquentis, vt sicut patet in nutibus & verbis, & loquens per ea potest loqui vel non loqui. Item locutione quae est per signa quae significant ex institutione, nullus intelligit, nisi ille qui nouit ad quid significandum signum illud impotitum est, sicut puer latinus non intelligit locutionem per verba graeca, nec e contrario, ergo si signa per quae loquitur angelus angelo significant ad placitum, oportet angelos sibi inuicem loquentes scire prius ad quid significandum illa signa sunt imposita vel instituta: & si illa institutio facta est per vnum angelum solum qualiter innotescet hoc alijs, non apparet, quia si per locutionem, tunc locutio praecedet signa per quae fit, quod est inconueniens.

5 Nec possumus fingere in angelis illud quod est in hominibus, videlicet quod magister ostendit, vel tradit puero panem, dicendo panem. Et sic docet illis quid illa vox significat: no enim sic ostendit angelus alij angelo rem aliquam applicando signum quod eam significat, hoc enim fingi non potest. Si autem illa institutio fiat concorditer pro omnes angelos simul, oportet conceptus omnium eorum de tali institutione sit notus omnibus, & sic ante omnem locutionem conceptus vnus angeli erit notus alteri, eadem ratione conceptus angelorum erunt omnibus angelis noti, & tunc non oportebit ponere locutionem in angelis, quare praedicta opinio non videtur conueniens.

6 Alij dicunt quod angelus loquitur angelo describendo diuersas figuras in caelo per applicationem suae virtutis, & per eas possunt angeli mutuo exprimere sibi conceptus suos, & sic adiuuicem loqui.

7 Sed illud videtur valde friuolum, quia illa figuratio caeli aut esset secundum aliquam alterationem, puta qd caelum secundum partem determinatam figurae alteraretur calido, vel frigido, vel alia alteratione, & istud est impossibile, cum caelum non sit susceptiuum huiusmodi qualitarum, vel intelligeretur ista figuratio per impressionem factam in caelo, sicut figuratur cera a sigillo, vel sicut figuratur sigillum per incisionem, quae ambo planum est esse absurda, aut esset per aliquem contactum, aut ergo per contactum quantitatis aut virtutis, per contactum quantitatis sicut dicitur figurari paries secundum imaginationem per applicationem alicuius corporis triangularis ad ipsum in quantum corpus triangulare occupat de pariete spacium sibi aequale licet in ipso pariete non sit actualis triangulatio, & hoc modo non potest angelus (cum non sit quantus) facere aliquam figuram in caelo, oportet ergo quod talis figuratio fieret per contactum virtutis. Ex quo sequeretur quod angelus per suam virtutem aliquam figuram realiter imprimeret caelo, quia tangere aliquid actu virtutis non est aliud quam per virtutem habere aliquem effectum in illo quod dicitur tangi, & dicere

oppositum est propriam vocem ignorare, cum ergo impossi-
bile in angelum facere aliquam figuram in celo: hoc modo pa-
teret quod ille modus loquendi per figuras tales non est angelo
possibilis. Item est contra precedentem opinionem pro parte. Si
angelus posset tales figuras facere, aut illa signarent concep-
tum angeli naturaliter, vel ab institutione. Non naturaliter
ut de se patet, sicut nec figura per hominem facta signat natu-
raliter conceptum eius, nec ab institutione, cum talis institutio
esset in voluntate angeli facientis figuram. Oportet ergo quod
alij angelo prius innotesceret voluntas & propositum institu-
endi talem figuram ad significandum rem, cuius rei vel conce-
ptus figura esset signum, quam posset percipere loquutionem
factam per talem figuram vel per tale signum, sed illa institutio
vel signatio cum esset per lib. arb. angeli instituentis, non potuit
innotescere alteri angelo nisi per loquutionem, ergo oportet
ponere loquutionem precedentem modum loquendi per talem
figuram de quo modo esset querendum, ut prius.

8 Alius est modus quem quidam novi doctores ponunt, dicen-
tes quod loquutio fit in angelis per verbum mentale, quia angeli
manifestat alij angelo vnum conceptum per alium. Quod
probat, quia sicut est in verbo vocali, sic in verbo mentali. Sed
vnum verbum vocale manifestatur per aliud, sicut scies latinum,
& thetonicum scienti solum latinum exponit thetonicum per
latinum, ergo similiter angelus potest alij angelo exponere vnum
conceptum per alium, vtpote vnum conceptum indeterminatum
& implicitum, & ideo alteri angelo ignorum, per alium conce-
ptum explicitum & determinatum, & ideo magis notum.
9 Sed illud nullo modo videtur verum, quia conceptus ignotus
non potest manifestari per alium conceptum ignotum, sicut nec
vnum verbum vocale ignotum manifestatur per aliud ignotum,
ut patet per exemplum corii. Sed quilibet conceptus angeli de his
de quibus est loquutio, est alij angelo ignotus, vel si vnum sit no-
tus & alius erit notus. Ponentes enim hanc opinionem, aut re-
tinent quod vnum angelus nouit cogitationes & volitiones alterius,
& tunc quilibet conceptus vnius angeli est alij angelo notus,
vel tenent quod vnum angelus non nouit cogitationes & af-
fectiones alterius, & tunc nullus conceptus vnius angeli est alij
angelo notus. Et sic ignotum manifestabitur per ignotum, quod
est impossibile, vel notum manifestabitur per aequum notum quod
esset frustra, quare &c.

10 Item praedicti positores, aut intendunt quod in angelo sint
simul duo conceptus, vnum indeterminatum & implicitum, alius
determinatum & explicitum, quod esse non potest, quia duo actus
intelligendi non possunt simul esse in eodem intellectu natura-
liter. Aut intendunt quod isti duo conceptus sint successiue in
angelo, & tunc vnum est quomodo vnum conceptus manifesta-
bitur per alium. Constat autem quod conceptus qui est actu in
angelo non potest manifestari per illum conceptum qui non est,
quia ille est totaliter ignotus, nec ille qui non est actu in angelo
potest manifestari per illum conceptum qui est in eo, quia per
loquutionem nullus manifestat, nisi illud quod concipit actu.

11 Et iterum si quis conceptus esset notus & non alius hoc ef-
feret, quia magis esset explicitus & determinatus quam alius, &
ideo magis esset aptus ad mouendum alium angelum ad intel-
ligendum. Sed illud non valet, quia alius conceptus potest esse
minus explicitus & minus determinatus quam alius dupliciter,
vno modo ex ruditate & ignorantia concipientis, sicut sunt ali-
qui homines rudes, qui nec apud se explicitis & ordinatis aliquid
concipiunt, nec alteri exprimunt, sed confusis & sed istud non po-
test poni in angelis. Alio modo ex subtilitate concipientis qui
simpliciter & vniuersaliter aliquid concipit, quam alij nati sunt
concipere, imò oportet quod per multa eis explicentur ad hoc ut
intelligat, & hoc modo alij conceptus superioris angeli sunt
minus expliciti quam conceptus inferiorum: nullus autem con-
ceptus inferioris angeli potest hoc modo esse implicitus, vel in-
determinatus respectu intellectus superioris angeli, tunc sic lo-
quutio fit in angelis per hoc quod conceptus implicitus & in-
determinatus manifestatur per conceptum magis explicitum
& magis determinatum, sed nullus conceptus inferioris angeli
est implicitus, vel indeterminatus intellectui angeli superioris,
sed omnes sunt ei expliciti & determinati modo quo nunc
loquimur (ut patet ex iam dictis) ergo secundum hunc mo-
dum inferior angelus non loquitur superiori, quod est incon-
ueniens.

12 Dicendum ergo aliter, quod sicut est duplex verbum, scilicet
dicitur verbum interius quod est verbum mentis, & exterius quod
dicitur verbum vocis: sic est duplex loquutio interior & exte-
rior. Ad loquutionem exteriorem requiruntur duo. Primum
est quod res innotescat per alteram, res enim quae in seipso co-
gnoscitur non innotescit (ut sic) per loquutionem sicut color
qui videtur in pariete. Secundum est quod cognoscatur non per
quodcumque alterum, sed per alterum quod est signum & in-

ratione signi. Cognitio enim vnius rei per aliam, ut est res que-
dam sicut cognoscitur effectus per causam & econuerso, ratio-
ne sui habitudinis, vel quocumque alio modo, tali modo non est
proprie loquutio, sed oportet quod res cognoscatur per signum
in quantum est signum quod est dictum vel factum, ut sunt nutus
monachorum, magis etiam quod est loquutio per dicta quam
per facta, eo quod verba inter signa obtinent principatum, &
istio modo loquitur homo homini, potest etiam hoc modo lo-
qui angelus homini formando in aere sonos similes vocibus si-
gnificatiuis, vel formando corpus in quo faciat nutus & signa,
sicut faciunt monachi, potest etiam hoc modo loqui angelus
angelo, quia angeli nouerunt quid significat voces, nutus &
signa, sicut nouerunt homines. Ad loquutionem autem inter-
iorem non requiruntur praedicta duo, dicimus enim quod ho-
mo sibi ipsi loquitur quando cogitat de aliqua re dato quod illa
res non innotescat ei per quocumque signa, sed solum per suam
cognitionem, sed dicitur loqui alteri quando cogitationem suam
vel affectionem suam dirigit in ipsum dato quod illa cogitatio
vel affectio sit secundum se nota illi alteri, sicut hominem men-
taliter orantem dicimus loqui in quantum cogitationem suam
& affectionem dirigit in deum, qui tamen praedicta directione
nouit qualibet cogitationem & affectionem hominis, & est ali-
qualiter simile in loquutione exteriori, quia homo dirigit ser-
monem vocalem ad aliquem dicitur loqui ei & non aliis,
quamuis multi sint praesentes qui aequaliter loquutionem eius
audiunt & cognoscunt. Et per modum istum si vnum angelus
cognoscit cogitationem & affectionem alterius (ut dicit qua-
dam opinio superius posita) tamen si ex sua intentione dirigit
ista respectu alius angeli, dicitur ei loqui & non aliis ad quos
sua praedictam intentionem non dirigit. Si autem vnum angeli
non cognoscit cogitationem & affectionem alterius (ut dicit
alia opinio) sic difficilius est assignare qualiter vnum angelus
loquatur alteri, nisi illo modo quo angelus loquitur homini.
Nobis autem ad praesens alius modus non apparet.

AD RATIONEM in oppositum respondendum
est quod loquutio corporalis & exterior fit per voces, nutus &
signa sed interior per quam homo sibi ipsi loquitur fit per so-
lam cogitationem. Illa autem per quam angelus alij angelo lo-
quitur, fit per solem directionem & ordinationem conceptus
sui ad alterum.

QVAESTIO TERTIA.
Vtrum angelus vnius proficiat in cognitione
per alterius illuminationem.

Thom. 1. q. 106. ar. 1.

ROSTEA quaritur vtrum angelus vnius proficiat
in cognitione per alterius illuminationem. Et videtur quod non,
quia lumen est quod non, quia lumen est quod non, quia per
loquutionem nullus manifestat, nisi illud quod concipit actu.

1 Ad idem est quod dicit Aug. lib. 73. q. quod mens rationalis
a solo deo formatur nulla interposita natura.

2 IN CONTRARIUM est Dio. 8. cap. coelestis Hier.

3 RESPONSIO. Circa quaestionem istam videnda sunt tria.
Primum est quid sit illuminatio. Secundum est de quo fit
vel fiat. Tertium est per quem modum fiat.

4 QVANTVM ad primum sciendum est quod illumina-
tio secundum, quod ad intellectum pertinet nihil est aliud quam
quaedam manifestatio veritatis. vnde apostolus ad Eph. 3. dicit
mihi omnium sanctorum minimo data est gratia haec illumina-
re omnes quae sit dispensatio sacramenti absconditi a seculis in
deo, & sic illuminat vnum angelus alium, dum ei manifestat ve-
ritatem quam ipse nouit.

5 QVANTVM ad secundum dicendum est quod illumina-
tio non est nisi de his quae dependet solum a voluntate diui-
na quae latent omnes angelos nisi eis reuelentur, cui concordat
auctoritas apostoli superius inducta. Sacramenta enim & my-
steria quando reuelantur angelis dicuntur de eis illuminari.

6 Quantum ad tertium sciendum est quod valde difficile est
assignare modum quo vnum angelus illuminet alium. Quidam
enim dicunt quod cum ad intelligendum duo concurrant scilicet
virtus intellectiva & res obiecta, secundum vtrumque potest
vnum angelus veritate quam nouit alij manifestare. Primo quidem
modo fortificatio virtutem intellectivam, sicut enim virtus vnius
corporis imperfectioris fortificatur ex actuali propinquitate
perfectioris corporis (ut minus calidus crescit in calore ex praesentia
magis calidi) ita virtus intellectiva inferioris angeli confor-
tatur ex conuersione superioris angeli ad ipsum, hoc enim
facit in spiritualibus ordo conuersionis quod facit in corporali-

Thom. 1. q. 106. ar. 1.

Thom. 1. q. 106. ar. 1.

bu

bus ordo localis propinquitatis. Secundo aut modo vnius ange-
lus potest alij illuminare ex parte rei cognita, veritate quam
ipse nouit sic proponendo inferiori angelo ut ab eo capi possit,
sicut enim apud nos doctores illud quod in summa capiunt mul-
tipliciter distinguit prouidetur capacitate discipulorum superior
angelus veritatem quam vniuersaliter concipit, ad quam etiam sic
capienda intellectus inferioris angeli non esset sufficiens, distin-
guat, & quasi diuidit ut ab illo capi possit, & sic eum illuminat.

8 Primum istorum non intelligo (scilicet quod vnum angelus
alium illuminet confortando virtutem eius intellectivam. Quia
omnis confortatio est per aliquam actionem. Sic enim minus
calidum confortatur ex praesentia magis calidi dum magis ca-
lidum agit in minus calidum intendens ipsum, qualiter enim con-
fortabit illud in quod nihil agit: cum igitur lumen intellectuale
vnius angeli nihil agat in lumen alterius, nec imprimendo lu-
men (quod solum est a creatante) nec intendendo ipsum, quia
non recipit magis aut minus, sequitur quod nullo modo.

9 Item omne illud quod intendit per se aliquam formam sibi simi-
lem potest similem secundum speciem producere, quia ut dicitur
2. Ethic. Ex eis de augentur habitus & generantur, sed vnum ange-
lus non potest producere lumen alterius, ergo nec intendere.

10 Item lumen superioris angeli est alterius speciei a lumine
inferioris angeli secundum opinionem illorum qui ponunt omnes
angelos specie differentes, talia autem non sunt nata intendere
se mutuo (per se saltem) nisi vnum haberet virtutem creandi
aliud quod non est ponendum in angelis.

11 Ad primum respondentem negando quod assumitur, scilicet
quod lumen intellectuale angeli non potest esse intensius, & remi-
ssius. Contrarium enim ponunt qui dicunt illuminationem
esse modo prius dicto.

12 Ad secundum dicitur quod non omne illud quod potest ali-
quam formam intendere potest eandem vel similem creare, quod
declaratur per simile in quantitate, quia virtus creata potest
extendere quantitatem existentem sine subiecto (ut in sacra-
mento) tamen non potest facere vel creare quantitatem sine
subiecto, simili modo (ut dicunt) lumen vnius angeli potest in-
tendi per lumen alterius, licet non possit creari ab eo.

13 Ad tertium dicitur quod non oportet lumen diuersorum angelorum
esse diuersum specie, quamuis lumen vnius habeat maiorem effi-
cacia quam lumen alterius propter diuersam conditionem sub-
iecti in quo recipitur, sicut patet de calore in igne & aere.

14 Primum istorum non valet, quia cum virtus intellectiva
consequatur per se ad essentiam angeli non est probabile quod
ponatur possibilis intentio in lumine intellectuali, nisi poneretur
in essentia angeli, quod nullus ponit. Et confirmatur, quia
in nobis non dicitur quod intellectus possibilis vel agens (qui ab
Arist. vocatur lumen 3. de anima) recipiat magis & minus.

15 Et per idem patet ad tertium, quia est inconueniens quod
proprietates quae per se consequuntur essentias specie diffe-
rentes (quales sunt essentiae angelorum secundum istos) non
sint specie differentes.

16 Ad secundum dicendum quod omne illud quod potest intendere
aliquam qualitatem potest creare similem secundum speciem.
Neque valet instantia de extensione quantitatis existentis in sa-
cramento sine subiecto, quia quamuis agens naturale quod po-
test eam extendere, non possit creare quantitatem habentem
modum similem essendi, potest tamen creare quantitatem si-
milem secundum speciem, & hoc sufficit ad propositum, quia
cum lumen vnius angeli non possit creare simile lumen alterius
angeli nullo modo potest ipsum intendere.

17 Sunt qui aliter ad haec tria quae adduximus respondunt, di-
centes quod vnum angelus illuminat alium, non quidem confortando
lumen ipsius per modum inrensionis, sed conueniendo cum
ipso ad vnam intellectivam quae est perfectior ex concursu du-
plici luminis, quam si alteri solum concurreret, sicut est perfe-
ctius lumen positus duabus candelis quae posita vna tantum, quamvis
lumen vnius candelae non intendat lumen alterius: per hunc
modum concurrente lumine duplici angeli superioris & inferioris
ad intellectivam angeli inferioris intellectus eius est perfe-
ctior, & aliqua potest intelligere quae non possit ex solo suo lumi-
ne. Sed istud omnino videtur improbabiler dicitur quod lumen in-
tellectuale vnius concurrat ad intellectivam alterius: cum enim
lumen intellectuale angeli non sit aliud quantum eius intellectus,
oportet quod vtrumque lumen vel vterque intellectus se habeat ad
intelligere eodem modo, scilicet elicitiue & receptiue, cum sit
actu manens in agente, vel receptiue tantum. Sed neutrum istorum
duorum modorum possunt se habere intellectus duorum ange-
lorum ad vnum intelligere, quia semper sequeretur quod vnum in-
telligere esset in duobus angelis, quod est impossibile.

18 Secundus etiam modus illuminationis vnius angeli per al-
terum quae alij ponit ex parte rei intellectae non videtur verus,
scilicet quod vnum angelus illum nec alium proponendo ei veritatem

quam intelligit particulando & diuidendo eam ad hoc ut capi
possit ab angelo inferiori, quia talis explicatio veritatis intelli-
gibilis, non est accipienda ex parte rei cognita quae secundum se
manet eadem, & in nullo mutatur. Nec ex parte actus intelli-
gendi superioris angeli, quasi superior angelus mutet suum mo-
dum intelligendi, semper enim intelligit secundum modum suae
naturae. Sed est intelligenda ex parte signi mediante quo veritas
cognita ab angelo superiori proponitur angelo inferiori. Hoc
enim modo & non aliter, doctor particularat suum conceptum, pro-
ponere autem sic veritate alteri pertinet ad loquutionem quae fit
per signa, ut prius dictum fuit. Loquutio autem interior non fit
per signa, ut dictum fuit in quaestione praecedente, sed per hoc
solum quod vnum angelus ordinat conceptum suum ad alterum.

19 Alius modus est quod omnes angeli illuminantur immediate a
deo, & non vnum ab alio causaliter, sed solum per quadam con-
sequantiam. Quod probatur sic, quia quae pertinet ad cognitio-
nem gloriosam pertinet ad solum deum tanquam ad confortan-
tem naturam & proponentem obiectum, sed illa de quibus est
illuminatio sunt huiusmodi, pertinet enim ad cognitionem bea-
titudinis, quamuis non ad illum in qua consistit beatitudo essentialis,
sed ad illum in qua consistit beatitudo accidentalis. Beatitudo
igitur haec pertinet ad Deum, sicut ad proponentem obiectum &
confortantem intellectum. Non enim videtur conueniens quod beati-
tudo vnius essentialis vel accidentalis dependeat ab aliquo quae
a Deo. Quod autem dicit Dionysius, angelos quosdam immediate
illuminari a Deo, alios autem mediate, exponendum est non per
causalitatem, sed per consequentiam quandam, cum enim illa de
quibus illuminantur angeli, non sint secundum se praesentia cog-
nitioni angelicae sunt ei praesentia per hoc quod Deus eis talem
cognitionem tradidit, & quia oes angeli continentur in irra-
diatione diuini luminis, siue naturalis, siue superadditi, ideo quod
praesentatur primo angelo ordine cuiusdam consequentiae praesentatur
omnibus. Et ita a Deo omnes illuminantur & simul
tempore, sed prius vnum quam alius natura vel dignitate, & ita
vnum mediantem alio meditatione cuiusdam consequentiae. Haec
autem dicta sunt velut quaedam probabiles persuasiones, quia an
aliquis istorum modorum sit sufficiens, vel alius inuentus non po-
test sciri per plenam certitudinem. Et ideo haec sufficiant tanquam
dicta ad praestandum peritoribus occasionem inquisitionis.

20 Ad argumenta patet responsio, quia prima duo probant
quod vnum angelus non illuminat alium creando in ipso aliquod lu-
men gratiae, naturae, vel gloriae, quod concedendum est.

Sententia distinctionis duodecimae in ge-
nerali & speciali.

AE c de angelicae conditione naturae. Superius
agit magister de creatura pure spiritali, hic ve-
ro determinat de productione creaturae pure cor-
poralis. Et diuiditur in duas. Primum tangit in ge-
nerali rerum productionem quantum ad mate-
riale principium. Secundum profertur in speciali quantum ad
ordinem creatorum. Secunda ibi, in princ. 13. dist. prima autem
dist. operatio. Prima est principalis littera. Et diuiditur in duas.
Primum determinat rerum creationem. Secundum creationem in-
finituans opus dierum ad diuina opera comparat. Secunda ibi, non
superest ut dispositioni. Prima diuiditur in partes quinque.
Primum continet dicta dicendis & suum intentum proponendo
ostendit materiam informem primo creatam fuisse. Secundum
circa eorum productionem concludit diuersas opiniones. Tertio
exequitur suum intentum secundum alteram opinionem. Quarto
determinat quoddam dubium. Quinto tangit mate-
riae primae conditionem. Secunda ibi, quidam tamen sanctorum.
Tertia, secundum hanc itaque traditionem. Quarta ibi, atten-
dere quia angelus. Quinta ibi, de qua priusquam tractemus.
Haec est diuisio & sententia litterae in generali.

2 In speciali sic procedit, & proponit primum quod de diuina
sapientia simul cum creatura angelica materiae quatuor elemento-
rum confusam & informem produxit. Deinde eandem materiam
in sex diebus imperfecte species formauit. Postea dicit quod antiqui
sancti dixerunt (sicut Augustinus) omnia simul producta esse in
materia & forma. Alij vero dixerunt quod primo fuit materia ru-
dis & informis creata, postmodum per se dixerunt tempora &
interualla, ex ista materia rerum corporalium genera secundum
proprias species sunt formata, quae opinionem magister approbat
per plurima dicta sanctorum & scripturae auctoritatem. Postea
dicit quod ista materia informis nomine terrae vocata est propter
defectum speciositatis, & nomine abyssi propter defectum di-
functionis, & nomine aquae, propter abundantiam fluxibilitatis,
& in signum formationis eo quod ab humore omnia terrae nascen-
tia formari & nutrirunt habeant, & copulabunt appellata est nomi-
nibus ne videretur vnam formam habere, si vno nomine vo-
caretur, vltimis autem nominibus est vocata, ut res ignota notis

vocabulis insinuaretur. Addit autem q̄ super faciem abyssi & huius materie erant tenebræ, id est lucis absentia secundū Augustinum. Tenebræ enim nulla res est, sed lucis absentia. Postea dicit quod in Daniele tenebræ inter creaturas quæ deū benedicunt, ponuntur. Unde dicit benedicite lux & tenebræ domino. Et sic videtur contradicere dictis, ideo dicit aliquando tenebræ dicuntur lucis absentia & sic nihil sunt, aliquando significant ipsum aërem obscurū, & sic sunt creatura. Postea querit quare prima materia dicta sit informis, & respondet q̄ non propter carentiam omnis formæ, sed quia formā confusionis habebat & nō distinctionis, quærit ubi ista materia fuerit creata, & respondet q̄ in illo vbi est mundus quærit etiam quantum spacium occupabat, & respondet q̄ quantum totum vniuersum in quo spacio terra cum aliis elementis tenebatur in medio siltens, alia verò elementa quasi secundū quandam confusionem permixta erant. Vltimò dicit quod perfecta rerum productio & formatio fuit sic secundū eum expedita quod nihil est postea productum quod aliquo modo in primis creaturis non contineretur. Et quia deus vsque modo operatur vt dicitur in Ioh. Dicit quod deus quadrupliciter operatur. Primò ab æterno in verbo omnia disponendo. Secundo temporaliter materiam informem creando. Tertio sex diebus creata distinguendo. Quarto operatur quotidie ex feminibus nec incognita oriuntur naturæ sed notè sapius ne pereant reformantur, & in hoc ter. &c.

QVAESTIO PRIMA. Vtrum omnium corporum corruptibilem & incorruptibilem sit eadem materia.

Thom. 1. q. 66. ar. 1. & 2.



IRCA distinctionem istam queritur primò. Vtrū omnium corporum, corruptibilem & incorruptibilem sit eadem materia. Et videtur quod sic, quia in fundamento naturæ nihil est distinctum (secundum commentatorem) sed in omnibus compositis ex materia & forma, materia est totius naturæ fundamentum, ergo &c.

2 Item illa sunt vnius rationis quorum est eadem distinctio, quia distinctio est ratio, quam significat nomen (vt dicitur 4. Metaphys.) sed materię corruptibilem & incorruptibilem est eadem distinctio scilicet quod materia est, ex qua aliquid sit cum in se, ergo &c.

3 C O N T R A. quæ conueniunt in materia conueniunt in genere (vt dicitur 5. Metaphys.) Sed corruptibile & incorruptibile differunt genere vt dicitur in fine eiusdem, ergo &c.

4 R E S P O N S I O. Circa quæstionem istam, est triplex opinio. Vna quod corruptibilem & incorruptibilem est alia & alia materia. Secunda quod eorum ex eadem materia. Tertia quod eorum nec est eadem materia, neque alia. Ratio primæ opinionis est hæc: materia est in potentia ad formas illorū quorum est materia cōmūnis. existens igitur sub vna forma, adhuc est in potentia ad alias, quia per vnam formam non reducit in actu omnium. Si igitur sit eadem materia cœli & corporum inferiorum, ipsa existens sub forma cœli esset in potentia ad formas corporum inferiorum, & cum eas actu non habeat, erit in potentia cum priuatione. Sed materia cum priuatione est principium corruptionis (vt apparet primo physicorum) ergo cœli est corruptibile, quod est impossibile, non potest igitur corruptibilem & incorruptibilem esse materia eadem. Ad idem facit dictum Arist. 1. de generatione, qui dicit quod quæcunque communicant in materia sunt transmutabilia ad inuicem & agunt & patiuntur ad inuicem: sed corpora cœlestia non sic se habent cum inferioribus, ergo &c.

5 Huic autem opinioni duo obuiare videntur. Primū est, quia secundum rationem eius sequitur quod sicut corruptibilem & incorruptibilem non est eadem materia, ita nec ipsorū incorruptibilem ad inuicem. Sed erit tot materia primæ quot corpora cœlestia, quod patet sic, materia vnius corporis cœlestis aut est in potentia ad formas aliorum corporum cœlestium, aut non. Si sit in potentia ad formas aliorum corporum cum eas actu non habeat, erit in potentia cum priuatione quæ est principium corruptionis (vt ipsimet dicunt) ergo corpus cœleste esset corruptibile quod cum sit impossibile, relinquitur q̄ materia vnius corporis cœlestis non est in potentia ad formas aliorum. Sed materia est in potentia ad formas omnium illorum quorum est materia cōmūnis, ergo corporum cœlestium ad inuicem nō est aliqua materia cōmūnis, sed erit materia vniuersalique sibi propria ratione differens a materia alterius, & ita præter materiam corruptibilem corporū erit tot materia primæ quod sunt corpora incorruptibilia, quod videtur, valde inconueniens, quia tunc corpora cœlestia differunt genere inter se.

6 Secundum in quo defecit est conclusio principalis, quia im-

possibile est ea quæ sunt diuersorum generū esse in æquali gradu propinquitatis ad deū, sicut impossibile est diuersas species numerorum esse in æquali distantia ad vnum. Si igitur materia corporum cœlestium sit alterius rationis à materia inferiorum, impossibile est quod sit in æquali gradu, sed necessario sunt in diuersitate graduum. Cum igitur materia generabilium & corruptibilium sit pura potentia ad esse & ad omnia quæ esse consequuntur, impossibile est quod materia corporū cœlestium sit pura potentia ad esse, & ad reliqua quæ esse consequuntur, quia in pura potentia non sunt gradus sicut nec in puro actu: & sic materia prima non erit pura potentia, sed erit necessario actus vel habens actum, sed vtrumque horum est impossibile, quia quocumque eorū dō sequitur quod ex ipsa & forma non potest fieri vnum per se, & per consequens cœlum non esse per se vnum, quod est inconueniens.

7 Ad primū istorum dicunt quidam q̄ corpora cœlestia communicant in materia, & tamen non sunt ad inuicem transmutabilia, nec propriè materia vnius dicitur priuata forma alterius, quia transmutatio fit inter cōtraria & non inter similia. Communitas enim materia: ad diuersas formas ex qua prouenit q̄ possit ad eas transmutari est ad diuersas formas secundū gradus específicos, cum igitur corpora cœlestia nō differant species, nec formæ eorum, sed solo numero non sunt ad inuicem transmutabilia non obstante communitate materia: neque materia vnius est propriè in potentia ad formam alterius cum forma omnium sit vnius rationis, & per cōsequens nō dicitur propriè priuata.

8 Ad secundum dicunt q̄ materia cœli & corporum inferiorum sunt in diuersitate graduum per habitudinē quam habent ad actus diuersorum graduum, & non per hoc quod altera sit pura potentia, altera verò actus, vel habens actum, imò vtraq; est pura potentia in qua est dare gradus non secundum se & absolute, sed per habitudinē ad diuersos actus vt dictum est. 9 Quicquid sit de responsione ad primam instantiam quæ videtur satis probabilis. Responsio tamen ad secundam rationem non valet propter duo. Primò, quia si habitudo ad actus diuersorum graduum sufficeret ad ponendum gradus in materia vel in potentia pura, tunc in materia aquæ (cum sit in potentia ad formas aëris & ignis) esset diuersitas graduum, sicut est diuersitas in formis elementorum, quod non est verum. Secundo, quia in his quæ sunt diuersarum rationum, nec sunt de genere relationis, oportet ponere diuersitatem graduum intrinsecè & absolute, & non solum extrinsecè & relatiuè, quia gradus qui attenduntur in aliquo solum relatiuè & extrinsecè sunt gradus secundum dici & non secundum esse, sed materia non est de genere relationis, ergo diuersitas graduum in ea debet attendi intrinsecè, & non solum extrinsecè per solam habitudinē actus diuersorum graduum.

10 Ideo respondent quidā aliter quod in pura potētia passiuā, (sicut est materia) est dare gradus, & in puro actu similiter, accipiendo purum actum proportionabiliter ad puram potētiam de qua loquimur: sicut enim materia est pura potentia, ita forma est purus actus. Materia enim sic est pura potentia, q̄ nec est actus, nec habet actum partem sui, est tamen vniuersalis actus, & similiter forma sic est actus q̄ non est potentia, nec habet potentiam partem sui, est tamen vniuersalis potentia. Cum igitur in forma quæ est sic purus actus sit dare gradus diuersarū rationū, nec tamen propter hoc oportet q̄ forma sit potētia, vel habeat potētiam partē sui, sic in pura potētia cuiusmodi est materia est dare gradus diuersarū rationū, nec tamē propter hoc oportet quod aliqua potētia sit actus, vel habēs actum partem sui.

11 Sed ista responsio non valet, quia impossibile est esse gradum in infimo simpliciter. Sicut impossibile est esse gradum in supremo simpliciter. Sed in tota vniuersitate entium materia prima quæ est ens in potentia simpliciter est infima simpliciter, sicut deus est supremū simpliciter inter omnia entia. Inter hæc enim extrema tota vniuersitas entium includitur. Igitur sicut in deo vel in diuina natura non est possibile dare gradus, sic nec in materia quæ est pura potentia ad esse, in intermediis autem, vt in actibus creatis est dare diuersitatem graduum.

12 Secunda opinio est quod omnium corporum corruptibilem & incorruptibilem est eadem materia, quod probatur sic, quia q̄ non sit eadē materia cœli, & aliorum corporū non negatur, nisi quia inferiora sunt corruptibilia, cœli verò non. Sed probo q̄ istud non obstat, quia materia nō est principium corruptionis, nisi secundum quod est subiecta priuationi & cōtrarietati, vt patet ex primo physicorum. Sed materia cœli quamquā sit eadem cum materia corporum inferiorum, non est tamen subiecta priuationi, aut cōtrarietati. In cœlo ergo non obstante identitate materia: cœli cum materia aliorū, adhuc cœli potest esse incorruptibile propter defectum cōtrarietatis & priuationis. Minor probatur, scilicet q̄ materia cœli sit absque priuatione & cōtrarietate. De cōtrarietate quidem probat hoc Arist. 1. cœli. & mū

Thom. 1. q. 66. ar. 1. & 2.

mundi, ex hoc q̄ motui cœli nihil est contrariū. De priuatione autē pbatur sic, materia quæ est sub tali forma quæ est aliqua- liter omnis forma nō est priuata aliqua forma, sed materia cœli est sub tali forma quæ est aliquid omnis forma. Sicut enim corpus cœleste causa est omnium generabilium & corruptibilium, ita forma corporis cœlestis est aliquo modo omnis forma generabilis & corruptibilis virtualiter & causaliter, est nō formaliter & essentialiter, ergo quantum ad aliquam materia cœli nulla forma est priuata, igitur materia cœli quāuis sit eadē cū materia generabilium, nō est tamen in cœlo principium corruptionis, quia nō est sub priuatione & cōtrarietate. Et per hoc respondet ad rationē primæ opinionis: volūt etiā per idem soluere auctoritatē Arist. dicentes q̄ dictū Arist. intelligitur de his quæ cōmunicant in materia, nō solum prima, sed proxima quæ est cū priuatione & cōtrarietate. Talia enim transmutantur ad inuicem.

13 Sed neq; ista opinio videtur vera propter tria. Primò quia omni potētia passiuæ naturalī correspondet aliqua potētia actiua naturalis, alioquin frustra esset. Cū igitur materia existens sub forma alius generabilis (pura aëris) sit in potentia ad formā cœli secundum hanc opinionē, sic etiā sub eius priuatione, quia forma aëris nō est forma cœli, nec essentialiter, nec virtualiter sicut ipsi eōtrario dicunt de forma cœli, q̄ ipsa est omnis forma virtualiter, oportet dicere q̄ natura sit aliqua potētia actiua quæ possit transmutare materiā aëris ad formā cœli, & ita cœlum esset per naturā generabile, quod est falsum.

14 Secundo quia materia est susceptiua formæ secundū illud quod ipsa est essentialiter, & nō solum secundum illud quod est virtualiter. Cū igitur forma cœli nō sit omnis forma essentialiter, patet q̄ materia existēs sub ipsa verè est priuata omni alia forma cuius ipsa erat susceptiua essentialiter. Et ita nō est verū q̄ materia sit absq; priuatione. Et cōfirmatur, quia forma non excludit à materia quæ pericit, nisi priuationē cui formaliter opponitur, & nō illam cui opponitur virtualiter, à materia aut in qua agit excludit priuationē cui virtualiter opponitur, & nō illā cui opponitur formaliter: verbi gratia ignis per suā formam potest alii igne generare in materia aëris, & ita forma ignis generat alii virtualiter forma ignis geniti, & sicut ipsa est vna essentialiter, & alia virtualiter, sic et opponitur duæ priuationes, vna formaliter & alia virtualiter. Primam priuationē excludit per illud q̄ ipsa est, & à materia in qua est. Sed secundū non excludit nisi per hoc q̄ agit. Virtus enim semper respicit actionem, est autē in materia propria, agit verò in alienā, quare &c. forma igitur cœli nō excludit à materia cœli, nisi priuationem quæ sibi formaliter opponitur, & nō priuationes aliarū formarum generabilium & corruptibilium quæ ei solum opponuntur virtualiter, igitur si sit eadem materia corporū cœlestium & inferiorū, necesse est q̄ in omnibus materia sit subiecta priuationi.

15 Tertio patet etiā q̄ oportet talem materiā subiectam esse cōtrarietati, quia oportet dispositiones sequentes formam in materia cōgruere vtriq; quia sicut materia est propter formā, sic dispositiones sequentes vtrumq; sunt finaliter propter existentiam formæ in materia: cum igitur materia cōmūnis ad plures formas sit esse in potentia ad omnes eas, & per eandē rationem natura cuiuslibet formæ existens in tali materia, sic q̄ ipsa vel ei similis secundum speciem possit fieri in alia materia eiusdem rationis, quod nō potest esse nisi per realem transmutationem. Relinquitur q̄ dispositiones sequentes talem formam in tali materia sunt dispositiones secundū quas habet fieri transmutatio: hæc autē sunt contrariæ qualitates, vt patet ex secundo de generatione, ergo materia vnius rationis nunquā est cōmūnis pluribus formis cum sub qualibet sit subiecta cōtrarietati.

16 Tertia opinio est q̄ in cœlo nō est materia, & p̄ cōsequens nec eadem, nec alia cū materia rerum generabilium & corruptibilium. Idem enim & diuersum supponunt ens. Ad intelligendum autē hanc opinionē aduertendum est q̄ materia potest accipi dupliciter: vno modo vt est pars rei faciēs cū forma vnum compositum, & sic intendunt isti negare materiā esse in cœlo, dicentes cœlum esse corpus simplex, nō solum simpliciter opposita mixtioni per quē modū elementa dicuntur corpora simplicia, sed simpliciter opposita cōpositioni quæ est ex partibus diuersarū naturarū, puta ex materia & forma, quia simpliciter nullo corpus generabile & corruptibile potest esse simplex. Alio modo potest accipi materia vt est subiectū actu ens, sicut dicimus omnia accidentia habere materiā in qua sunt, quia supponunt subiectū actu ens (etiā simplex) sicut ponitur de anima respectu potentiarū suarum nō organicarum, vel etiā secundum aliquos de essentia angeli respectu aliorū sibi accidētium: & isto modo materia est in cœlo, imò verius loquendo cœlum est materia sue quantitatis diaphaneitatis luminositatis & motus.

17 Fundatur autē hæc opinio super tali inscriptione, res quæ procedunt à deo incidunt in cōpositionem maiorem vel minorem secundum earum maiorem vel minorē distantiam ad cau-

fam primam: angeli enim vt propinquiores causæ primæ non incidunt in aliquam cōpositionem intrinsecam suæ essentia: neq; enim habent pluralitatem partium eiusdem rationis, vt sunt partes quātitatiuæ in totis homogeneis, nec diuersarū, vt sunt materia & forma, incidunt tamē in quandam cōpositionem extrinsecam quæ est huius ad hoc. Cōponuntur enim cum suis accidentibus secundum eos qui ponunt aliqua accedere angelis quæ cum eis faciūt cōpositionem, sed ipsa essentia angeli intrinsecè nō est composita. Corporalia verò quæ magis distant à deo præter cōpositionem extrinsecam incidunt in cōpositionem intrinsecam. Sed differūt, quia corpora incorruptibilia sicut perfectiora incidunt solum in cōpositionem intrinsecam quæ est ex partibus eiusdem rationis, sunt enim quātā, & quælibet pars est eiusdem rationis cum toto (& vult Arist. 2. cœli) generabilia verò & corruptibilia tāquam summè distantia incidunt in omnes has cōpositiones, vt præter hoc in illam quæ est ex partibus diuersarū naturarū quæ propriè dicuntur partes essentia: sicut sunt materia & forma.

18 Hæc autē opinio quantum possit statim cōcludi ex præcedentib; quia si in cœlo nō est materia alterius rationis à materia generabilium (vt efficaciter ostēsum est cōtra primā opinionem) nec eiusdem rationis (vt similiter ostēsum est cōtra secundam) relinquitur q̄ in cœlo nō sit aliqua materia quæ sit altera pars cōpositi, cum idem & diuersum sufficeret euacuēt eus (vt dictū est.) Verū tamē adhuc potest cōfirmari ratione sic (secundum cōmentatorem) transmutatio scilicet scire materiā, operatio verò formam, & merito, quia sicut operatio est entis in actu, sic motus & transmutatio sunt inquantū huiusmodi entis in potētia, potētia autē respicit materiā sicut actus formā. Ex hoc enim sic arguitur, omne illud q̄ habet materiā quæ est * in potentia ad esse potest transmutari de non esse ad esse, & de esse ad non esse, sed omne q̄ habet materiā partem cōpositi habet materiam quæ est in potentia ad esse, ergo omne q̄ habet materiam partē cōpositi est transmutabile à non esse ad esse, & ab esse ab nō esse, & sic est generabile & corruptibile. Maior patet primò quantum ad primum membrū, scilicet quod omne quod habet materiam quæ est in potentia ad esse potest transmutari à non esse ad esse hoc enim patet statim ex diffinitione motus & transmutationis, scilicet q̄ sit actus entis in potētia, & ex diffinitione potētia: passiuæ quam ponit Arist. 5. Metaphys. scilicet q̄ principium transmutandi ab altero, transmutandi quidem ad illud ad quod est in potētia, & per rationē, quia ens in pura potētia ad esse de se non habet actum esse, & ideo quāuis est de se potest carere quodlibet esse actuali loquendo diuisim. Pari autē ratione patet q̄ potest transmutari ab esse ad nō esse, quia motus & mutatio sunt à contrariis ad contraria, & ab esse ad non esse & econuerso, q̄ confirmatur per dictum Arist. 5. Metaphys. qui dicit q̄ eadem est potētia contrariorū. Et sic patet maior, scilicet q̄ omne quod habet materiam quæ est pura potētia ad esse, potest transmutari à non esse ad esse & econuerso. Minor probatur, scilicet, q̄ omne quod habet materiam quæ est altera pars cōpositi habet materiam quæ est * pura potētia ad esse, quia nihil vnum per se constituitur à duobus entibus in actu, vel entibus in potētia, sed oportet alterum esse solam potētiam, alterum verò actum, propter q̄ materia quæ est altera pars cōpositi simpliciter nominat puram potētiam ad esse, & sic patet minor, sequitur ergo conclusio principalis q̄ omne quod habet materiam quæ est altera pars cōpositi sit transmutabile de nō esse ad esse, & econuerso. Et ita generabile & corruptibile quod non potest dici de cœlo, ideo &c.

* alius potētia ad esse

* alius actus

dicunt illi de prima opinione quod materia celi non est in potentia ad aliam formam, pater quod habens talem formam non est transmutabile de esse ad non esse, quia oportet quod ista materia cum non sit susceptiva alterius forme omnino existeret sine forma. Per eandem rationem talis materia non est transmutabilis ad esse nisi poneretur quod prius ordine temporis talis materia esset sine omni forma, & deinde transmutaretur ad hanc formam, quod est impossibile.

21 Sed nec istud valet, quia licet potentia per se sit ad esse seu ad actum, tamen potentia pura non determinat sibi aliquem actum, sed quantum est de se indifferens est ad omnem actum qui est actus simpliciter, quous enim illud quod est essentialiter quidam actus possit determinare sibi quosdam alios actus ad quos est in potentia (sicut forma ignis determinat sibi calorem) tamen illud quod est pura potentia simpliciter nullum actum potest sibi determinare, quia omnis determinatio est per actum, propter quod materia quae est altera pars compositi substantialis cum sit pura potentia simpliciter non potest sibi determinare aliquam formam sed est capax omnis forme substantialis. Et cum non possit omnes habere simul, transmutabilis est de esse ad non esse, & de non esse ad esse, quod non potest dici nisi de materia generabilium & corruptibilium, propter quod in solis generabilibus & corruptibilibus videtur esse materia quae est altera pars compositi substantialis.

22 Huius autem opinionis est Aristoteles 8. Metaphisicorum & commentator expressit ibidem & in tractatu de substantia orbis, & 9. Metaphisicorum vult Aristoteles quod in simpliciter non est corruptio neque malum, quia non est ibi potentia passiva quae est semper contradictionis ut ipse dicit ibi, ubi autem est materia pars compositi ibi est potentia passiva ut dictum est, quare &c.

23 Sunt autem aliqua quae huic opinioni obviare videntur. Primum quia ceterum vel est materia tantum, vel forma tantum, vel compositum. Non potest dici quod sit materia tantum, quia non esset ens actu. Nec forma tantum quia forma per se subsistens actu intellectus est, relinquatur ergo quod sit compositum ex materia & forma. Secundum est quia in omni eo quod movetur necesse est imaginari materiam ut dicitur 2. metaphisicorum, caelum movetur igitur &c. Tertium est quia sicut dicitur 2. de generatione capitulo de augmento, materia non est linea neque punctus, sed est cuius ista sunt termini, cum igitur in caelo sunt linea, puncta, & huiusmodi, patet quod in caelo & in omni quanto est materia.

24 Primum istorum non cogit quia diuisio substantiae in materiam formam & compositum (si materia & forma proprie accipiuntur ut sunt partes compositi) non se extendit ad omnes substantias. Angelus enim nec est materia, neque forma ut sunt partes compositi, nec compositum ex eis. Et similiter dicam de caelo. Diuisio enim illa solum se extendit ad generabilia & corruptibilia in quibus materia est obiectum transmutationis & forma finis, compositum vero id quod dicitur generari in quantum subiectum sit sub termino scilicet materia sub forma. Si vero accipiantur forma largè pro omni eo quod habet similitudinem cum forma, sic angelus cum sit spiritalis creatura habeat aliqua similitudinem cum anima quae est spiritus, potest dici largè forma, & eodem modo caelum cum sit corpus subiectum quantitati, & diaphaneitati & motui potest dici materia. Nam subiectum ad genus causae materialis reducitur & talem materiam scilicet subiectum actu ens dicit philosophus 8. metaphisicorum, esse in caelo ut apparet ibidem intuenti. Dicit enim caelum esse materiam motus localis, consequenter equiparans materiam caeli materiae accidentium quae non habent materiam ex qua, sed in qua scilicet subiectum, concludens finaliter quod quaecumque sine transmutari (supple per se, quia loquitur de accidentibus) sunt aut non sunt, non est eorum materia (supple ex qua) quia prius dixit quod habent materiam in qua scilicet subiectum, quia per se existere non possunt, & ideo transmutantur per accidentem transmutato subiecto in quo sunt. Si qua igitur sunt quae sunt intrasmutabilia per se, & per accidentem, ut corpora caelestia ipsa non habent materiam in qua nec ex qua. Sed ipsa sunt solae materia in qua est motus.

25 Ad secundum dicendum quod illud dictum quod Aristoteles ponit in 2. metaphisicorum exponitur per illud quod philosophus dicit in fine eiusdem secundae sic, communis enim natura forsan materiam habet ex quo haberi non potest quod in omnibus naturalibus sit materia quae est pars compositi, immo propter hoc dicit (forfan) quia aliqua excludere intendit, quod facit 8. eiusdem, utens eodem modo loquendi, nec motus localis arguit nisi subiectum quantum, quia soli quantitati separatae a materia diuina virtute copetitur secundum se moueri, ut patet in sacramento altaris.

26 Ad tertium dicendum quod ex illo dicto Aristoteles non potest cogi quod ubique sunt linea & puncta sit materia, ut est pars altera compositi, quia puncta & linea non sunt per se termini materiae, sed quantitates, quibus autem potest esse sine materia quae est pars compositi, quae nec talem materiam perficit nisi ratione formae, corpus enim in genere substantiae subiectum est

corporis, quod est quantitas. Corpus autem quod est substantia magis habet quod sit corpus a forma quam a materia forma enim dat esse corporeum in genere substantiae, & ideo si sit aliquid ens actu, corpus quidem & non spiritus nihil prohibet illud esse quantum, quamuis non habeat materiam partem sui, caelum est tale, ideo &c.

27 Per hoc patet ad argumenta: duo enim prima bene probant quod in caelo non est materia alterius rationis a materia generabilium, loquendo de materia quae est altera pars compositi, quod utique verum est, neque tamen sequitur quod sit eadem, quia talis materia omnino negatur esse in caelo: per quod etiam patet responsio ad argumenta in oppositum.

QVAESTIO SECUNDA.

Utrum deus poterit producere materiam primam absque omni forma vel productam conseruare.

Thom. 1. q. 66. ar. 1. Henr. quodl. 1. q. 10.

SECUNDO queritur, utrum deus poterit producere materiam primam absque omni forma, vel productam conseruare. Et videtur quod sic. Minus dependet (ut videtur) materia a forma quam accidens a subiecto, sed deus potest facere accidens sine subiecto, ut in sacramento altaris, ergo &c.

2 Secundum, qui quod dicitur facit mediantibus causis secundis totum potest facere sine eis, sed deus conseruat materiam in esse mediante forma tanquam causa secunda, quare &c.

3 IN CONTRARIUM est, quia sicut se habet esse accidentale ad formam accidentalem, ita esse substantiale ad formam substantialem, sed nullo modo potest fieri quod aliquid habeat esse accidentale sine forma accidentali, sicut quod aliquid sit album sine albedine, ergo fieri non potest quod aliquid habeat esse substantiale sine forma substantiali, fieret autem sic illud si materia existeret sine forma, igitur &c.

4 RESPONSIO. Hic sunt duae opiniones. Prima, quia deus potest facere & conseruare materiam sine forma. Cuius duplex assignatur ratio. Prima talis est, omne prius virtute diuina potest absolui a suo posteriori. Materia autem secundum se est aliquid prius ordine naturae quam forma, cum omnis forma quae est in materia non tamen creata sit quam genita, quia non de nihilo sed de concreata materia facta est (ut videtur dicere Aug. 13. lib. confessionum ca. 33.) quare virtute diuina materia potest produci & producta conseruari sine forma. Secunda ratio talis est, sicut se habet causa ad causam secundum operari, sic effectus ad effectum secundum esse eo quod effectus est effectus operatione causae, sed materia prima est effectus causae primae, forma autem actualis quaecumque inferior excepta anima rationali est effectus causae secundae, ergo sicut se habet causa prima ad causas secundas secundum operari, sic se habet materia prima secundum esse ad quamlibet formam actualem, sed causa prima operando non dependet necessario a causis secundis, ergo nec materia quantum ad existere dependet necessario a formis, potest ergo fieri & esse sine quacumque forma.

5 Hic autem non obstantibus dicendum est aliter quod impossibile est materiam existere sine omni forma substantiali & accidentali. Item nec videtur possibile ipsam existere sub forma accidentali absque omni forma substantiali. Primum apparet dupliciter. Primum accipiendum naturam materiae quae est pars compositi, de qua nunc loquimur. Est autem eius natura ut breuiter dicatur quod sit pura potentia ad esse: unde commentator dicit quod ipsa sustentatur per posse, & hoc est necessarium: nam aliter ex ipsa & forma non fieret per se vnum, ut deductum est in praecedente quaestione. Ex hoc sic, materia secundum se est pura potentia, actus autem materiae est forma, ergo si materia esse actu sine omni forma, sequeretur quod esset actu sine omni actu, quod implicat contradictionem. Si autem materia esset per se, actu esset, ergo &c.

6 Secundum apparet idem sic, esse existentiae, vel est idem quod essentia, rei, vel aliud, si sit idem sic debemus vni alteri applicare quod actualis existentia sit idem quod essentia quae est actus & forma, potentialis vero existentia sit idem cum completa essentia quae est compositum. Tunc arguitur sic. Materia non potest actu existere sine actuali existentia, quia oppositum implicat contradictionem, sed forma est essentialiter actualis existentia secundum quod dictum est, quare &c. Si vero esse existentiae sit aliud ab essentia, sequitur idem. Quia esse existentiae, vel est existentia vel accidens, si sit substantia cum non sit materia neque compositum, erit forma. Et sic idem quod prius: verum est accidens adhuc idem sequitur, quia omne accidens absolute forma quaedam est, & sic semper implicat contradictionem dicere quod mater

Num. 6.

materia possit esse sine omni forma substantiali & accidentali cum saltem materia non possit esse sine esse quod est forma substantialis aliqua vel accidentalis.

7 Quod autem non possit esse sub forma accidentali absque omni forma substantiali patet dupliciter. Primum quia non videtur possibile quod aliquid possit actu existere & carere actu sui generis, quia existere in actu non est nisi essentiae in actu, vnumquodque autem est illud quod est essentialiter actu per actum sui generis. Et ideo non videtur possibile quod aliquid actu sit sine actu sui generis, sed actus materiae secundum genus suum est substantialis forma, cum materia spectet ad suum genus substantiae ut principium, sicut & forma substantialis, ergo materia nullo modo potest existere sine forma substantiali.

8 Secundum patet idem sic, ex materia & forma quae primo ei aduenit semper fit vnum per se, sed ex materia & forma accidentali non potest fieri vnum per se, ergo forma accidentalis non potest primo materiae aduenire, sed necessario supponit aduenisse formam substantialem. Maior patet, quia ubi non est nisi vnus actus, ibi non est nisi simpliciter vnum, propter hoc enim substantia & accidens non sunt vnum per se & simpliciter, quia sunt ibi plures actus, sed in composito materia & forma prima quae ei aduenit non est nisi vnus actus, quia materia secundum se est pura potentia, ergo &c. Minor probatur, scilicet quod ex materia & forma accidentali non possit fieri vnum per se, tum quia si ex materia & forma accidentali possit fieri vnum per se, essentiam, quod est vnum simpliciter & per se, iam illa forma non esset accidentalis, quia accidens nunquam dat primam entitatem rei. Ex hoc enim dicitur accidens, quod accidit ad rem iam in esse constitutam. Et iterum nullum compositum ens per accidens est vnum nisi per accidens, quae eadem res habet esse & vnum esse, sed compositum ex materia & forma accidentali non haberet esse nisi per accidens, scilicet per ipsam formam accidentalem, ergo non esset vnum nisi per accidens, & non per se, sicut per essentiam & haec fuit minor sequitur ergo conclusio principalis, scilicet quod forma accidentalis non potest primo aduenire materiae, sed necessario supponit materiae formam substantialem. Nullo igitur modo potest materia actu existere sine aliqua forma substantiali.

9 Rationes contrariae opinionis non cogunt, quod enim dicitur quod virtute diuina omne prius potest esse sine posteriori, verum est in his quorum vtrumque est actus vel habet actum, esse autem per se semper includit actum, si vero vnum sit potentia & reliquum actus non est verum, quia ex hoc quod ponitur potentia sine actu ponitur aliquid esse actu sine actu quod implicat contra dictionem, sic autem est composita materia sine forma, ideo &c.

10 Quod autem secundum dicitur quod causa prima in operando non dependet a causis secundis, verum est, sed nihil prohibet vna operationem diuinam ab alia eius operatione dependere, & vnum operatum ab alio. Et ideo non est necessarium quod in productione materiae, vel in conseruatione eius quod causa secunda operetur, producendo formas sub quibus materia sit, quia deus potest eas producere, sed necessarium est quod vel deus eas producat, sicut produxit formas prima sub quibus & cum quibus materia produxit, vel quod ex eius ordinatione causae secundae eas producat, & hoc totum est propter necessarium dependentiam materiae a forma actuali existentia.

11 Ad arg. principalia dicendum. Ad primum quod plus dependet materia a forma secundum actualem existentiam quam accidens a subiecto, quia materia est pura potentia, accidens vero actus. Et ideo plus repugnat materiae per se existere quam accidenti. 12 Ad secundum dicendum quod deus quicquid fecit mediantibus causis secundis efficientibus potest facere sine eis, sed non est verum de medijs causis formalibus, non enim potest facere album sine albedine, & idem est intelligendum de materialibus, quia non potest facere animal sine corpore. Et causa est, quia materia & forma sunt intrinsece rebus, & ideo ab ipsis excludi non possunt. Agens autem semper est intrinsecum, propter quod virtute diuina potest a causalitate rei absque implicacione contradictionis excludi: forma autem se habet ad actualem existentiam materiae, sicut causa formalis, & non sicut efficiens, ideo &c.

13 Et si dicatur quod forma non est causa formalis materiae, sed eius forma tantum, compositum autem est causa formalis (ut dicit Auicenna. 7. Metaph. super.) tunc argumentum de causis medijs non est ad propositum seu contra nos, vel dicendum quod forma non est causa formalis materiae absolute, est tamen causa formalis materiae actu existentis quae includit illud quod existit, & quo existit, & hoc est necessarium compositum, cuius causa formalis est ipsa forma, sicut albedo non est causa formalis corporis, sed est forma tantum corporis albi, quae includit totum aggregatum ex corpore & albedine, cuius est causa formalis.

Sententia huius distinctionis decimatertiae in generali & speciali.

PRIMA autem distinctionis operatio. Superius determinauit magister de creationis primordio in generali. Hic profertur de creaturis in speciali. diuiditur in duas. Primum determinat de operibus pertinentibus ad rerum distinctio. Secundum de pertinentibus ad ipsarum ornamentum. Secunda incipit ibi in principio 13. dist. dicit etiam deus, producat aquae reptile. Prima in tres. Primum determinat de operatione primae diei. Secundum de operatione secundae diei. Tertium de operatione tertiae. Secunda incipit in principio 14. dist. dicit quod deus, fiat firmamentum. Tertio circa medium distinctio. ibi sequitur dicit deus, congregentur aquae. Prima est principalis lectio: & diuiditur in duas. Primum determinat de operatione primae diei quantum ad rem productam. Secundum quantum ad productionis conditionem. Secunda ibi, primum inuestigandum est prima diuiditur in sex. Primum determinat lucis productionem. Secundum inquitur conditionem lucis quantum ad sufficientiam & durationem. Secunda ibi, si quaeratur qualis lux fuerit. Tertia ibi, si autem quaeritur ubi facta est lux. Quarta ibi, hoc notandum quod dies. Quinta ibi, & hic est naturalis ordo. Sexta ibi, solet autem quaeri quare factus est sol. Secunda autem pars principalis in qua inquitur productionis modum vel conditionem diuiditur in duas. Primum mouet vnam questionem & soluit. Secundum mouet aliam & soluit, & cum hoc quaeratur erroream solutionem excludit. Secunda ibi, hic quaeritur quomodo, & haec est diuisio litterae & sententia in generali.

2 In speciali sic procedit, & proponit primum quod prima ratio distinctionis fuit lux quae caetera habet manifestare. Postea quaerit utrum illa lux fuerit corporalis an spiritalis? Et respondet quod vtroque modo potest esse, si enim spiritalis fuerit, significat formationem naturae angelicae per gratiam quae prius producta fuit in foris secundum opinionem magistri. Si vero fuerit corporalis, lucidum corpus intelligitur fuisse quod non de nihilo, sed de praegiacente materia formatum fuit antequam vlla dies fuerit. Postea quaerit ubi facta fuit illa lux? & respondere quod ubi sol modo positus est, quia lux locum & vicem solis tenens motu suo diem faciebat, & noctem, nec ab aquis tunc impediebatur propter ipsarum aquarum raritatem sicut per immixtionem olei aquae quodammodo illustratur: quod faciunt homines quando ad maris profundum merguntur. Postea dicit quod dies potest diuersimode accipi: vno modo pro ipsa luce illuminante: alio modo pro ipsa illuminatione: tertio modo pro spacio 24. horarum. Et subdit quod primus dies habuit vesperem, sed non mane, quia non habuit lucem obscuram, sed a clara luce incepit. Alij autem dies habuerunt vesperem & mane quorum quilibet a suo mane incipit vsque ad alterius mane tendebatur. Postea dicit quod naturali ordine debent dies computari a mane in mane. Sed propter mysticam quandam significationem a vespera computatur in vesperem. Postea quaerit si lux illa sufficiebat ad illuminationem, quare factus est sol. Et respondet quod illa lux superiores tantum partes illuminabat, & ideo oportebat ad illuminationem superiorum & inferiorum fieri solem, vel si omnia illuminabat non tamen clarè, ut modo sol, & ideo necessarius est sol qui formatus est de illa luce, & inseparabiliter habet eam sibi coniunctam. Postea quaerit qualiter deus dixit, & respondere quod ab aeterno in verbo disponendo, non tamen temporaliter sono vocis loquendo. Vltimum quaerit quomodo pater dicitur operari per filium, & in filio dixerunt autem quidam heretici quod hoc ideo est, quia filius est instrumentum patris in operando, quod quidem erroneum esse dicit magister. Quia cum dicitur operari in aliqua persona significatur insimul operatio personarum, & auctoritas vnius personae respectu alterius. Et propter hoc non dicitur filius operari per patrem sicut pater per filium. Subdit etiam aliam rationem, quod pater dicitur operari per filium, quia eum genuit operatore. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Utrum lumen sit corpus.

Thom. 1. q. 57. ar. 1. & 2.

PRIMA distinctionem 13. queritur primum, utrum lumen sit corpus. Et videtur quod sic, quia quaecumque coniunguntur & separantur manent eadem numero sunt corpora, & non corporum accidentia. Quia accidens non mutat subiectum, sed duo lumina diuersorum luminarium (pura duorum candellarum) coniunguntur & separantur, ergo &c. Minor probatur per Dionysium 2. cap. de diuino. qui dicit quod lumina inconfuse sunt in medio.

4

2 Et probatur per experimentum quia vnum corpus opacum oppositum duobus luminariis causat duas ymbas, quod non esset nisi essent in medio duo lumina, quia umbra non est nisi punitio luminis. Item a duobus luminariis quorum lumina transeunt per vnum foramen sunt duo fulgores in pariete opposito quod non esset nisi in foramine in quo coniunguntur subiectine manerent distincta essentialiter, ergo &c.

3 Item præcipua ratio quare lumen non dicitur corpus esse, est, quia simul est cum aere, duo autem corpora non possunt esse simul. Sed probo quod non obstat, quia ferrum ignitur non solū in superficie, sed in profundo. Ex hoc sic arguitur, in ferro ignito sunt ignis & ferrum, & tamen ignitum non occupat maiorem locum quam prius, ergo simul sunt secundū locum ignis & ferrum, ergo &c.

4 IN CONTRARIUM est philosophus secundū de anima, & Auicena. Sexto naturalium, & Dam. qui dicit lumen esse qualitatem ignis.

5 RESPONSIO. Questio ista licet non habeat magnam difficultatem, est tamen multū exquisitè tractata à philosophis & doctoribus aliis, nec credo huius esse aliā causam, nisi errores antiquorum circa materiā istam qui fuerunt duo. Vnus aliquorum dicitur lumen esse defluxum corporum subtilium à sole & stellis, & hoc patet esse falsum tripliciter. Primum ex parte corporum à quibus ponuntur effluere, quia illa corpora vel effluerent à sole & stellis, quia resolverentur ab ipsis, vel quia ab eis de nouo causarentur. Non quia resolverentur ab ipsis, iam enim per continuam resolutionem consumpta, vel saltem notabiliter diminuta essent corpora solis & stellarum (nisi forsitan fabulosè diceretur qd ex vaporibus eleuatis cibarentur ad restorationem deperditū). Item nec potest dici qd de nouo causentur, quia vel hoc esset ex materia de nouo creata, & tunc illuminatio non esset actio purè naturalis, imò purè diuina, quod est absurdum, vel ex præiacente materia, & tunc generatio vnus esset corruptio alterius, generatio enim lumine in toto medio oportet aliquid aliud corpus tantumdem proportionabiliter corrumpi. Et obtenebratio medio ex corruptione luminis alia corpora proportionabiliter generari, non solum apud nos, sed etiā in cælo, quia ibi inuenitur nouitas illuminationis, sicut patet in luna præcipue, quæ omnia sunt inconuenientia.

6 Nisi forte quis dicat quod illa corpora non generantur de nouo, nec corrumpuntur, sed transferuntur cum corpore luminoso, puta cum sole lato, nunc superius, nunc in inferiore hemisphæro. Sed nec illud potest dici, quia non solum obtenebratur medium ex ablatione corporis luminosi, sed etiam ex circumpositione corporis opaci circa corpus luminosum (puta circa candelam). Nec videtur quod lumen congregetur circa candelam, quia non apparet ibi maior claritas plusquā ante, ideo &c.

7 Secundo apparet idem ex parte mediū in quo lumen recipitur, quia duo corpora non possunt simul esse per naturā, sed lumen simul est cum aere. Aer autē est corpus, ergo impossibile est lumen esse corpus. Nec potest dici qd in aere sint pori in quibus recipitur lumen, quia obtenebratio aere oportet poros manere vacuos, nisi forte diceretur quod etiam tenebræ essent corpus, quod est falsum. Item aer non totus illuminaretur si solum in poris eius reciperetur lumen cuius oppositum docet sensus.

8 Tertio apparet idē ex parte motus, quia si lumen esset corpus, illuminatio esset motus localis. Motus autem localis non potest esse subito, sed necessario fit in tempore & successiue, quod non contingit in illuminatione, nec potest dici qd illuminatio fiat in tempore (scilicet imperceptibili). Quia est successio aliqua possit latere per modicum spatium propter sui velocitatem, non tamen per tantum spatium sicut est ab Oriente in Occidentem in quo tamen latet successio illuminationis. Patet ergo ex omnibus his lumen non esse corpus.

9 Aliqui autem fuerunt alij qui dixerunt lucē in sole esse formam eius substantialem, sed lumen in aere esse accidens. Quod etiam esse non potest propter duo. Primum est, quia in actione vniuoca principium actionis & terminus sunt eiuſdem speciei. Sed actio qua lucēs in se illuminat aliud est actio vniuoca, sicut illa qua calens in se calefacit aliud, ergo principium & terminus illuminationis sunt eiuſdem speciei, hæc autem sunt lux in sole, & lumen in aere, ergo si vnum est accidens & reliquum. Secundum est, quia nulla forma substantialis est sensibilis per se, sed lux in sole est per se sensibilis, ergo &c.

10 Dicendum est ergo simpliciter, quod lux in sole, lumen in aere, & huiusmodi sunt accidentia, est enim lux qualitas per quam agunt corpora superiora in hæc inferiora, omne enim aliterans agit per aliquam formam in ipso existentem, sed in cælo illa forma non potest esse substantialis que nunquam est immediatum principium alterationis, ergo oportet quod sit aliqua qualitas, & hæc est lumen eius, & quia habemus aliquid dignum ratione, scilicet experimentum sensus, non oportet aliam addu-

cere rationem quo ad præsens.

11 Ad primum arg. respondendum est ad minorem per intentionem, & cum probatur per dictum Dio. dicendum quod coniunctio & separatio luminis intelligitur per intentionem & remissionem luminis pluribus vel paucioribus luminariis additis vel subtractis, sicut est vnus traclus nauis velocior vel tardior secundum multitudinem, vel paucitatem trahentium. Radij autem plurium luminarium dicuntur à Dionysio inconfusi propter luminariam distinctionem.

12 Experimenta etiam que adduntur, non valent. Primum de duabus ymbis non valet, quia duæ ymbæ non sunt in eadem parte mediū, sed in diuersis: & ideo non arguunt pluralitatē luminis in eadē parte mediū, sed in diuersis, quod bene cõceditur. sicut enim est altera pars albedinis in alia parte corporis, ita & in lumine respectu mediū & secundum hoc nihil ad propositum. Si verò dicatur, qd ex opposito cuiuslibet duorum luminarium interposito corpore opaco est lumen minus quā in aliis partibus mediū, dicendum qd verum est, sed hoc non est propter separationem luminis à lumine, sed propter remissionē luminis, quia in opposito cuiuslibet luminaris est actio vnus tantum & non duorū, & ideo minus intensā quam vbi est intensio duorū simul quod additur de lumine duorum luminarium transeunte per idem foramen, & tamen faciente duos fulgores in opposito pariete, dicendum quod lumina duorum luminarium in foramen in quo sunt coniuncta realiter sunt vnum lumen, tamē radij & fulgores vltra procedentes distinguuntur non propter distinctionem vel separationem luminis in foramine comuni existentis, sed quia non potest ad eandem partem vltra procedere actio vtriusque luminaris, sed procedat ad diuersas partes propter corpus in quo est foramen vtriusque luminari respectu alterius & alterius situs interpositum.

13 AD SECVNDVM dicendum quod in ferro ignito non est ignis intrinsecus qui non potest esse nisi in materia rara, sed est ibi dispositio ad foramen ignis sed nondum vltima & perfecta.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum lumen habeat esse reale an intentionale in medio.

Thom. ibidem.

DEINDE queritur vtrum lumen habeat esse reale an intentionale in medio. Et videtur quod habeat solum esse intentionale quia nulla realis qualitas supposita sensui percipitur, sed lumen immediate attingens pupillam, à visu percipitur, ergo &c.

2 Item qd alij esse intellectualem videtur de se & in se illud habere, sed lumen dat colorē esse intentionale in medio, ergo &c.

3 Item qualitas realis remanet in subiecto in absentia producentis, sed lumen non remanet in absentia luminaris, ergo &c.

4 IN CONTRARIUM arguitur, quia nulla forma intentionalis denominat subiectum in quo est (sicut aer non dicitur coloratus propter intentionem coloris qui est in medio) lumen autem denominat medium, ergo &c.

5 Item forma intentionalis non est principium mutationum naturalium, sed solum animalium, sed lumen est principium immutationis naturalis puta calefactionis, ergo &c.

6 RESPONSIO. Esse intentionale potest dupliciter accipi, vno modo prout distinguitur cõtra esse reale, & sic dicuntur habere esse intentionale illa que non sunt nisi per operationem intellectus sicut genus & species, & logicæ intentiones, & iste est proprius modus accipiendi intentionem & esse intentionale. Et isto modo lumen in medio vel species coloris non habet esse intentionale, quia que sunt à principijs realibus circumscrippta operatione intellectus habent esse reale & non intentionale sed lumen & species coloris in medio sunt huiusmodi, ergo &c. Alio modo dicitur aliquid habere esse intentionale largè, quia habet esse debile, sed habere esse debile ad huc tripliciter. Aliqua enim dicuntur habere esse debile quia non habent suum esse simul siue permanentes sed in successione vt motus & tēpus, & hæc non dicuntur habere esse intentionale, aut si dicatur non competit lumini vel speciei in medio habere tale esse intentionale, quia esse eorum totum est simul & non in successione.

7 Secundo modo dicuntur aliqua habere esse debile, quia ad sui existentiam requirunt præsentiam suæ causæ proximæ naturalis, quod pro tanto dico quia angeli, & ea que immediatè à deo producuntur requirunt ad sui existentiam potentiam suæ causæ immediatè (scilicet dei) & tamen non dicuntur habere esse debile, sed lumen & species coloris in medio licet habeant suū esse simul) tamen quia requirunt præsentiam suæ causæ proximi-

Sententia distinctionis XIII in generali & speciali.



DIXIT quoque Deus fiat firmamentum. Superius determinauit magister de operatione prima diei. Hic determinat de operatione secunde diei. Et cum hoc sequitur illa pars vbi determinat de operatione tertiæ diei. Et sequitur, dixit itaque Deus, & sic sunt duæ partes principales in ista distinct. quarum prima diuiditur in duas. Primum proponit opus primæ diei, quod est formatio firmamenti, & exponit per diuersas opinionones, quæ sunt circa materiā firmamenti. Secundo mouet quædam quæstiones incidentes circa firmamentum & motum cæli, & circa ea quæ ad distinctionem operis tertiæ diei pertinent. Secunda ibi, quærit etiam solet cuius figuræ sit cælum. Hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit. Et proponit quod firmamentum secunda die factum est: quod secundū sedam dicitur cælum sydereū quod habet aquas inferiores se, & sic diuidit aquas ab aquis, licet per cælum quidam velint aërem intelligi, quod quidem cælum sydereum secundum quosdam est naturæ aquæ, secundum verò alios est naturæ ignis: quomodo autem supra cælum possint esse aquæ, dicitur quod hoc est diuina virtute, neque est inconueniens, quum videamus aquas euaporari & eleuari in altum. Sic potest esse vt supra firmamentum, & glacies solidatæ aquæ suspendantur: quales autē sunt, & ad quid conditæ, ille solus nouit qui condidit: postea querit cuius figuræ sit cælum. Et respondet quod spiritus sanctus hoc per actores docere noluit, eo quod non multum saluti prodest, quamuis ipsi scirent. Querit etiam vtrum cælum sit, an moueatur, vtrumque videtur inconueniens: si enim mouetur, non est firmamentum, si verò stat, non possunt in eo moueri sydera. Et respondet, etiā si mouetur dici potest tamen firmamentum propter firmitatem, si verò stat, possunt in eo sydera moueri. Querit etiam qualiter beneficiū secunde diei præerimittitur, & quare, scilicet in operibus secunde diei non est dictum, vidit Deus quod esset bonum, & respondet, quod est forte propter quandam mysticam significationem, quia binarius numerus est signum æternitatis, & signum diuisionis. Vltimo ponit opus tertiæ diei, quod fuit congregatio aquarū in vnum locum, quæ sub cælo sunt, per quā congregationem terra arida apparuit, quæ quidem congregatio fieri potuit, vel quia cauitates terræ subintrauerit aquæ, vel quia insipiffatæ fuerunt, & licet sint multæ congregationes aquarum: tamen propter contiuuitatem earum adiuuicem dicuntur conuenisse in vniū locum. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum aliqua aquæ sint super cælos.

Thom. 1. q. 68. ar. 2.



CIRCA distinctionem decimam quartam queruntur primo, vtrum aliqua aquæ sint super cælos. Et videtur qd non, quia secundum naturā ignis & aer supereminēt aquæ, sed nullus ponit ignem vel aërem super cælos: ergo multominus aquam.

2 IN CONTRARIUM arguitur, quia secundum Augustinum Gen. 2. ad literam. Maior est sacra scripturæ auctoritas, quam omnis humani ingenij perspicacitas, sed sacra scriptura dicit expressè aquas esse super cælos Gen. 1. diuisit aquas, quæ erant sub firmamento ab aquis iis quæ erant supra firmamentum, & sequitur quod vocauit Deus firmamentum cælum, ergo &c.

3 RESPONSIO. Quidam attendentes ad potentiam diuinam, quæ potest facere omne quod contradictionem non implicat, dixerunt quod vere aquæ elementares sunt super cælum, quum contradictionem non implicet. Sed hoc rationaliter refellit August. 2. super Gen. dicens quod in operibus sex dierum, quibus natura instituta est, non queritur quid Deus facere possit, sed quid rerum natura patitur.

4 Ideo alij dicunt, qd aquæ elementares secundum naturam possunt esse, & sunt super cælum, quod declarat multipliciter. Primum quia omnis qualitas corporum inferiorū habet rednci, sicut in causam in aliquam virtutē corporum superiorum, sed frigiditas, quæ est qualitas quardam corporū inferiorum, non potest reduci in aliquam virtutem corporum cælestium, nisi ponatur aliquod cælum aqueum, vel aquæ super cælos, ergo &c. Minor patet, quia cælum non potest causare frigiditatem per motum suum localem, quia motus localis non habet infigidare, sed magis ignire, vt dicitur secundo cæli. Item nec per lumen, per eandem rationem, ergo oportet quod hoc fiat, per

hoc quod est aqueum. Aqua enim quum sit primo frigida, videtur esse causa frigiditatis in aliis, ergo &c.

5 Secundo quia eidem rei competit diuersus motus in diuersis, sicut oleum quod ascendit in aqua, descendit in aere, ergo eodem modo possibile est quod aqua que respectu aeris habet descendere, habeat respectu cœli ascendere vel stare: & ideo non est timendum quod cadat.

6 Tertio, quia velocitas motus circuli impedit ne scutella plena aqua posita intra circulum cadat, vel aqua in ea contenta: sed motus cœli est velocior, quam motus cuiuscumque apud nos, ergo potest prohibere casum aquæ.

7 Quarto, quia distantia corporis naturalis à loco suo naturali minuit eius inclinationem ad locum & motum: & ideo motus naturalis intensior est in fine, quam in principio. Sed aqua super cœlum maxime distat à loco suo naturali, ergo minime inclinatur ad ipsum, & sic idem quod prius.

8 Quicquid sit de cœlutione, rationes tamen istæ nõ valent. Quod enim primo dicitur quod corpus cœleste non potest causare frigiditatem, nisi sit aqueum, est falsum. Et cum dicitur quod non per motum sit, ita nec per lumen falsum est, lumen enim de se non habet nisi illuminare, sed in virtute corporis cuius est, habet calefacere, si sit corpus calidum virtualiter, vt Sol, Mars, & huiusmodi, vel frigidare si sit planeta virtualiter frigidus, vt Saturnus. Neque oportet quod omnia sint frigida per primum frigidum formaliter, puta per aquam, vel per cœlum aqueum, sed per primum frigidum virtualiter.

9 Ratio etiam magis procedit contra eos, quia si esset cœlum aqueum non causaret frigiditatem per motum vt dicunt, nec per lumen, quia non esset luminosum, sed solum diaphanum, & si esset per lumen tamen calefaceret, & non infrigideret vt dicunt, nec per suam frigiditatem formalem, quia corpus non agit in distans, nisi agendo in propinquum, sed illa frigiditas non recipitur in orbibus mediis, qui non sunt capaces peregrinæ impressionis, vt dicitur in primo meteororum, ergo impossibile est, quod cœlum dato quod esset aqueum, immediatè causaret frigiditatem quæ esset in ipso.

10 Sequentes etiam rationes non probant, quod aqua sint ibi, vel possint esse per naturam, sed solum quod si ibi essent non caderent, quod certè timere non oportet, neque probare, quia cum sphaera vndique circumlet medium, nec sit diuisibilis absque vlla dubitatione, si super aliquam spheram essent aquæ nullo modo possent cadere. Nihilominus nec istud probant illæ rationes sufficienter, quod enim motus naturalis in aere descendat, in aqua verò ascendat, causa est, quia oleum corpus mixtum est, in quo est multum de humido aere, ratione cuius ascendit positum in aqua, & est in eo sicum terrestre, ratione cuius descendit in aere: hoc autem dici non potest de aqua elementari, quum sit corpus simplex, & iterum quod descendit in ratione nihil prohibet ascendere in grossiori, & densiori vt ponitur de oleo respectu aeris & aquæ. Sed contra rationem est, quod illud quod descendit in densiori ascendat in rariori vel subtiliori. Cœlum autè est naturæ subtilioris, quam corpus quodecumque elementare, & ideo nulla probabilis est, quod aqua quæ naturaliter descendit in aere ascendat, vel stet in cœlo.

11 Quod etiam tertio dicitur quod velocissimus motus prohibet casum grauis deorsum in nullo est ad propositum, quia istud locum habet in graui posito intra circulum vel spheram, non autem in graui posito super circulum vel spheram: descensum enim eius ad medium spheræ vel circuli prohibet soliditas spheræ vel circuli. Et ideo ratio eorum posset aliquid valere, si ponerentur aquæ infra concauum orbis lunæ: sed ponendo eas super cœlum, nihil valet ad propositum.

12 Quod verò vltimo dicitur quod distantia à loco naturali minuit inclinationem mobilis, falsum est. Cum enim inclinatio grauis, & leuis ad loca sua sequatur formam grauitatis & leuitatis, manentibus eisdem formis manet eadem inclinatio, nec propinquitas vel distantia à loco per se facit aliquid, ad hoc ergo quod motus naturalis sit intensior in fine, quam in principio, causa est minor resistetia medijs supposita eadem inclinatione mobilis, quanto enim aer est terra propinquior, tanto est minus leuis, & minus nititur contra motum grauis. Idem intelligendum est circa lenem.

13 Dicendum ergo aliter ad quæstionem, quod si cœlum accipiantur pro corpore quinte essentia, tunc super cœlos nõ sunt aquæ elementares, sed aquæ dictæ metaphoricè. Si verò cœlum accipiantur metaphoricè pro parte aeris in qua condensantur nubes, quæ cœlum & firmamentum aliquo modo dicitur potest, sic si per cœlum sunt veræ aquæ elementares. Primum patet, quia supra lunam nõ est locus generationis & corruptionis: vnde dicitur quod supra lunam nõ est malus sed si supra cœlum proprie dicitur essent veræ aquæ elementares, ibi esset locus generationis, & corruptionis, & quandoque ibi aliquid generaretur & corrumpere-

tur, ergo &c. Probatio minoris, quia si aquæ essent inter duas spheras, & per motum & lumen corporum cœlestium possent calefieri & rarefieri vltra quam congruat formæ aquæ, & sic eis corruptis aliquid aliud generaretur, puta aer vel ignis: non sunt ergo supra cœlum aquæ elementares, sunt tamen ibi aquæ dictæ metaphoricè ratione similitudinis cum aqua in quibusdam proprietatibus: est enim diaphana aqua, & non lucida, quæ duo etiam conueniunt aeri, sed vltra hoc, aqua quandam maiorem terminabilitatem habet quam aer, hæc autem proprietates conueniunt nomæ spheræ, quam nos cœlum cristallinum vocamus, & eadem ratione potest dici aqueum.

14 Secundum patet, si enim cœlum vocetur pars aeris, in qua condensantur nubes, sic est clarum quod aquæ elementares sunt super illud cœlum, quæ ibi vaporabiliter trahuntur virtute solis & stellarum: eadem etiam pars potest dici firmamentum propter spissitudinem & aliqualem soliditatem. Vnde Augustinus 2. super Gen. ad litteram hanc expositionem commendans dicit: hanc considerationem laude dignissimam iudico, vnde firmamentum æquiuocè vel analogicè sumitur quum dicitur Gen. 1. diuisit aquas, quæ erant sub firmamento, &c. Et quum dicitur in opere quarti diei, quod posuit in firmamento cœli stellas, quia firmamentum primo modo sumptum est cœlum solum nuncupatiue, ad quod designandum dicitur ibidem quod vocauit Deus firmamentum cœlum. Sed secundo modo sumptum est cœlum verè & proprie, ad quod designandum dicitur ibi quod posuit stellas in firmamento cœli, id est, quod est cœlum.

15 P E R H O C patet responsio ad argumenta. Ponimus enim non solum aquam, sed ignem & aërem super cœlum metaphoricè dictum hoc est super partem aeris, in qua nubes condensantur, sed nullum istorum ponimus super cœlum proprie sumptum, nisi ipsa metaphoricè sumantur. Aqua enim & ignis metaphoricè sumpta, sunt supra cœlos proprie dictos, quia cœlum empyreum dicitur igneum metaphoricè, sicut nona sphaera dicitur cœlum aqueum.

Q V A E S T I O S E C V N D A.

Vtrum motus cœli sit naturalis.

Thom. 1. q. 70. ar. 3. ad. 4.



E C V N D O queritur, vtrum motus cœli naturalis sit. Et videtur quod sic per philosophum 2. cœli & mundi, qui dicit quod cuiuslibet corporis naturalis est aliquis motus naturalis. Sed cœlum est corpus naturale, ergo &c.

2 Item secundo physico dicitur quod natura est principium motus, in eo in quo est, sed corpus cœleste naturam aliquam habet, ergo &c.

3 I N C O N T R A R I V M est, quia motus naturalis non est nisi corporis extra locum suum existentis naturalem, & terminatur ad quietem naturalem in loco suo, sed cœlum non est extra locum suum, ergo &c.

4 R E S P O N S I O. Dicendum quod motus cœli non est à natura, nec ab anima, prout anima dicit substantiam viuentem vnitam materiam in ratione formæ, sed est ab intelligentia. Primum patet, quia natura corporis simplicis inclinat ad vnum motum & simplicem, sed in cœlo non est vnus motus tantum, sed plures non solum in diuersis spheris, sed in eadem, etiam in eodem planeta: & tamè cœli est simplex corpus, ergo &c. Maior patet, motus enim naturalis correspondet formæ mobilis, quæ inclinat ad motum: & ideo licet forma mixti, quæ virtute continet formas mixtibilium possit inclinare ad motum secundum omnem differentiam loci (propter quod & motus augmenti non est solum sursum, quia non est solum à virtute ignis, vt aliqui crederunt, sed est ad omnem differentiam positionis, quia est forma planetæ, quæ est forma mixti) tamen forma corporis simplicis ad vnum solum inclinatur. Minor patet, quia spheræ planetarum non solum mouentur ab Oriente in Occidentem motu diurno, sed e contrario vt patet ad sensum, præcipue in sole & luna: in eodem etiam planeta præter motum spheræ suæ ponitur motus secundum eccentricum & epiciclium, vt magis patebit in quæstione sequenti. Nec potest dici quod spheræ differant specie, sicut elementa, & ideo mouentur diuersis motibus, quia sequeretur quod essent plura corpora simplicia, quam quinque. Et iterum planeta est de natura suæ spheræ, vt dicitur secundo cœli, & tamen habet alium motum à motu spheræ. Et iterum omnes spheræ aliquo modo ad inuicem conueniunt, sed spheræ planetarum conueniunt secundum speciem (altem motus eorum non arguit diuersitatem speciei) cum omnes mouentur ad eandem partem, ergo &c.

5 Secundo patet idem sic, motus est naturalis ex connaturalitate mobilis ad terminum, sed connaturalitas mobilis ad locum non potest causare motum in loco, ergo &c. Minor probatur, quia sicut

scit est in actibus animæ, sic suo modo in actibus naturæ, sed in actibus animæ sic est quod boni conueniens si sit præsens causat delectationem, quæ est quasi quies animæ, & non desiderium, quod est quasi motus, ergo similiter in actibus naturæ conuenientia locali cum loco causat quietem in loco, & non motum.

6 Tertio, quia si motus cœli esset naturalis quies in eodem loco esset violenta, & ita quum cœlum in fine mundi cesseret à motu, quies illa esset violenta, quod est inconueniens, quia tunc cœlum non erit in deteriori conditione, sed meliori. Item motus naturalis est à dante formam, quæ conseruata non oportet dare alium motorem per se, sed solum quod remoueat prohibens, si sit impedimentum, sed cœlo datur alius motor per se (scilicet intelligentia) ergo &c. Non est ergo motus à natura cœli proprie, neque tamen est contra naturam, quia non est in opposito inclinationis naturæ, quum natura eius ad nullum motum inclinatur. Exemplum de corpore mathematico potest tamen dici naturalis, secundum quandam adaptationem, & conuenientiam. Congruum est enim vt corpus cœleste, quod neque est graue, neque leue moueatur tali motu, per quem non accedit ad medium, vt grana, nec recedit à medio vt leuia, & talis est motus circularis.

7 S E C V N D V M patet, quod scilicet cœlum non mouetur ab anima sibi vnita in ratione formæ, quia secundum vnam opinionem prius tãtam dicitur. In cœlo non est compositio materiae & formæ, sed dato quod esset, & quæ forma esset anima, adhuc probò quod non mouetur ab ipsa. Cum enim idem secundum idem non possit esse mouens & motum, imò oportet motum ex se diuidere in partem, quæ mouet & quæ mouetur (vt dicitur 8. Physic.) Pars quæ mouet aut esset forma, & quæ moueretur esset materia, aut pars vna quantitativa composita ex materia & forma moueret aliam partem quantitativam ad imperium animæ, sicut fit in animalibus. Primum nõ potest dici, quia materia secundum se non potest habere rationem mobilis, cum secundum se non sit quanta vt secundum se sit subiectum actus ens, quod requiritur ad motum præcipue localem, neque forma respectu materiae potest habere rationem motoris, quia forma & agens non coincidunt in idem secundum numerum respectu eiusdem, & ideo cum cœli anima respectu materiae ipsius se habeat vt forma, & quicquid erat esse nullo modo potest habere rationem agentis, quæ est vnum principium motus. Nec secundum potest dici, quia mouens & motum sunt contacta, & non continua (vt dicitur 8. Physicorum) Sed partes quantitativæ cœli (exceptis fortè corporibus planetarum) sunt continua, & non contacta, quare &c.

8 E X H I S patet tertium, quod cœlum mouetur ab intelligentia, quia omne quod mouetur, ab alio mouetur, sed cœlum mouetur, & non à natura, vel à dante naturam (vt probatum est in primo articulo) neque ab anima coniuncta (vt probatum est in secundo) relinquatur ergo quod ab intelligentia. Et probatur consequentia. Quia quum motus cœli non sit violentus, nec naturalis, oportet quod sit voluntarius voluntate intellectus coniuncti vel separati.

9 A D A R G V M E N T A patet solutio. Non enim cuiuslibet corporis naturalis oportet esse aliquem motum naturalem, nisi habeat quietem naturalem, vt trunque enim ponitur in diffinitione naturæ, scilicet quod est principium motus & quietis, & hæc duo solum competunt corruptibilibus.

Q V A E S T I O T E R T I A.

Vtrum stellæ moueantur motu solum suæ spheræ, vel præter illum habeant proprium motum.



Q U A E R I T U R, vtrum stellæ moueantur solum motu spheræ, an præter illum habeant proprium motum. Et videtur quod non habeant proprium motum, quia cœlum est ingenerabile & incorruptibile, ita indiuisibile, cum diuisio sit via ad corruptionem, sed si stellæ mouerentur motu proprio cœlum diuideretur, quia non femarent in cœlo eundem situm, ergo &c.

2 Item motus cœli est circularis, sed si stellæ haberent motum proprium, ille non esset circularis, igitur &c. Minor probatur, quia quod mouetur circulariter, non mutat locum, stellæ autem si haberent motum proprium ex toto mutarent locum, ideo &c.

3 I N C O N T R A R I V M est Ptolemae & alij astrologi. 4 R E S P O N S I O. Stellarum quædam sunt in octaua spheræ, quæ dicuntur fixæ. Aliæ verò sunt in inferioribus spheris, & dicuntur planetæ, nec sunt plures in eadem spheræ.

5 D E P R I M I S dicendum quod mouentur solum motu

octauæ spheræ, quia frustra ponerentur plures motus vbi sufficit vnus, sed omnia apparenta circa stellas fixas optimè saluantur ponendo eas moueri solum motu octauæ spheræ, quia stellæ fixæ semper seruant eandem elongationem & approximationem ad inuicem, quod optimè saluatur ponendo quod solum moueantur spheræ suæ, ergo &c.

6 D E P L A N E T I S autem quæquam dicitur idem Arist. 2. cœli & mundi. Tamen verius dicunt astrologi ponendo ipsos moueri secundum eccentricos & epiciclos. Et de eccentricis apparet quod stella quæ mouetur solum motu spheræ non potest quandoque magis quandoque minus ad terram appropinquare quia omnes spheræ sunt concentricæ sed planetæ, quandoque appropinquant ad terram magis vno tempore quam alio (vt patet per experimenta astrologica) quare &c. propter quod coacti sunt astrologi ponere motum planetarum in circulis eccentricis quorum pars vna maxime remouetur à terra & dicitur aux, siue eleuatio. Altera verò maxime accedit ad terram, & dicitur oppositum augis.

7 Similiter patet de epiciclis, quia si planeta moueretur solum motu spherarum, cum spheræ planetarum moueantur ab occidente in orientem, tunc si planeta aliqua nõ esset ex directione alicuius stellæ fixæ sequenti nocte deberet ipsam antecedere versus orientem. Videmus autem multis planetis contrarium quandoque, retrocedunt enim versus occidentem, ergo præter motum spherarum oportet in eis ponere motum retrogradationis quod fit in epiciclis in quibus planeta est retrogradus stationarius vel directus.

8 A D P R I M V M argumentum dicendum quod non oportet cœlum diuidi ponendo proprium motum planetarum in eccentricis & epiciclis habendo bonam imaginationem eorum. Ponitur enim eccentricus circulus intra duas superficies spheræ existens cuius vna medietas magis accedit ad superficiem spheræ concauam. Altera verò ad convexam, & mouetur hic circulus intra spheram cum sit spheræ contiguus & non continuus, & motu eius mouetur planeta tanquam pars eius existens, planeta dico habens eccentricum sine epiciclo sicut est sol, si verò habeat epiciclium cum eccentrico tunc epiciclus poneretur moueri in eccentrico per modum quo ponitur eccentricus moueri in spheræ, epiciclus est enim corpus sphericum infra eccentricum contactum & non continuum, & ideo potest in eccentrico habere suum motum proprium sphericum cuius epicicli pars est planeta, & hoc ponendo non oportet cœlum diuidi. Sed si diuideretur non sequeretur quod esset corruptibile, quia diuisio non est in via ad corruptionem nisi quatenus pars diuisa non sit potest resistere contrario agenti sicut coniuncta toti. Cœlum autem non habet contrarium propter quod nec continuum, neque diuisum corrumpitur.

9 Ad secundum dicendum quod motus cœli non est naturalis vt ostensum est in præcedente quæstione, & ideo nihil prohibet planetam moueri alio motu quam circulari, neque tamen erit contra naturam, sed solum præter naturam. Et tamen ponendo planetas solum moueri motu suorum eccentricorum & epiciclorum nullus inuenitur motus in eis nisi circularis, quia eccentricus mouetur circulariter similiter & epiciclus, secus autem esset si planeta secundum se proprium motum haberet, tunc enim motus eius nõ esset circularis licet esset in circulo.

Q V A E S T I O Q V A R T A.

Vtrum cœlum sit figuræ sphericæ.



Q U A R T O queritur vtrum cœlum sit figuræ sphericæ. Et videtur quod non quia figura quadrata magis congruit firmitati quam rotunda, sed cœlum est corpus firmissimum, ergo &c.

2 I N C O N T R A R I V M est Philosophus 2. cœli & mundi.

3 R E S P O N S I O. Quidam dixerunt quod cœlum est figuræ semicircularis, quia nunquam apparet nobis nisi dimidia spheræ. Sed istud non valet quia cum cœlum moueatur ab oriente in occidentem rediens in orientem (vt ex motu astrorum apparet) sequeretur quod quandoque totaliter disparet, hoc autem est falsum.

4 Dicendum ergo quod est figuræ sphericæ. Quod patet tripliciter. Primum quia prima figura debetur primo corpori, sed inter omnes figuras solidas prima est spherica, cœli autè est primum corpus, ergo &c. Minor probatur quia naturaliter vnum est prius multitudine & simplex cõpositis, sed sola figura spherica inter figuras solidas cõtinetur vna superficie sicut inter figuras superficiales solus circulus continetur vna linea cæteræ autè plures, igitur &c. Secundò quia figura capacissima cõgruit cœlo quod cõtinet oia. Sed figura circularis siue spherica plus continet

tinet quàm quæcunq; alia figura ex rectis lineis, vel superficiebus, ergo &c. Et hæc ratio solum concludit qd cælum sit figuræ sphericæ secundum suum cœcum, secundum quod continet omnia infra se posita, & non secundum suum cœcum. Tertio quia si cælum esset alterius figuræ quàm sphericæ, cõtingeret quãdoq; corpus esse sine loco, & locum sine corpore, quia quicquid extra cælum nihil sit, nec corpus, nec locus, & cælum cõtinuè mouetur, si esset figuræ angularis, & angeli præmineant cæteris partibus contingeret, per motum cœli partes planas venire ad locum angulorum, & tunc remaneret aliquid vacuum, & iterum anguli venientes ad loca planarum partium vltra procederent in vacuum. Hæc autem ratio quantum ad positionem theologorum locum non habet, quia ponunt vltimum cælum (scilicet empyreum) non moueri: cætera autem rationes sunt probabiles, & non necessaria.

5 Ad argumentum in oppositum dicendum, qd figura quadrata magis congruit firmitati status, & hoc præcipuè in grabibus, non autè firmitati naturæ: cælum autem vel firmamentum habet firmitatè naturæ, non status, nisi cælum empyreum. Et illam habet non à figurâ, sed à naturâ, quæ ad nullum motum inclinât, nec habet motorem sibi deputatum, vt alia sphericæ.

Sententia secundæ partis distinctionis xiiij. in generali & speciali.

SEQVITVR, dicit Deus, fiant luminaria. Superius determinauit magister de operibus pertinentibus ad rerum distinctionem. Hic verò determinat de operibus pertinentibus ad ornatum. Circa quod sciendum quod sicut tres dies assignantur operibus distinctionis, sic tres assignantur operibus ornatu. Et diuiditur prima pars in partes tres. Primo determinat de operibus trium dierum. Secundo determinat quædam superius iam dicta. Tertio sibi subiungit de quiete septimæ diei. Secunda ibi, sed antequam de formatione hominis. Tertia ibi, iam de septimæ diei requie. Prima diuiditur in tres. Primo determinat de opere quartæ diei. Secundo de opere quintæ diei. Tertio de opere sextæ diei. Secunda ibi, dicit deus, producat aqua. Tertia ibi, dicit deus, producat terra animâ viuentem. Prima istarum diuiditur in tres. Primo distinguit opera dierum ab inuicem. Secundo determinat opus quartæ diei. Tertio determinat quædam pertinentia ad illud. Secunda ibi, quia igitur cælum cæteris elementis. Tertia ibi, quod autem subditur, & sint in signa. Tertia verò pars in qua determinat de opere septimæ diei diuiditur in tres. Primo exponit quomodo Deus quietuit. Secundo quomodo opera compleuit. Tertio quomodo illum diem sanctificauit. Secunda ibi, sed queritur quomodo septimo die. Tertia ibi, illum etiam diem sanctificasse. Et hæc est diuisio & sententia in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit magister. Et proponit primo qd tribus primis diebus suis partibus est distincta vniuersa machina. Prima enim die facta est lux quæ vniuersa illustrabat. Secunda die facta est diuisio superioris partis mundi, id est, naturæ cœlestis. Tertia die facta est distinctio inferioris partis, scilicet elementaris. Quarta verò die ornatum est firmamentum sole, & luna, & stellis. Postea dicit quod cælum quarta die ante alia ornatum, quia prius & dignius: in quo quidem sunt sydera locata ad inferioris partis illuminationem, ad hominum & quorundam animalium vtilitatem, & ad noctis decorem. Postea ponit quod sydera & cœli luminaria dicuntur facta in signa & tempora. In signa quidem, quia ad istam qualitatem, vel aereæ qualitatis vicissitudinem significant, scilicet serenitatem & tempestatem. In tempora verò, quia temporis partes distinguuntur in quatuor tempora, vel sunt in signa & tempora, id est, in distinctionem horarum, temporum, quia suo motu horarum momenta notificant. Postea dicit qd de opere quintæ diei ortæ fuerunt aque & aër, quia opus illius diei fuit formatio piscium & auium de eadem materia (scilicet de aquis). Postea dicit qd de opere sextæ diei ornata fuit terra iumentis, reptilibus, & bestiis aliis. Subdit autè de animalibus venenosis, quod creata fuerunt innoxia, sed propter peccatum facta fuerunt noxia. De quibusdam autem minutis animalibus dicit, qd ea quæ ex elementis nascuntur, tunc fuerunt creata. Illa verò quæ ex corporibus, non. Et addit quod homo fuit factus tanquam dominus & possessor creaturarum vltimò. Postea ponit solennes opiniones. Quidam enim dixerunt, quod per dierum interval-la omnia formata sunt, vt supra dictum est. Alij dicunt omnia simul esse producta, vel formaliter, vt principales partes mundi. Vnde per sex dies, sex rerum genera vel distinctiones dicunt signari, quam distinctionem legislator ponit ruditati populi, cui loquebatur confedendo, vnde potuit scriptura

diuidere loquendo, temporibus, quod Deus operando temporibus non diuisit. Postea dicit qd alia die dicitur Deus requisisse, quia vltimus Deus creaturam non condidit, quæ vel in se, vel materialiter, vel in suo simili producta nõ fuerit. Postea dicit quod dicitur compleuisse opus sexti diei, quia omnia perfecit, & septimo die requieuit. Secundo autem Hebraicam veritatem dicitur opus suum alio die compleuisse, quia vltimum opus, scilicet sanctificationem & benedictionem adhibuit, vel quia alia die completa vidit. Vltimò dicit quod dies septimus dicitur sanctificatus in mysterium, scilicet propter noui creaturarum statum. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum corpora cœlestia habeant aliquam causalitatem super hæc inferiora.

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

CIRCA distinctionem quindecimam queritur primo, an corpora cœlestia habeant aliquam causalitatem super hæc inferiora. Et videtur quod non, quia agens præstantius est patiente, sed viuens nobilior est non viuente, vt vult Augustinus libro de vera religione: ergo cælum, quum sit non viuens, non habere potest aliquam causalitatem super inferiora saltem viuentia.

2 Item Dam. dicit, nos dicimus quod corpora superiora nec sunt causa generationis eorum quæ generantur, neque corruptionis eorum quæ corrumpuntur.

3 IN CONTRARIVM est, quia quod habet causalitatem super supremum habet & super inferiora. Sed cælum habet causalitatem super hominem, qui inter generabilia & corruptibilia tenet supremum gradum, homo enim generat hominem, & sol, vt dicitur 2. Phys. ergo &c.

4 RESPONSIO. Duo videnda sunt, quæ tanguntur in argumentis. Primum est, de causalitate cœli respectu omnium generaliter. Secundum erit de causalitate eius respectu viuentium specialiter.

5 QVOD autem cælum habeat causalitatem super omnia generabilia & corruptibilia, patet sic, Alterans inalterabile est causa omnis alterationis, sed cælum est alterans inalterabile, ergo &c. Maior patet, sicut enim omnis motus reductur ad mouens immobile, quod est prima causa omnis motus, sic omnis alteratio reductur ad alterans inalterabile, quod est causa omnis alterationis. Minor simpliciter patet, quia alterans inalterabile non est intelligentia, quia non mouet immediatè ad formam, sicut patet supra, distinctione septima. Alterans autem dat formam, nec aliquod corpus generabile est alterans inalterabile, quia omnia generabilia & corruptibilia sunt alterabilia, relinquuntur ergo quod hoc sit cælum.

6 CIRCÀ secundum est intelligendum quod quidam dicunt, quod cælum, licet non sit viuens, quia tamen mouetur à substantia viuente, scilicet ab intelligentia, virtute eius potest aliquid viuens generare: sed istud non videtur, quia si cælum in virtute intelligentiæ posset aliquid viuens generare, istud esset vel per motum ab intelligentia causatum, vel per aliquam virtutem ab intelligentia influxam. Non per motum, quia sicut patet, motus localis non potest esse ratio aliquid agendi, & nunc supponatur quod postea probabitur, nec per aliquam virtutem cœli influxam, quia vel esset influxa immediatè ab intelligentia, vel mediante motu. Non immediatè, quia intelligentia non agit ad formam immediatè, nec mediante motu, quia per motum localem, qualis est motus cœli, nihil acquiritur. Ex his arguitur sic, Quod non acquirit virtutem agendi, non acquirit virtutem aliquid producendi. Sed cælum ab intelligentia mouente ipsam non acquirit aliquam virtutem agendi, vt probatum est, ergo &c.

7 Ideo dicendum quod sicut in femine, quod nõ est viuens, est virtus generatiua rei viuentis, pro eo quod semen decum est à viuente. Sic in cœlo licet non sit viuens, est virtus generatiua rerum viuentium, non quia motum ab intelligentia, nec quia virtus sit ei influxa ab aliqua intelligentia creata. Sed quia productum est à deo tanquam quoddam semen omnium generabilium & corruptibilium: & sic cælum agit in virtute dei ad productionem viuentium, sicut semen equi in virtute equi generantis ad producendum equum.

8 Per hoc patet ergo solutio ad primum argumentum.

9 Ad secundum dicendum quod Damascenus incendit negare à corporibus cœlestibus causalitatem primariam, quam aliqui eis attribuebant dicentes planetas deos esse, non autè causalitatem omnimodam.

Qualitio

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum cælum habeat causalitatem supra actus liberi arbitrij.

Thom. 1. q. 115. ar. 4. & 6.

SECUNDO queritur an cælum habeat causalitatem super actus liberi arbitrij. Et videtur qd sic, quia secundum motum astrorum prædicunt astrologi multotiens euentus bellorum & aliorum quæ ad actus humanos pertinent, sed hoc non esset nisi motus corporum cœlestium haberet aliquam causalitatem super lib. arb. ergo &c.

2 Item quicquid est causa prioris est causa posterioris, sed esse præcedit agere, ergo quicquid est causa ipsius esse est causa huius quod est agere. Sed cælum est causa animæ quantum ad esse quod habet in corpore, quia homo generat hominem & sol, ergo est causa actionum animæ in corpore, tales sunt actiones lib. arb. &c.

3 IN CONTRARIVM est quia secundum actus lib. ar. laudamur vel vituperamur. Sed ex his quæ insunt nobis ex actione corporum cœlestium non laudamur nec vituperamur cum non sint in potestate nostra, ergo &c.

4 RESPONSIO. Intelligendum est qd aliquid habere causalitatem super actum vel motum alterius contingit dupliciter, causando scilicet vel impediendo. Causando tripliciter vel quia dat naturam ad quam sequitur motus vel actus sicut generans graue causat motum grauis dando grauitatem ad quam sequitur motus, vel in natura supposita imprimendo sicut proiciens lapidem sursum est causa motus eius sursum. Et vtrique horum habet per se causalitatem super motum grauis. Præter hæc autem est aliquid quod habet causalitatem super motum grauis non per se, sed per accidens, sicut remouens prohibens (puta tollens columnam graui suppositam prohibentem graue descendere deorsum) dicitur mouere ipsum.

5 Habet etiam aliquid, causalitatem super actum alterius impediendo ipsum dupliciter. Vno modo directè sicut contrarium dicitur prædominans quemadmodum aqua frigida impedit ne ignis comburat lignum dum præualet aqua vel extinguendo ignem, vel infrigidando & humectando lignum vt non sit aptum combustioni. Alio modo quasi indirectè solum subtrahendo obiectum & sic elongans lignum ab igne impedit ignem à combustione ligni.

6 His visis patet quod cælum non habet causalitatem super actus lib. ar. primo modo scilicet dando naturam ad quam sequatur actus, quia illud ad quod sequitur actus lib. ar. est potentia intellectus & voluntatis, hæc autem non causantur à virtute cœli vt patebit infra dist. 16. ergo &c.

7 Item nec secundo modo, scilicet in potètia lib. ar. imprimendo ipsum actum vel motum, quia bonum & malum quod inest nobis ab extrinseco nullo modo potest habere rationem culpæ vel meriti, sed solum pœnæ, vel præmij. Sed actus lib. ar. habet in nobis rationem meriti cum sint boni, vel culpæ, cum sint mali. Minor de se patet, probatio ma. quia scilicet Aug. 1. de lib. arb. est malum quod patimur, & est malum quod facimus, malum quod patimur est malum pœnæ. Et ex tali malo secundum ipsum non dicimur mali, malum quod facimus est malum culpæ ex quo mali sumus. Et idem est intelligendum circa bonum. Nam sicut malum quod patimur ab alio non est culpa sed pœna. Sic bonum quod patimur ab alio non est meritum sed præmium, vel donum. Si autem cælum imprimeret in potètia lib. ar. ipsum actum bonum vel malum, tunc esset solum bonum vel malum quod pateremur, & non quod faceremus, ideo &c. Et iterum nec purè passiuum potest esse lib. arb. quia in potestate puri passiuus non est quod possit pati: vel non pati, imo necessario patitur præsentè actiua. Sed si velle causetur in voluntate à corpore cœlesti voluntas respectu eius esset purè passiuus, quia subiectum non coincidit cum efficiente causa, ergo voluntas in volendo vel eligendo non esset libera. Et ita qui ponit quod cælum possit imprimere in lib. arb. destruit liberatam arb. sic ergo patet secundum.

8 Sed antequam procedamus ad tertium membrum scilicet an cælum possit agere in liberi arbitrium indirectè sicut remouens prohibens, oportet primo videre an lib. arb. possit impediri, vel prohiberi ab actu suo per actionem corporis cœlestis, & dicendum quod non directè sicut aliquid impeditur per contrarium prædominans, quia nihil impedit per se actum alterius nisi ponendo actum suum circa idem subiectum cum actu alterius (vt patet in exèplo supposito de aqua respectu ignis & ligni) Et ratio est quia contraria compatiuntur se in diuersis & solum impediunt se respectu eiusdem. Sed cælum nullam impressiorem potest habere in lib. arb. vt statim probatum est, ergo &c.

9 Item sicut se habent velle & eligere ad profecutionem, sic se habet naturalis inclinatio rei ad motum sequentem. Velle enim & eligere non sunt aliud quam inclinatio voluntatis in re volitam. Profecutio autem est motus in rem. Sed nulla res potest impediri à sua inclinatione (stante natura rei), licet possit impediri à motu sequente, sicut graue non potest impediri quin inclinetur deorsum mediante sua grauitate, & existente loco deorsum ad quem inclinatur, potest tamen impediri ne moueatur deorsum, ergo similiter voluntas presentato volibili, nõ potest impediri p se, ne inclinetur liberè in illud, quæ inclinatio est sua volitio seu electio, tamè potest impediri à profecutione volitionis. Nunc restat considerare de quarto membro, in quo & tertium membrum omisum implicabitur. Videndum ergo vtrum liberum arbitrium possit impediri per actionem corporis cœlestis indirectè remouendo obiectum, & patet qd sic, quia omne quod fit per solam alterationem corporis, subiicitur actioni corporis cœlestis, quia cælum quum sit alterans inalterabile est causa omnis alterationis, vt dictum est in precedente quæstione. Sed impedimètum electionis voluntatis per absentiam obiecti fit per solam alterationem corporis, vt patet in profundò somno, in quo ligatis plene viribus sensitiuis ministrantibus intellectuum, circa suum obiectum intellectus non potest deliberare, nec voluntas eligere: & hoc modo impeditur omnino ratio à deliberatione, & voluntas ab electione. Alio autem modo impediuntur non totaliter, sed solum à debito actu ratio quidem à congrua deliberatione, & voluntas à debita electione, quod fit per alterationem non ligantem ex toto vires sensitiuas, sed immutantem eas à debita dispositione, sicut est in frenesi, & similibus infirmitatibus, in quibus nõ potest esse, nec plena deliberatio, nec libera electio, quia ratio non potest plene considerare circumstantias rerum, propter motum &urbationem fantasie, in qua representatur ipsi suum obiectum, nec fantasia mouetur ad imperium voluntatis prædominante maiori motu alterationis. Sic igitur patet quod cælum habet causalitatem super liberum arbitrium, impediendo actum eius indirectè per impedimètum virium sensitiuarum. Et per idem patet quod habet causalitatem super ipsum causando actum eius, vt remouens prohibens, quia sicut vires sensitiuæ ligantur vel læduntur per alterationem somni vel infirmitatis, sic soluntur vel curantur per contrariam alterationem. Sed corpus cœlestis habet causalitatem super omnem corporealem alterationem, ergo &c. Et obiectum voluntatis est illud quod representatur ei sub ratione boni, sed per alterationem factam circa corpus nostrum, aliquid apparet magis vel minus bonum, sicut calefacto corpore venerea apparent delectabiliora: frigidato autem minus, ergo per alterationem factam circa nos à corpore cœlesti potest voluntas plus, vel minus moueri.

10 Nunc restat considerare de quarto membro, in quo & tertium membrum omisum implicabitur. Videndum ergo vtrum liberum arbitrium possit impediri per actionem corporis cœlestis indirectè remouendo obiectum, & patet qd sic, quia omne quod fit per solam alterationem corporis, subiicitur actioni corporis cœlestis, quia cælum quum sit alterans inalterabile est causa omnis alterationis, vt dictum est in precedente quæstione. Sed impedimètum electionis voluntatis per absentiam obiecti fit per solam alterationem corporis, vt patet in profundò somno, in quo ligatis plene viribus sensitiuis ministrantibus intellectuum, circa suum obiectum intellectus non potest deliberare, nec voluntas eligere: & hoc modo impeditur omnino ratio à deliberatione, & voluntas ab electione. Alio autem modo impediuntur non totaliter, sed solum à debito actu ratio quidem à congrua deliberatione, & voluntas à debita electione, quod fit per alterationem non ligantem ex toto vires sensitiuas, sed immutantem eas à debita dispositione, sicut est in frenesi, & similibus infirmitatibus, in quibus nõ potest esse, nec plena deliberatio, nec libera electio, quia ratio non potest plene considerare circumstantias rerum, propter motum &urbationem fantasie, in qua representatur ipsi suum obiectum, nec fantasia mouetur ad imperium voluntatis prædominante maiori motu alterationis. Sic igitur patet quod cælum habet causalitatem super liberum arbitrium, impediendo actum eius indirectè per impedimètum virium sensitiuarum. Et per idem patet quod habet causalitatem super ipsum causando actum eius, vt remouens prohibens, quia sicut vires sensitiuæ ligantur vel læduntur per alterationem somni vel infirmitatis, sic soluntur vel curantur per contrariam alterationem. Sed corpus cœlestis habet causalitatem super omnem corporealem alterationem, ergo &c. Et obiectum voluntatis est illud quod representatur ei sub ratione boni, sed per alterationem factam circa corpus nostrum, aliquid apparet magis vel minus bonum, sicut calefacto corpore venerea apparent delectabiliora: frigidato autem minus, ergo per alterationem factam circa nos à corpore cœlesti potest voluntas plus, vel minus moueri.

11 AD PRIMVM argumentum dicendum qd iudicium astrologorum de futuris particularibus ad liberum arbitrium, non est certum, sed deficit in multis. Contingit tamen quãdoque eos vera prædicere, præcipuè quantum ad homines sequentes appetitum sensitiuum, in quæ imprimunt corpus cœlestis, & mediata quo representatur intellectui & voluntati suu obiectu sub ratione boni vel melioris, quod tamè intellectus potest discutere & examinare, & voluntas liberè refutare, qd faciunt virtuosus, vnde & astrologi dicunt, qd vir sapiens dominabitur astris.

12 AD SECUNDVM dicendum, quod cælum non est causa animæ quantum ad esse quod habet in corpore, nisi dispositiue, quia esse animæ in corpore est à Deo, qui eam creat infundendo, & infundit creando. Corpus autem cœlestis est solum causa disponens subiectum. Est simili modo cælum non habet causalitatem discretam super actiones proprias animæ inclinando voluntatem in eas directè impediendo, sed solum indirectè in quantum dispositio corporis facit ad præsentationem obiecti modis quibus expostum est.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum cælum agat per motum.

Thom. 1. q. 66. ar. 3. ad 2.

NEXTO queritur, vtrum cælum agat per motum. Et videtur quod sic, quia sicut se habet terminus ad terminum, sic actio ad actionem: Sed terminus motus localis est causatiuus termini generationis & alterationis, ergo &c. Maior patet, quia rationes actionum & motuum sumuntur ex terminis. Minor probatur, quia locus, qui est terminus motus localis est causa formæ, quæ est terminus generationis & alterationis, locus enim confert ad generationem, vt dicit Porphy. quemadmodum patet, ergo &c.

2 Item generatio & alteratio sunt causa motus localis, ergo & cœlon

& econuerso. Antecedens patet, generans enim graue mouet ipsum, vt dicitur 8. Phis. Magnes etiam alterado ferrum trahit ipsum. Probatio consequens, quia perfecti est agere. Sed motus localis est perfectior alteratione & generatione, quia non est nisi perfectiorum, ergo magis debet esse causa eorum, quia e contrario.

3 Item secundo caeli & mundi, dicitur quod motus localis habet igne ligna & lapides, & ferrum.

4 **C O N T R A.** quod coepit quanto, quatenus quantum, no potest esse alicuius actionis principiu. Sed motus localis est huiusmodi, secundum enim prius & posterius in magnitudine est prius & posterius in motu locali, vt apparet ex 4. Phis. & c.

5 **R E S P O N S I O.** Hic praetelligendum est, quod differunt motus, & actio, quia motus est quacunque mutatio successiua, siue ad locum, siue ad formam. Actio autem solum est mutatio secundum formam. Cum igitur quatuor, vt cum caelum agat per motum, intelligitur de actione proprie dicta, per quam caelum creat aliquam formam substantialem vel accidentalem in istis inferioribus.

6 Quod supposito dicendum est, quod illud per qd aliquid agit, potest intelligi dupliciter. Vno modo, qd illud sit ratio formalis in agente per qua agit, sicut calor in igne est formalis ratio per qua calefacit. Alio modo potest intelligi agere per aliquid non quod sit sibi ratio agendi modo iam dicto. Sed quia est ipsamet actio, sicut ignis dicitur calefacere per calefactionem. Et praeter istos duos modos quida addunt tertiu, videlicet qd aliquid dicitur agere per alterum, qd nec est sibi ratio agendi tanquam forma, neq; est ipsamet actio, sed est aliquid necessario requisitum ad hoc qd agens agat, sicut ponitur exemplum de securi qua ad hoc qd possit secare requiritur qd sit acuta, & de materia dura, requiritur etiam qd sit mora a secante. Sed duo prima, scilicet acuitas & durities, sunt ei ratio agendi tanquam forma agentis. Sed motus solum est aliquid necessario requisitum ad hoc qd securis agat, vt instrumentum quod non agit nisi motum.

7 Si ergo quaestio intelligatur primo modo, sic dicendum est quod caelum no agit per motum, quia motus localis no est sibi formalis ratio agendi, nec vnuerfaliter alicuius motus secundum se, sed solum ratione termini. Quod patet sic, illud qd non ponit in eo, in quo est aliquid absolutum non potest esse principium actionis, quia sicut respectus secundum se no terminat aliquam actionem, sic nec principium, principium enim actionis & terminus sibi inuicem correspondent. Sed motus secundum se non ponit in eo in quo est aliquid absolutum. Sed si ponit hoc est ratio seu principiu alicuius actionis, in alterum, nisi ratione termini tantum. Est hoc potest dici de motu alterationis. Aqua enim calefacta potest alterum calefacere, non solum cessante motu calefactionis, sed etiam dum est in caleferi, quia iam habet aliquid de termino, scilicet de calore.

8 In motu autem locali neutrum est, quia nec ratione sui, nec ratione termini ad quem est, ponit aliquid absolutum, quod patet multipliciter. Primo quia omne qd ponit in aliquo formam absolutam quamcunque, facit ipsum aliud, vel alterum, forma enim substantialis facit aliud, accidentalis vero alteru. Sed motus localis no facit aliud, nec alterum, quia iam esset generatio vel alteratio, ergo & c. Itē si ponere aliquid absolutu, illud esset locus, sed locus no est in loco, sed locatu in loca. Est enī vltimu continentis, ergo & c. Itē non omne moues est agens (primo de generatione) sed si motus localis poneret aliquid absolutu, omne moues esset agens. In aliis enī a motu locali no est instantia, ergo & c. Nullo ergo modo potest motus localis alicuius esse ratio agendi, nec hoc asseruit vnq; aliquis doctor, vt puto.

9 Item nec secundo modo motus caeli potest esse actio, per quam caelum agat in alterum, quia actio non est in agente, sed in passio. Sed motus caeli est in caelo, & vnuerfaliter omnis motus est in mobili, cuius est motus, ergo motus caeli, vel cuiuscunque mobilis non potest esse actio per quam caelum vel quodecunque aliud mobile agat in alterum.

10 Si autem tertio modo intelligatur quaestio, scilicet an motus caeli requiratur ad hoc, vt caelum agat in haec inferiora, licet non sit ratio agendi, vt dictu fuit in exemplo adducto de securi. Sic est duplex modus dicendi. Quidam enim dicunt qd si caelum no moueretur nullo modo posset agere in haec inferiora. Quod probat tripliciter. Primo quia mouere non motu videtur esse conditio primi mouentis. Sed nullum corpus potest esse primum mouens, ergo nullum corpus potest agere sine motu. Secundo quia primum in vnoquoq; genere est causa aliorum, sed motus localis est primus motu (vt probatur 8. Phis.) ergo motus localis est causa aliorum motuum, sed amota causa amouetur effectus, ergo & c. Tertio quia omnis motus est propter indigentiam supplendam, sed motus caeli non est ad supplendam indigentiam caeli, ergo est ad supplendam indigentiam inferiorum. Sed illa non suppletur nisi per aliquam causalitatem,

ergo caelum per motum habet aliquam causalitatem. Et ideo illi dicunt qd cessante motu caeli cesset omnis actio naturalis eius in haec inferiora, & actio inferiorum inuicem, maxime illa quae est ad generationem & corruptionem, & propter hoc si cessante motu caeli poneretur supra iuxta igne non combureretur. Et alij dicunt, & verius, quod motus caeli non requiritur ad hoc, vt agat in haec inferiora, sed solum ad nouitate actionis, & alternationem generationis & corruptionis, & caeterarum mutationum. Primum probatur tripliciter. Primo quia quod non est necessarium in corpore generabili & corruptibili ad agendum, nec in caelo. Sed motus localis no est necessarius in generabilibus & corruptibilibus ad hoc vt agant, ergo nec in caelo. Minor patet, quia magnes non motus localiter, alterat ferrum. Et ignis non motus localiter calefacit omne sibi appositum, quod si moueatur, accidit hoc, quare & c. Secundo quia caelum empyreum agit in haec inferiora, vt aliqui doctores etiam ipsimet ponunt, & tamen non mouetur localiter, ergo motus localis non est necessarius in caelo ad agendum. Tertio quia articulus est condemnatus, quod ignis, cessante motu caeli, non combureret stupam, si sibi apponeretur, igitur motus localis non requiritur in caelo ad hoc vt agat in haec inferiora.

12 Secundum patet, scilicet qd exigatur ad nouitate, vel alternationem actionum. Quia ad actionem requiritur quod agens & passum sint approximata, quo facto necessario sequitur actio, nisi sit aliud impediens. Si igitur sit aliqua actio de nouo, oportet quod de nouo actiuum sit approximatum passiuo. Haec autem approximatio fit per motum localem. Et ideo motus localis praexigitur ad nouitatem actionis. Et ad hunc intellectum procedit ratio prima. Aristo. 8. Phis. ad probandum qd motus localis est primus motuum. Requiritur etiam ad alternationem actionu. Quia enim idem manens idē naturae est facere idem (vt dicitur secundo de ge. ideo si caelum non moueretur sol & alia, quae semper eodem modo se haberent ad determinatas partes terrae, semper idem facerent, nec esset in eadem parte alternatio diei & noctis, caloris & frigoris, estatis & hyemis, sed vnum idem semper. ad hoc igitur vt sit circa easdem partes terrae horum alternatio requiritur, qd corpora aliorum per motum approximetur diuersis partibus terrae, & non semper eisdem. Et haec est intentio Aristotelis in secundo de ge. vbi innuit quod motus circuli obliqui est causa alternationis, generationis & corruptionis, quia adducit & abducit generans. Sic igitur patet quod motus localis non est ratio agendi in alterum, nec coexistit ad actionem, nisi propter actionis nouitatem.

13 Ad rationes contrarias opinionis respondendum est, ad primam quod conditio primi mouentis non est solum quod moueat immotum, sed quod sit immobile. Istud autem non competit alicui corpori, primum tamen potest bene competere.

14 Ad secundum dicendum qd illud intelligitur de primo in genere causalitatis, primum enim efficiens est causa omnium efficientium. Materia etiam prima est causa subiectiua omnium aliorum. Similiter & vltimus finis qui dicitur primus, hoc est, principialis in genere finium est causa finalis alioru. Primum autem in genere praediacamentali non oportet esse causam aliorum, Color enim albus, qui est primus in genere coloru, non est per se causa alioru, aliquo genere causalitatis. Motus autem localis non est primus omnium motuum primo modo, scilicet in genere causalitatis, quia nullu genus causalitatis per se inuenitur inter species motus, vt patet deducendo in singulis generibus causalium. Item nec motus localis est primus motu in genere praediacamentali, quia motus non est in vno genere, sed in pluribus, sicut alteratio in genere qualitatis, augmentum & diminutio in genere quantitatis, loci mutatio in praediacamento vbi. Qualiter ergo dicitur primus motuum? dico qd secundum tempus respectu nouitatis, & alternationis aliorum, vt deductum est; & sic probat Aristoteles ipsum esse primum octauo physicorum, vt patet bene consideranti processum eius. Supponit enim alternatione generationis & corruptionis esse ab aeterno. Ex quo concludit qd necessarium est aliquē motum localem esse aeternum, per que fiat alternatio alioru motuum. Et isto modo bene concessum est motu localem praexigi respectu aliorum motuum.

15 Ad Tertium dicendum quod motus caeli est propter indigentiam horum inferiorum quantum ad alternationem caloris & frigoris, & similitum, quae alternatio requirit accessum & recessum solis & stellarum ex motu suo, sed actio tota causaliter est a formis eorum substantialibus & accidentalibus.

16 Ad argumenta principalia. Ad primum dicendum quod locus non est terminus motus localis, qui praexistat motu, sed esse in loco est terminus motus localis. Et dato quod locus esset terminus, tamē accidit ei, quod sit causa generationis. No enim est causa quatenus locus, sed per qualitatem aliquam continentis, cuius terminus est locus. Corpus enim locans potest esse generans, sed hoc contingit ei per aliquam qualitatem, non autem ratione

ratione sua superficiali, secundum quam contingit esse locum.

17 Ad secundum dicendum qd licet motus localis requiratur subiectum magis perfectum, quam generatio, vel alteratio, ipse tamen motus est minus perfectus quam generatio vel alteratio, quia sicut agens est perfectius quod minus supponit in actione sua, & plus producit, sic generatio & alteratio sunt perfectiores quam motus localis, quia plus ponunt, & minus supponunt.

18 Ad tertium dicendum quod motus localis per se non habet aliquid igne. Sed in aliquibus motus sequitur igne ad motum eorum, in quantum calor virtualiter in eis existens quadam forti compressione partium vigoratur & suscipit augmentum. Istud autem longius habet videri supra 2. caeli & mundi, & supra primum Metheo.

Sententia huius distinctionis xvj. in generali & speciali.

IS EXCURSUS, scilicet de hominis formatione. Superius determinauit de creatura pure spirituali, & de creatura pure corporali. Hic vero determinat de creatura media, scilicet de homine. Et diuiditur in duas. Primo determinat de homine, quantum ad sui propriam institutionem. Secundo quantum ad eius lapsum dicens, videns igitur diabolus hominem. Prima in duas. Primo determinat conditionis humanae principium. Secundo ostendit hominis conditi statum, distinctione decimanona. Prima diuiditur in duas. Primo enim in generali proponens hominis productionem, ostendit ipsum esse creaturam ad Dei imaginem. Secundo magis in speciali principio decimeseptimae distinctionis ibi. Hic de origine anime. Prima est principium lectionis. Et diuiditur in duas. Primo enim ostendit hominem ad imaginem Dei esse creatum. Secundo determinat secundum quam partem sui ad imaginem Dei sit creatus. Secunda ibi, factus est ergo homo secundum imaginem Dei. Prima diuiditur in quatuor. Primo proponit suum intentum. Secundo ostendit quod proposuerat. Tertio excludit quorundam opinionem. Quarto addit quandam declarationem suae expositionis. Secunda ibi, imago autem & similitudo. Tertia ibi, filius vero proprie. Quarta ibi, verumtamen hic de. Secunda pars principalis, factus est ergo homo secundum animam, vbi determinat, secundum quam partem homo fit ad imaginem Dei creatus, diuiditur in duas. Primo ostendit hominem esse formatum ad imaginem diuinitatis, non solum patris & filij. Secundo ostendit quomodo differenter imago hominis etiam filio conueniat. Secunda ibi, quocirca homo. Haec est diuisio lectionis in generali.

IN SPECIALI sic procedit, & proponitur primo in generali, quae intendit de creato homine, proponit ergo qualis creatus sit homo. Et respondet quod ad imaginem Dei, sicut habetur in Gen. factus est hominem, & c. In quibus verbis ostenditur vnitas essentiae, & trinitas personarum. Postea dicit quod illud potest accipi pro imagine increata, quae est idem quod diuina essentia, in qua personae sibi assimilantur, vel pro creatura, in qua factus est homo. Et secundum quam Deo assimilatur. Sed quia imago relationem importat ad illud cuius est imago, & ad cuius similitudinem facta est, ideo essentia non proprie imago dicitur. Postea dicit quod aliqui crederent quod filius est imago, homo vero non est imago, sed ad imaginem: hanc opinionem reprobat per Apostolum. Alij vero dixerunt quod filius est imago, sed spiritus sanctus dicitur similitudo homo vero fit ad imaginem & similitudinem. Et hanc opinionem etiam non approbat. Postea dicit quod homo factus est ad imaginem secundum naturalia, ad similitudinem vero quantum ad virtutes theologicas, vel ad imaginem, quantum ad cognitionem, ad similitudinem, quantum ad effectum, vel dilectionem boni, vel ad similitudinem, quantum ad essentiam, & ad imaginem, quantum ad superaddita essentia. Postea dicit quod secundum animam homo dicitur esse imago Dei, filius Dei proprie est imago patris, homo vero est imago, quod etiam ad imaginem. Et ideo hoc non habet a se, sed habet eam per creationem. Et subdit quod huiusmodi imaginis signum est erecta statura, quae apparet in corpore. Et in hoc terminatur, & c.

QUAESTIO PRIMA.

Vtrum in solis creaturis intellectualibus sit imago.

Thom. I. q. 93. ar. 2.

IRCA dist. 16. quaeruntur duo. Primum est vtrum in solis creaturis intellectualibus sit imago. Et videtur quod non, quia imago Dei reperitur in creaturis: vel imitatur essentiam diuinam sub ratione naturae, vel sub ratione ideae, non vt imitantur ipsam in ratione naturae. Quia secundum Hylarium imago est species indifferens. Sed quo ad esse naturae quilibet natura differt ab essentia diuina, plusquam specie, ergo vt imitantur ipsam sub ratione ideae: Sed creatura irrationalis aequae perfectae imitatur ideam secundum quam producit, sicut creatura rationalis, ergo in vtraque reperitur aequaliter imago.

2 **I**N CONTRARIUM est quod dicit Aug. 14. de trinit. quod anima est ad imaginem Dei, quia capax eius est, loquitur de capacitate per cognitionem & amorem, sed haec non inuenitur in creaturis irrationalibus, ergo & c.

3 **R**ESPONSI O. Videnda sunt duo. Primum est qualiter possit imago Dei reperiri in creaturis. Secundum erit in quibus creaturis reperitur.

4 **C**IRCA primum sciendum quod cum imago dicat perfectam representationem eius cuius est imago hoc potest fieri dupliciter. Vno modo participando eandem speciem sicut filius simillimus patri, dicitur imago patris. Et hoc modo in diuinis filius dicitur imago patris. Si tamen proprie dicitur imago, quia no est participatione essentiae diuinae similis patri, sed idem. Alio modo dicitur aliquid imago alterius non quidem participando eandem speciem, sed alteram, speciem tamen demonstratiuam. Sicut imago Herculis dicitur aliquid sculpsim in lapide vel pictum in pariete quod licet sit alterius naturae: a natura Herculis, tamen Herculeum demonstrat vel representat. Primo modo nulla creatura potest esse imago Dei. Secundo autem modo potest vt statim patebit.

5 **Q**UANTVM ad secundum notandum est qd imago Dei in creaturis dicitur dupliciter. In quo ad essentialia, vel quo ad personalia & haec dicitur imago trinitatis. Imago quo ad essentialia consistit in representatione diuinae naturae: per naturam creatam, sed imago trinitatis non consistit in representatione trinitatis increatae per creaturam quo ad naturam partium trinitatis vt sic loquamur. No enim sicut patres trinitatis increatae sunt tria supposita patris & filij & spiritus sanctus, sic partes trinitatis creatae sunt vt pater & filius & spiritus sanctus creatae suppositae, sed consistit imago trinitatis in similitudine partium hic & ibi. vt sicut in trinitate increata sunt tria habitata talem habitudinem originis sic in trinitate creatae. Et ideo consuetudo dici qd est ibi quaedam proportionabilitas quae est habitudo duarum proportionum, dicitur ergo qd in solis creaturis intellectualibus reperitur imago Dei, quo ad essentialia & quoad personalia, quod primo patet de essentialibus. Illud enim solum potest habere rationem imaginis naturae diuinae quod est productum in participatione vltimae & copiere & quasi specificae perfectionis diuinae. Cuius ratio est quia imago vt dictu est dicitur aliquid productum in expressam & specificam representationem, sed sola creatura intellectualis est huiusmodi. vltima lib. d. 1. q. 1. enī & quasi specifica perfectio, sicut in Deo intellecta, siue rebus secundum communicata est intellectualitas, ergo & c. Idem patet de imagine trinitatis, quia ibi est solum inuenire imaginem trinitatis vbi sunt tria vni in essentia & distincta relationibus originis, hoc autem est solum in creaturis rationalibus vel intellectualibus quo ad memoriam, intelligentiam, & voluntatem, ergo & c.

6 **A**D ARGUMENTVM in oppositum dicendum qd creatura dicitur imago Dei, quia representat essentiam diuinam quo ad esse naturae secundum illud quod intelligitur in Deo quasi specificum. Hoc autem fit non participando eandem naturam secundum speciem, de qua imagine procedit dictum Hylarij, sed participando aliam naturam diuinae tamen naturae representationem secundum illud quod in Deo intelligitur quasi specificum, imago autem trinitatis attenditur secundum similitudinem proportionis vt dictum est.

QUAESTIO SECUNDA.

Vtrum imago aequaliter sit in homine & in angelo.

Thom. I. q. 49. ar. 3.

SECONDO quaeritur vtrum imago aequaliter sit in homine & in angelo, vel sit in vno perfectius qd in altero. Et videtur qd sit aequaliter in vtroque, quia secundum Aug. 14. de trinit. mens ad imaginem Dei est, quia capax eius est participatque eius esse pot. Sed capacitas mens humanae & angelicae aequalis est. Erimus enim aequales angelis Dei in caeli, ergo & c.

2 **I**N CONTRARIUM est quod dicit Greg. quatuor in aug

in angelo simplicior est à natura, tantò in illo imago Dei magis infinuatur impressa.

3 RESPONSI O. Dicendum quòd si loquamur de imagine, quantum ad essentialia, sic non reperitur aequaliter in homine & in angelo, sed perfectius in angelo, quam in homine: quod patet, quia in illo est verior & expressior ratio imaginis, quod est productum in maiori participatione diuinæ perfectionis, hoc autem est magis angelus quam homo, ergo &c. Si verò loquamur de imagine quoad personalia, quæ est imago Trinitatis, sic aequaliter est in vtroque imago, quia vbiunq; inuenitur eadem proportio, inuenitur secundum gradum indiuisibilem, non obstante diuersa perfectione proportionabilium. Sicut eadem est proportio duorum ad quatuor. Et octo ad sexdecim, quia dupla. Sed imago Trinitatis inuenitur in creaturis, quantum ad proportionem quam habent partes imaginis creatæ ad similitudinem partium imaginis increatæ, & non quantum ad representationem partium per partes quantum ad naturas earum (vt dictum est in questione precedente) ergo vbiunq; inuenitur hæc proportio, inuenitur secundum eundem gradum, non obstante diuersa perfectione proportionabilium. Quamquam ergo partes imaginis perfectiores sint in angelo quam in homine, scilicet memoria, intelligentia, & voluntas, sicut natura intellectualis, in qua fundantur, tamen eadem est hic & ibi partium habitudo, & proportio, & per consequens eadem, quia equalis ratio imaginis.

4 Ad argumentum in oppositum dicendum quòd mentis humanæ & angelicæ non est eadem capacitas per naturam, sed per gratiam, secundum naturam enim perfectus capitur deus ab angelo, quam à nobis. Et ideo in angelo quoad essentialia est perfectior ratio imaginis, sicut & perfectior natura intellectualis. Non autem quoad personalia, quia illa attenditur quoad similitudinem proportionis, quæ est in homine & angelo eadem & equalis, vt dictum est.

5 ARGVMENTVM autem in oppositum procedit de imagine, quoad essentialia quæ perfectus est in angelo quam in homine.

Sententia huius distinctionis xvij. in generali & speciali.



Ic de origine animæ. Superius determinauit magister de creatione hominis in generali, hic verò prosequitur in speciali. Et diuiditur in duas. Primò determinat productionem viri. Secundò mulieris in principio 17. distinctionis ibi, In eodem verò paradiso. Prima est principium lectionis, & diuiditur in tres. Primò determinat productionem hominis, quantum ad animam. Secundò quantum ad ætatem corporis. Tertiò quantum ad locum. Secunda ibi, solet ita queri. Tertia ibi, hominem ita formatum. Prima diuiditur in duas. Primò inquirit principium effectuum ipsius animæ. Secundò inquirat de creatione ipsius quantum ad corpus. Secunda ibi, sed vtrum in corpore, an extra corpus. Tertia principalis diuiditur in duas. Primo inquirat vtrum ille locus fuerit spiritalis vel corporalis. Secundò ostendit quòd corporalis fuerit. Et ostendit qualiter ornatus fuerit. Secunda ibi, In hoc autem paradiso. Hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

2. IN SPECIALI sic procedit magister. Et proponit primò qd animæ creatio exprimitur, quum dicitur in spi. in faciem eius. spi. vitæ. Et subdit qd non spirauit faucibus vel manibus corporeis, nec animâ de sui substantia emisit, sicut quidam heretici dixerunt. Sed dicitur insufflasse, quando animam fecit, quæ anima est status quidam. Postea querit vtrum anima primi hominis creata fuerit ante corpus. Et respondet quòd quidam dixerunt, quòd sine corpore creata fuit. Postea verò naturalis appetitu quidem corpori fuit vita. Alij tamen in corpore eam fuisse creatam dicunt: tamen subdit quòd quicquid de ea fuerit de aliis animalibus, ita est quòd infundendo creantur, & creando infunduntur. Postea querit vtrum homo fuerit creatus in vitæ ætate. Et respondet quòd sic, non virtute creatæ, sed diuina, vbi etiam subdit quòd multa sunt possibilia secundum causas superiores, quæ non sunt possibilia secundum inferiores. Postea dicit quòd hominem sic formatum posuit Deus in paradiso, qui locus à quibusdam tantum corporaliter, à quibusdam tantum spiritaliter, à magistro verò corporaliter & spiritaliter intelligitur. Vltimò dicit in hoc paradiso fuisse lignum vitæ, quòd sic intelligendum est, quòd vim habebat vitæ conferendi, lignum sciencie boni & mali, quòd non à natura habuit tale nomen, sed ab eueni, quia post gustum homo experimentaliter cognouit quid sit obedientia bonum, & ino-

bedientia malum, etiam autem illius ligni licitus fuit, sed homini fuit interdicitus, ad ostendendum quatum malum fuit inobediencia, quam graue peccatum est, etiam si per eam fiat quod de se licitum est. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum anima intellectiua vnatur corpori tanquam forma.

Thom. 1. q. 76. ar. 3. 4. 5.



IRCA distinctionem istam primò queritur, vtrum anima intellectiua vnatur corpori tanquam forma, & videtur quòd nò, quia quod inest alicui secundum se, semper inest ei. Sed formæ secundum se inest vni materiae, ergo nec in intelligentia & fantasia, si distinguantur secundum suppositum. 9. Secundo quia quanto forma minus habet de entitate, tanto plus habet de dependentia ad subiectum. Sed forma intentionalis minus habet de entitate, quam alia forma naturalis, ergo plus habet de dependentia ad subiectum. Sed alia forma propter dependentiam ad subiectum, numerantur numeratione subiectorum: ergo &c.

3 RESPONSI O. Absolutè dicendum est qd anima intellectiua vnatur corpori sicut forma. Ad hoc autem probandum non potest efficacia ratio haberi, quàm illa quam ponit Aristoteles secundo de Anima dicens sic, Anima est, quare viuimus sentimus, mouemur, & intelligimus primum, quare ratio quædam vtrique crit, & species. Virtus autem huius rationis est in hoc principium cuiuslibet operatiouis oportet esse formam aliquam operantis, sed vnusquisque experitur se intelligere, ergo oportet in vnoquoque esse formam aliquam, quæ sit intellectiouis principium, hoc autè dicitur animam intellectiuam, ergo &c. Minor de se patet, sed maior probatur, quia forma est agere, alterius verò potentia pati, vt bene dicit commentator in hoc, quia vnusquodque agit per illud, per quod est in actu, hoc autem est forma. Huic autè rationi adeo innititur Aristoteles, quòd dicit eam demonstrationem esse. Vnde in principio illius capituli dicit sic, non enim solù quid est oportet rationem distinctiuam ostendere, sicut plures terminorum dicant, sed causam inesse & demonstrare. Et sicut patet ibidem Aristot. dicit quod per hanc distinctionem, Anima est quo viuimus, &c. tanquam per medium demonstrationis concluditur demonstratiue alia distinctio prius data de anima, scilicet quod est actus corporis physici, &c.

4 Virtus autem huius rationis patet in hoc, quòd omnes qui ab ea diuertunt, incurrunt in prægrandes abusiones, maxime Auerrois, qui dicitur primus fuisse, & præcipuus delinctor, circa materiam istam. Cuius opinio recitabitur primò. Secundò ostendetur quomodo à quibusdam coloratur. Tertiò ostendetur quòd neque coloratur, neque opinio.

5 Quantum ad primum sciendum quòd Auerrois ponit intellectum non esse animam nostram, nec aliquam animam nostram. Sed esse quandam substantiam separata. Cuius intelligere efficitur intelligere mei, vel alterius, in quantum ille intellectus separatus secundum esse copulatur mihi vel alteri per fantasmatam quæ sunt in me vel in alio, quòd sic dicebat esse possibile. Nam species intelligibilis secundum ipsum habet duo subiecta, scilicet intellectum separatum & fantasmatam nostram in fantasia. Et ideo per vnam & eandem speciem in ipso & in nobis existentem copulatur nobis intellectus ille, ac per hoc dum intellectus ille intelligit, homo intelligit cui copulatur. Et quia fantasmatam diuersa sunt in diuersis, contingit vnum aliquid intelligere alio non intelligente illud, quicquid est enim ibi diuersitatis, totum est ex parte nostra. Quod autem ex parte intellectus, est vnum tantum, & ideo corruptis hominibus remanet solus vnus intellectus: hæc est positio eius in summa, & hæc de primo.

6 Quantum ad secundum aliqui colorant, & palliant hanc opinionem hoc modo, accipiunt enim duas suppositiones. Prima est, quòd intelligentia est indistincta secundum situm ab eo cui præsens est, quia distinctionem secundum situm facit sola quantitas diuina, qua caret intelligentia. Secundum est, quòd forma intentionalis non numeratur penes subiecta, sed penes obiecta, vel causas efficientes, vnde secundum eos plures species aliorum possunt esse, & sunt in eadem parte medij. Et eodem modo vna species in diuersis subiectis: si tamen illa subiecta sit secundum situm indistincta. Ex hoc sic arguitur, vna species intelligibilis potest esse in diuersis subiectis secundum situm indistinctis (vt patet ex secunda suppositione.) Sed ille intellectus potest simul esse cum fantasia nostra indistinctè secundum situm (vt patet ex suppositione prima) ergo eandem speciem potest esse in intellectu illo, & fantasia nostra: qua

qua existente continuatur nobis ille intellectus, & communicat nobis suum intelligere, hoc quantum ad secundum.

7 Quantum ad tertium dicendum est, qd nec palliatio valet, nec opinio de palliatio, patet hoc sic, quia quauis prima suppositio eorum posset aliquater concedi, scilicet qd intelligentia sit indistincta, secundum situm ab eo cui præsens est, non quidem positiue, quasi intelligentia eundem situm habeat, sed negatiue, quia alium nò habet. Tamen secunda suppositio, scilicet qd eadem species numero posset esse in intelligentia, & in quacumq; alia re supposito distincta non est vera.

8 Quod patet tripliciter. Primò quia magis est possibile idè numero esse in diuersis subiectis indistinctis secundum suppositum quàm in diuersis subiectis secundum situm distinctis. Sed intellectus noster possibilis, & fantasia sunt indistincta secundum suppositum, ponendo intellectum esse partem animæ nostræ, & tamen in eis non potest esse eadem species numero, neq; aliquis tenentium hanc viam hoc ponit, ergo nec in intelligentia & fantasia, si distinguantur secundum suppositum.

9 Secundo quia quanto forma minus habet de entitate, tanto plus habet de dependentia ad subiectum. Sed forma intentionalis minus habet de entitate, quam alia forma naturalis, ergo plus habet de dependentia ad subiectum. Sed alia forma propter dependentiam ad subiectum, numerantur numeratione subiectorum: ergo &c.

10 Tertiò quia in quibus inuenitur vna forma, non solum numero, sed specie, oportet quòd sit eadem receptiua, quia actus actiuorum sunt in patiente dispositi, sed in intelligentia, quæ est res spiritalis, & fantasia, quæ est res corporalis, nò potest esse eadem ratio receptiua, ergo nec eadem forma, non solum eadem secundum numerum, sed nec eadem secundum speciem, non valet ergo ista coloratio.

11 Opinio etiam ista multa improbabilia continet. Primum est, qd ponit intellectum separatum intelligere per species abstractas à fantasmatibus, quia est hoc colorabile sic dicere de intellectu coniuncto (quamquam & hoc multi negent) tamen hoc dicere circa intellectum separatum absurdum est, diffinitio enim ab opinione ferè omnium loquentium de modo intelligendi substantiarum separatarum (vt patet inuenti libro Proculi & authoris de causis) quod est propria operatio substantie separatae dependet à nostro fantasmate, finolum est: sic enim hominibus corruptis, vel dormientibus, & non somniantibus, nihil intelligeret ille intellectus, quod est absurdum: nec valet si dicatur quòd intellectus noster, licet sit coniunctus secundum veritatem, & intelligat ex fantasmatibus, tamen corrupto corpore adhuc intelligit. Sed per alium modum. Et idem potest dici de intellectu separato, hoc enim nò est simile, quòd intellectus noster coniunctus & separatus habet alium modum essendi, propter quod potest habere alium modum operandi, sed intellectus separatus solum habet vnum modum essendi, quare & vnum modum intelligendi, à quo si cesset, cessabit omnino intelligere.

12 Secundum inconueniens est, quia operatio quæ non tranfit in materiam exteriorem non potest alteri distincto secundum suppositum communicari, quia actiones sunt suppositorum, sed intelligere est huiusmodi (vt patet ex 9. Metaph.) ergo &c.

13 Tertium est, quia si intellectus separatus copularitur nobis per species abstractas à fantasmatibus nostris, ac per hoc faceret multos intelligentes; eadem ratione posset copulari asino per speciem abstractam à fantasmatibus asini, & facere asinum intelligentem, quod est absurdum. Consequencia patet, quia ex parte nostra non ponitur, nisi actus fantasmatæ, quæ potest esse in asino. Non abstractio speciei effectiue per aliquid quod sit in nobis, sed per intellectum separatum: intellectus etiam ille aequaliter potest se habere ad hominè & ad asinum, & ad fantasmatam vtriusque, quare &c.

14 Quartum est, quia si per huius copulationem communicaret nobis intellectus suum intelligere, comunicaret nobis tale intelligere, quale haberet. Sed intellectus separatus circa cognitionem rerum naturalium nò decipitur, ergo nec nos deciperemur in intelligendo, licet forè deciperemur in fantasmando, quod experimur esse falsum. Multa etiam inconuenientia possent ex hac positione deduci, sed hæc sufficiunt. Ex quibus patet qd nò solum erroneum est, & contra fidem, ponere animam intellectiuam nò vni nobis in ratione formæ. Sed planè processit ex magna ignorantia philosophia.

15 AD ARGVMENTVM in oppositum dicendum quòd illud quòd inest alicui per se primo modo dicendi, per se semper inest, sicut anima semper inest homini: quòd autem inest secundo modo dicendi per se, aut dicitur secundum potentiam, vt risibile respectu hominis, & tale etiã semper inest, aut dicitur secundum actum, & tale non semper inest, præcipue si connotat respectum ad alterum, sicut leuis inest per se moueri

sursum, quod tamen impediri potest, isto modo inest animæ vni materiae: & ideo impediri potest per indispositionem, quæ à corruptente inducitur.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum anima primi hominis producta fuerit ante corpus.

Thom. 1. q. 118. ar. 3.



ECUNDO queritur, vtrum anima primi hominis fuerit producta ante corpus. Et videtur quòd sic, quia finis proportionatur principio. Sed anima in fine remanet post corpus, ergo creatur similiter ante corpus.

2 IN CONTRARIVM est, quia proprius actus est in propria materia, sed anima est proprius actus corporis, ergo producitur in corpore, & non ante corpus.

3 RESPONSI O. Quidam dicunt qd impossibile est animam produci ante corpus. Cuius rationem assignant, quia nisi possibile est terminum generationis præcedere generationem. Sed anima est terminus generationis hominis, ergo &c. Item quicquid sit de anima primi hominis, salte videtur impossibile, plures animas creari ante corpora, sicut posuit Origenes, quia formæ non plurificatur secundum numerum, nisi ratione materiae. Anima autem coparatur ad corpus, sicut forma ad materiam, ergo nò possunt plures animæ produci, nisi cum pluralitate corporu. Sed ista nullam habent necessitatem, nò primum quia sicut terminus ad quem generationis nò potest præcedere generationem, ita terminus à quo corruptionis non potest remanere post corruptionem. Sicut enim terminus ad quem acquiritur, ita terminus à quo abicitur, sed sicut anima est terminus ad quem in generatione hominis, ita est terminus à quo in eius corruptione, ergo si nò potest præexistere generationi, pari ratione non potest existere post corruptionem.

4 Intelligendum ergo qd dupliciter aliquid potest esse terminus generationis. Vno modo, quia per generationem acquiritur esse, & esse in hoc, puta in materia, quæ est subiectum generationis, & talis terminus non potest præexistere generationi, nec manere post corruptionem, & tales sunt omnes formæ naturales sub anima humana. Alio modo terminat aliquid generationem, non quia acquiritur esse absolute per generationem, sed quia acquiritur esse in hoc. Et talis terminus potest manere post corruptionem, & præexistere generationi, sicut est de anima humana quæ acquiritur esse per creationem, sed esse in materia acquiritur aliquo modo per generationem saltem dispositiue.

5 Secunda ratio similiter nò cogit, quia visum fuit supra, dist. 3. quod nihil prohibet substantias spirituales, siue omnino separatas à materia, vt sunt angeli, siue vniuersales materiae, vt sunt animæ, plurificari secundum numerum exclusa quacumque habitudine ad materiam.

6 Supposito ergo qd vna anima, vel plures possunt produci ante corpora, queritur de anima primi hominis, an fuerit producta ante corpus? Et videtur sentire Aug. 7. sup Gen. ad litera, qd anima primi hominis fuit creata cū angelis ante corpus. Et ratio eius est, quia per opus creationis tota natura instituta est, vel in se, vel in suo simili, vel in suis causis & rationibus feminilibus, sed anima primi hominis non fuit producta in suo simili, quia nulla præcessit ipsam. Nec in causis seu rationibus feminilibus, quia non educitur de potentia materiae, ergo oportet qd fuerit producta in se per opus creationis. Sed hoc nò fuit cum corpore, quia tam secundum ipsum, quam secundum alios sanctos homo quantum ad corpus non fuit productus opere primæ creationis, ergo anima eius fuit producta ante corpus.

7 Sed quia hoc non dicit Aug. afferendo (vt verba eius demonstrant) ideo dicendum est qd nec anima primi hominis, nec animæ aliorum creantur ante corpora, sed creando corporibus infunduntur, & infundendo creantur: quia res instituta sunt in perfecto statu. Sic est instituta vni vt alia ex eis propagarentur. Propagare autè alterum ex se est rei perfectæ, anima autè quum sit pars humane nature, nò habet naturalem perfectionem, nisi secundum quod est corpori vnita, ideo &c. Et huic concordat Philosoph. 12. Metaphysic. dicens qd cause efficientes præcedunt factum: causa verò formales nunquam, licet aliqua possit post corruptionem manere, vt anima intellectiua. Neque ratio cogit, quia illa quæ creantur non supposita materia ex qua, vel in qua proprie pertinent ad opus creationis quod præcessit opus distinctionis & ornatus. Quæ verò producantur absq; materia ex qua, habent tamen materiam in qua, licet de eius potentia non educantur, sicut est anima, non proprie pertinent ad opus creationis, sed præcedunt in ipso quan-

rum ad rationes feminales, per quas licet non acquirant esse, acquirunt tamen esse in materia saltem dispositiue.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum paradisus terrestris fuerit locus conueniens humanae habitationi.

Thom. 1. q. 102. ar. 1. & 2.



ERTIO quaeritur de paradiso terrestri, Vtrum fuerit locus conueniens humanae habitationi pro statu innocentiae: & videtur quod non, quia temperatissima complexioni debetur temperatissimus locus, sed complexio humana est temperatissima, & maximè fuit in tempore innocentiae, ergo debuit esse in loco temperatissimo.

2 IN CONTRARIUM est quod dicit Damasc. quod paradisus est diuina regio & congrua eius qui secundum imaginem dei erat habitatio vel conuersatio.

3 RESPONSI O. Videnda sunt duo. Primum est vtrum paradisus terrestris fuerit locus conueniens humanae habitationi. Secundum erit de situ loci.

4 QVANTVM ad primum dicendum quod paradisus fuit locus conueniens homini. Quod patet, sicut enim deus nihil facit frustra, sic nec deficit in necessariis. Sed homini in statu innocentiae erant duo necessaria, ergo debuit ei prouideri de illis, prouisum autem fuit in paradiso terrestri, ergo &c. Minor probatur, quia homo in statu innocentiae conditus est potens non mori, & ideo duo fuerunt ei necessaria contra duo ex quibus mors potest contingere naturaliter scilicet ab interiori per humifmodi naturalis consumptionem, & ab exteriori per aeris intemperiam, contra primum prouisum est ei per esum fructuum lignorum paradisi: & maximè ligni vitae. Contra secundum prouisum est per loci conditionem, fuit enim locus temperatissimus vt postea patebit.

5 QVANTVM ad secundum quidam dicunt quod paradisus est sub aequinoctiali, vbi est clima temperatissimum ex natura loci, quod probant quia ex proportionato accessu & recessu solis est temperamentum caloris & frigoris. Sed sub aequinoctiali est summè proportionatus, accessus & recessus solis, ergo &c. Maior de se patet. Minor probatur, quia cum sit semper aequinoctium in illo climate quantum moratur sol de die super hemispherium, tantum moratur de nocte sub hemispherio. Et confirmatur quia duae sunt causae caloris, vna accessus solis ad nos, alia mora eius quae ambae concurrunt in climate nostro in diebus aestiuis, quia tunc sol magis accedit ad zenith nostrum & prolixiores sunt dies noctibus. Et ideo tunc habemus excessum caloris. In climate tamen primo sub aequinoctiali, licet sit altera causa excessi caloris scilicet maximus accessus ad zenith eorum, secunda tamen deest propter aequalitatem dierum & noctium, & propter magnitudinem circuli quem sol describit qui quanto est maior tãro in ipso motus est velocior, & minus moratur super eandem partem terrae propter quod effectus eius minus firmatur.

6 Sed illud non videtur, quia si sub aequinoctiali esset clima temperatissimum, climata quae ei magis appropinquarent, essent magis temperata, & quae minus, minus. Hoc autem est falsum, quia secundum clima quod est ei propinquissimum, est valde intemperatum propter excessum caloris. In illo enim dicitur ab aliquibus esse Ethiopia quae est regio calidissima, vt declarat cutis nigredo Ethiopum, & crispitudo capillorum. Item clima maximè remotum ab aequinoctiali est frigidissimum propter maximam distantiam à via solis, vt est vltimū clima, ergo clima sub aequinoctiali est calidissimum propter maximam approximationem ad viam solis, quod concedendum est: & hoc tenet Aristoteles secundo Meteororum.

7 Ad rationem alterius positionis dicendum quod duplex est accessus solis ad nos, vnus secundum motum diuorū quo sol accedit ad hemispherium nostrum, vel accedit ab hemispherio nostro. Et hic accessus & recessus causat diuersitatem caloris & frigoris quo ad diem & noctem. Nam dies sunt calidiores noctibus ceteris paribus. Alius est accessus & recessus solis secundum motum proprii circuli quo accedit ad zenith nostrum vel recedit, & hic causat diuersitatem caloris & frigoris ad maiores partes tēporis, prout est calidior est hyeme. Primus ergo accessus & recessus, qui est secundum motum diuorū est valde proportionatus in sphaera recta sub aequinoctiali, quia semper adaequatur accessus recessus, & e conuerso, sicut bene arguebatur. Sed secundus accessus & recessus sunt valde improporionati, quia bis in anno sol transit per zenith capitis eorum, scilicet in puncto arietis & librae. Recessus autem est valde paruus, quia ad plus est per 33 gradus, & quinquaginta & vnum minuta, quae est quantitas maximae declinationis solis. Et ideo ex hoc accessu notabili causatur notabilis excessus caloris propter notabilem refractionem radiorum solis, quae semper est in illo climate ad angulos rectos, vel quasi rectos. Confirmatio etiam rationis exclusi est, quia vbi est maior accessus, ibi est minor mora super horizontem, & tamen videmus ibi maiorem calorem, vt patet in ordine climatum. Vnde ad causandum notabilem calorem sufficit notabilis accessus non obstante quod mora eius super hemispherium nostrum sit minor quam aliis climatibus in diebus aestiuis. Nam in diebus hyemalibus est maior, plus enim facit ad actionem aliquam propinquitas agentis ad passum, quam mora agentis.

8 Quid dicendum est ergo, vbi est paradisus terrestris? Dicendum quod sub aequinoctiali, sed in monte eleuato super omnem altitudinem montium, vbi nec aquae diluuij attingerunt. Est autem locus temperatus non ex natura climatis absolute, sed ex loci situ, & altitudine. Reflexio enim radiorum solis in locis planis illius, climatis, quum sit ad angulos rectos quandoque, scilicet in punctis arietis & librae, qui tangunt aequinoctialem: quandoque verò ad angulos quasi rectos in omnibus aliis, scilicet temporibus: causat ardorem nimium, & forte inflammat aërem, qui inflammatus & motus forte vocatus à scriptura gladius flammens atque versatilis Genes. 3. Sed illa reflexio non attingit vsque ad altitudinem paradisi terrestris. Aer enim est ibi subtilis, & ideo minus incorporatur in eo calor, propter quod non est ibi excessus caloris, de excessu autem frigoris non est timendum, quum locus ille sit sub via solis. Per hoc patet responsio ad primum argumentum.

9 Aliquibus autem non placet hoc, sed dicunt quod impossibile est quod supra medium aëris, vbi est locus sempiternae caliditatis, sit locus habitabilis propter excessum caloris. Quod declarant, quia historiographi, & maximè Solinus dicit quod philosophi ascendentes montem Olympum, secum deferiebant aquam in spongis, vt possent caliditatem, & siccitatem aëris existentis in summitate montis infrigidare, & ingroflare, vt aer sit infrigidatus & ingroflatus aptus esset respiratori: & si sic erat in monte Olympo, fortiori ratione sic fuisset in paradiso, si paradisus fuerit maioris altitudinis, quam Olympus, vel ceteri montes. Et ideo illi dicunt quod locus temperatus pro habitatione humana solum est circa terram sub medio interitio aëris, qui est locus sempiternae frigiditatis. Et ibi oportet ponere fuisse paradisum terrestrum, non quidem sub aequinoctiali, propter intemperatum illum climatis aërem, sed alibi.

10 Quod autem aquae diluuij quae accenderunt super omnes alios montes, non ascenderint ad paradisum terrestrum. Dicunt quod hoc fuit, quia aquae naturaliter sistant circa ima, & quod motus in quo paradisus terrestris est, excedit comunem planticem terrae plusquam triginta cubitis, secundum quam altitudinem aquae diluuij ascenderunt super terram, ideo ad paradisum aquae diluuij non ascenderunt. Quod autem ascenderunt super alios montes altitudine maiores fuit miraculum vt dicunt ad hoc vt purgarentur, quae in eis per habitationem hominum commissa sunt. In paradiso autem nihil erat purgandum.

11 Illud autem non oportet dicere, quia nunquam est recurrendum ad miraculum, vbi potest veritas saluari cum naturali cursu rerum. Non videtur autem secundum cursum naturae, quin super medium interitium aëris sit locus conuenienter habitabilis, ita vt non sit ibi, neque excessus caloris, neque frigoris: quia secundum cursum naturalem contraria manentia in suo excessu non sicutur immediate. Quum igitur medium interitium aëris sit locus frigiditatis non est probabile, quum immediate post ipsum sit locus enim excessu caloris, sed potius est ibi dare temperatum calorem antequam perueniat ad regionem excessiue calidam. Quod autem dicitur de Solino, respondendum est de eo, & de ceteris historiographis, sicut de ceteris poetis illud quod scriptum est. Nam miranda canunt, sed non credenda poetae.

12 AD RATIONEM principalem factam in arguendo patet responsio ex dictis, quia licet sub aequinoctiali quantum est ex natura climatis sit excessus caloris, tamen propter conditionem situs est ibi temperamentum modo quo dictum est.

Senten

Sententia huius distinctionis xliij. in generali & speciali.



N eodem quoque paradiso, &c. Superius determinauit magister de productione viri. Hic determinat de productione mulieris. Et diuiditur in duas. Primum determinat productionem eius, quantum ad corpus. Secundum quantum ad animam ibi, quemadmodum mulieris corpus. Prima diuiditur in duas. Primum inquit vtrum fuerit mulier formata de costa. Secundum inquit modum formationis eius. Secunda ibi, Solet etiam quaeri, vtrum de costa. Prima in duas. Primum docet quid scriptura de formatione mulieris tradat. Secundum concludit congruitatem formationis, ibi attendendum est. Secunda pars in qua inquit formationis modum diuiditur in tres secundum tres quaestiones quas mouet & soluit, quarum prima est circa principium materiale. Secunda verò & tertia circa principium actionis. Secunda ibi, illud autem sciri oportet. Tertia hic quaeritur, an ratio qua deus plus. Haec est sententia & diuisio lectionis in generali.

2 In speciali sic procedit magister. Et proponit primum mulierem de costa viri dormientis esse formatam vel fuisse, vt scriptura Genes. refert. Postea dicit mulierem de viro formari congrui fuisse, vt maior esset amor inter homines, & homo ostenderetur omnium aliorum hominum esse principium. De latere autem formata fuit, quia non ad dominium, vel ad seruitutem, sed ad societatem eius producebatur. De dormiente viro fuit producta, ad diuini virtutis ostensionem, & fundationis ecclesie mystificam significationem. Postea quaerit vtrum de sola costa, sine alterius materiae additione formata fuit mulier. Et respondet quod non fuit alia materia, quia sic magis deberet dici mulier de illa materia esse formata, quam de costa, quae multiplicata fuit virtute diuina ad totius mulieris formationem, sicut factum fuit de quinque panibus. Paulo post dicit qd angeli mulierem non formauerunt, licet ad formationem eius ministerium praebuerint. Postea quaerit vtrum in creatura fuerit ratio seminalis ad mulieris formationem. Et respondet praemitendo primum quaedam, scilicet quod rationes primordiales ab aeterno in deo fuerunt, feminales verò creaturis inditae, licet non omnium rerum, sed quarundam: addit etiam quod illae rationes possunt dici primordiales aliquo modo: Tu quia rebus in prima creatione inditae sunt: Tu quia sunt quasi principia rerum ex ipsis producendarum. Subditque quod illa naturaliter sunt, quae ex ratione seminali sunt, seu producuntur. Illa verò sunt supernaturaliter, quorum causae tantum sunt in deo. In rebus vero creatis est potentia, vt haec possint fieri, non tamen necessitas vt sint: ex his concludit quod formatio mulieris non fuit secundum causas feminales, sed supernaturaliter ex diuina virtute. Vltimo ostendit quod quidam posterunt animam mulieris de anima viri esse propagatam. Alij verò ab initio cum ceteris animalibus dicunt fuisse creatam. Sed secundum catholicam fidem creando infunditur, & infundendo creatur. Vnde beatus Hieronymus excommunicat eos qui dicunt animam esse ex traduce, vbi ponit auctoritates, per quas multi errores circa productionem animae excluduntur. Et in hoc terminatur sententia, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum Eua producta fuerit de costa viri, vel produci potuerit sine additione materiae.

Thom. 1. q. 92. ar. 3. ad primum. Et q. 119. ar. 1. Henr. quod. 7. q. 9.



IRCA distinctionem decimam etiam quaeritur primum de productione mulieris quoad corpus, vtrum producta fuerit de costa viri, vel produci potuerit sine additione materiae. Et videtur quod non, quia impossibile est totum aequari parti: Omne enim totum maius est sua parte. Sed costa Adae aequabatur secundum materiam alteri parti corporis mulieris, ergo non aequabatur toti materiae corporis mulieris, fuit ergo necessaria in corpore mulieris aliqua materia, praeter materiam costae.

2 Item deus non potest facere corpus mixtum sine materia, ergo pari ratione non potuit facere tantum corpus sine tanta materia, nec maius sine maiori. Et ex praua materia costae non potuit formari totum corpus, quod fuit multò maius costa, sine additione alterius materiae.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia indiuisibile additum indiuisibili non efficit aliquid maius (vt patet sexto

Physic.) sed materia secundum se est indiuisibilis, ergo additio materiae ad materiam non facit aliquid maius. Si ergo ante additionem materiae ad costam Adae non potuit ex ipsa formari corpus Euae, per eandem rationem neque post, cum per additionem materiae solius, nihil efficiatur maius.

4 RESPONSI O. Circa quaestionem istam sunt tres opiniones: vna quorundam dicentium quod non solum diuina virtute, verum etiam virtute naturae potest fieri de paruo magnum absque rarefactione & additione materiae. Quod declarant ex tribus suppositionibus. Prima est, quod in omnibus rebus naturalibus est dare minimum secundum naturam, vt minimam carnem, & sic de aliis. Et haec suppositio clarè scripta est primo Physic. Secunda est quod elementa generantur ex se inuicem alternatim superiora ex inferioribus, & inferiora ex superioribus. Tertia est, quod superiora generantur ex inferioribus secundum multiplicatam analogiam, ita quod ex vno puillo terrae sunt decem aquae, & ex vno aquae, decem aëris. Et sic vltra. Et haec duo suppositiones clarè habentur ex secundo de generatione. Quibus suppositis clarè habetur. Vnum minimum aëris potest conuerti in aquam per secundam suppositionem, ergo conuertitur in minimum aquae. Sed ex minimo aquae possunt fieri decem minima aëris per tertiam suppositionem, ergo de primo ad vltimum, ex vno minimo aquae possunt fieri decem minima aëris. Hoc autem fit absque additione materiae, & absque rarefactione, quia aquae rarum est minimum aëris, quod primum conuertitur in minimum aquae, sicut decem minima aëris, in quae minimum aquae conuersum est, & e conuerso.

5 Sed haec ratio non valet, quia quauis in naturalibus sit dare minimum, puta minimam carnem (vt dicit prima suppositio.) Hoc tamen intelligendum est de minimo separato, & per se existente. Sic enim est dare minimum in naturalibus, ita quod in minori non saluaretur species, imò propter debilitatem virtutis statim resoluereetur in corpus concinens, sicut vult Aristoteles in libro de sensu & sensato, quod modicus vapor instantis maiori statim resoluereetur in continens: minimum autem coniunctum toti non est dare, sed quocumque paruo dato semper est accipere minus. Quum enim forma carnis extendatur extensione continui, sicut in continuo non est dare minimum, sic nec in carne, sed qualibet data quum sit continua & diuisibilis est dare inuicem, forsitan verum est quod si separaretur, statim corrumpereetur.

6 Quum igitur dicitur quod minimum aëris conuertitur in minimum aquae, aut in minus minimo. Dicendum quod conuertitur in aquam, & in minus secundum decuplum minimo separabilis. Illud tamen minus est coniunctum, & non separatum, in minus enim separatum conuerti non potest, quia nec illud esse potest, quia in separatis est dare minimum. Sed bene potest conuerti in coniunctum minus minimo separato, quia in coniunctis non est dare minimum. Et si illud coniunctum minus minimo separato conuerteretur iterum in aërem, conuerteretur in decem partes aëris coniunctas, quae non efficerent nisi vnum minimum aëris separatum, & non decem minima separata, vt isti putant, & ita non fieret aer magnus ex paruo, sed aequalis ex aequali.

7 Alia est opinio quorundam dicentium, quod nec opere naturae, nec virtute diuina potest fieri magnum de paruo, nec potuit fieri corpus Euae de costa Adae sine rarefactione, vel additione materiae: quod probant sic. Corpus Euae non potuit formari ex tam parua materia, nisi per aliquam eius multiplicationem. Haec autem multiplicatio potest intelligi, vel secundum quantitatem solum, sed secundum essentiam materiae. Si secundum quantitatem solum, sic necessarium est quod fieret per rarefactionem, quia ratio diffinitiuam rarefactionis est, quod eadem materia accipiat maiores dimensiones, vt patet quarto Physicorum. Sed si multiplicatio attendatur solum secundum quantitatem, hoc est, per hoc quod eadem materia prius sub paruis dimensionibus existeret accipit maiores dimensiones: ergo non potest ibi non esse rarefactio. Quum deus non possit separare diffinitionem à diffinito. Si verò multiplicatio attendatur secundum essentiam materiae, oportebit dicere, quod aliquid materiae factum fuit sub forma corporis mulieris, quod quandoque non erat sub forma costae. Illa ergo materia, vel est de nouo creata, vel prius erat sub forma alterius corporis. Et quicquid horum detur, semper habetur quod ad materiam costae facta est additio alterius materiae, vel praexistentis, vel de nouo creatae: ideo &c.

8 Haec autem ratio non cogit: dato enim quod multiplicatio solum quantitatem attingat, non oportet propter hoc dicere, quod ibi sit rarefactio. Et cum dicitur quod ratio diffinitiuam rarefactionis est, eandem materiam accipere maiores dimensiones, falsum est, illa enim quae sunt diuersa per essentiam non se

Thom. in scripto.

habent vt diffinitio & diffinitum Sed paruum fieri magnum supposita eadem materia, & densum fieri rarum, sunt diuersa per essentiam, ergo &c. Maior patet, minor probatur, quia illae actiones sunt diffinitae realiter, quae sunt ad terminos distinctos realiter (rationes enim motuum & actionum sumuntur ex terminis vt dicitur 5. phys.) Sed actio qua ex paruo fit magnum est ad perfectam quantitatem tanquam ad terminum. Actio vero qua ex denso fit rarum est ad qualitatem vt habetur 4. phys. sic ergo &c. Et ideo e contrario esset arguendum sic, illa quae sunt diuersa per essentiam possunt diuina virtute separari, nisi alterum sit pura potentia quae ab omni actu separari non potest, sed extensio eiusdem materiae per maiorem quantitatem, & rarefactio sunt diuersae actiones realiter, ergo &c. Item si rarefactio esset eandem materiam accipere maiores dimensiones, non posset esse rarefactio vbi nulla esset materia, quod falsum est, nam deus posset accidentia remanentia in sacramento altaris mutare secundum rarum & densum.

9 Ideo sunt alij tenentes mediam viam quod deus potest facere magnum de paruo sine rarefactione, & sine additione materiae, non autem hoc potest natura. Primum patet dupliciter. Primum quia deus potest facere quicquid est in potentia materiae non solum naturali sed obedientiali. Sed qualibet materia quantum est de se est equaliter in potentia ad magnum & paruum, rarum & densum, ergo &c. Maior patet. Minor probatur, quia materia secundum se non est quanta aut qualis, sed in potentia ad quantitatem vel qualitatem secundum quamlibet differentiam.

10 Et istud est equaliter in omni materia. vnde si materia montis & parui lapidis per intellectum separatur ab omni forma substantiali & quantitate, nulla differentia esset inter eas quantum ad susceptionem magnitudinis, & paruitatis, raritatis, & densitatis. Item constat quod deus potest facere quantum sine raro & denso, sicut sine aliis qualitatibus, & etiam sine materia. Sed illud quantum non est dubium quin posset mutari de magno in paruum & e converso de paruo in magnum, hoc autem fieret sine rarefactione & condensatione, & etiam sine additione, vel subtractione materiae, ergo &c.

11 Secundum patet, quia quicquid natura facit in generabilibus & corruptibilibus facit mediante calido & frigido (vt patet ex quarto Metheo. gignunt enim calidum & frigidum in uentia materiam vt ibidem dicitur.) Sed calidum non extendit paruum in magnum nisi rarefaciendo. Nec frigidum constringit magnum in paruum nisi condensando, ideo &c.

12 Ad argumenta in oppositum dicendum. Ad primum dicitur quod materia secundum se non est alteri materiae equalis vel inaequalis. Cum aequalitas vel inaequalitas sint relationes fundatae secundum quantitatem, sed diuersae quantitates possunt esse successiuae in eadem materia ratione quarum potest aequari pluribus, & etiam parti & toti.

13 Ad secundum dicendum quod magnum non est nisi ex magna materia, nec paruum nisi ex parua, & vniuersaliter tantum ex tanta. Sed hoc non est in materia secundum se sed ratione quantitatis, & ideo tanta est materia sub quanta quantitate existit.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum in materia sint aliquae rationes seminales.

Thom. 1. q. 117. ar. 2.

Secundo queritur, Vtrum in materia sint aliquae rationes seminales. Et videtur quod non, quia quicquid est extra animam est res & non ratio, sed quicquid est in materia est extra animam, ergo est res, & non ratio, non sunt ergo in materia rationes seminales.

2 Item semen importat aliquid actiuum, vt dicitur 2. phys. Sed in materia non est aliquid actiuum cum ipsa secundum se sit pura potentia, cuius est pati & non agere, ergo &c.

3 IN CONTRARIUM est Aug. & habetur in litera.

4 RESPONSI O. Circa questionem istam duo sunt videnda. Primum vtrum in materia sit aliquid quod conuertatur in naturam formae, quia hoc posuerunt aliqui esse rationes seminales. Secundo dato quod non, quia sunt secundum veritatem rationes seminales.

5 CIRCA primum sic procedetur, quia omnia opinione quae ponit in materia limitationem formarum eo quod negat veram generationem & ponit solum educationem formae de occulto ad manifestum. Omnia etiam illa opinione quae dicit omnes formas esse ab extrinseco per creationem, eo quod tollit a

rebus proprias actiones, & negat sensum. (Hae autem a doctoribus sufficienter reprobatatae sunt.) Primum ponemus quandam opinionem magis nouam, quae ponit purum possibile conuertitur in naturam formae. Secundo videbitur quid veritati sit in illa opinione.

6 Quantum ad primum sciendum q. quidam dicunt quod in generatione rerum naturalium est considerare quatuor per ordinem. Primum ipsum nihil quod est negatio omnis entitatis. Secundum purum possibile quod de proximo se habet ad nihil. Tertium materiam. Quartum & vltimum formam substantialem. Generatur ergo aliquid naturaliter per hoc quod purum possibile, quod est in materia, transmutatur in naturam formae, non quidem sua perfectione, tanquam aliquid existens sub forma & perfectum per formam, quia illud est materia quae manet sub forma rei factae, sed transmutatur in formam sua corruptione, nec tamen annihilatur, quia manet quodam modo in forma, scilicet in virtute. Istud autem purum possibile multiplicatur in materia secundum multiplicationem formarum, in quas est transmutabile, & est minoris actualitatis, quam materia, quia materia manet in re facta: purum autem possibile non manet, vt dictum est.

7 Moritium autem huius opinionis fuit duplex. Vnum, quia timebat quod nisi poneretur aliquid quod conuertetur in naturam formae, quod oportet dicere quod forma fieret ex nihilo, & sic crearetur, & non esset per generationem, propter quod posuerunt in materia aliquid tale, quod transmutaretur in vnamque formam possibilem in materia, & illud dixerunt purum possibile. Aliud fuit ex dicto commentatore super duodecimum metaphysicis, de numero potentiarum in materia, dicit enim quod numerus potentiarum est secundum numerum specierum generabilium & corruptibilium. Et istud non potest intelligi de materia secundum se quum sit vna, sed vt dicit de isto puro possibili quod multiplicatur in ipsa.

8 In ista opinione sunt tria inconuenientia. Primum, quia quod ponunt est fictitium. Secundum quia sibi contradicunt. Tertium est, quia incidunt in illud quod vitare intendunt. Primum apparet auctoritatibus & rationibus. Primum auctoritate philosophi primo physiceorum, vbi inquirunt de principiis omnium rerum transmutabilium, qui nunquam possunt aliquid purum possibile, nisi materiam, & tamen possunt esse, quum illud purum possibile magis sit necessarium ad generationem quam priuatio, de qua tamen philosophus facit mentionem. Ad idem est auctoritas Augustini libro confessionum, quae dicit quod materia est prope nihil, ita vt si fas esset potius deberet dici non ens, quam ens, vel aliquid. Ex quo patet quod materia ponit purum possibile, & esse in infimo gradu entitatis, ita quod sub ipsa statim est casus in nihil.

9 Item patet per rationem, primum, quia illud quod habet rationem primi subiecti sumitur a potentia passiva, per quam aliquid est alterius subiectum receptiuum. Sed materia secundum essentiam suam est primum subiectum simpliciter, in quo sunt omnia alia, & ipsa non in alio, & ideo ingenita & incorruptibilis, quia non resoluitur in aliud subiectum primum (vt dicitur in fine primi physiceorum) ergo &c.

10 Secundum principaliter apparet q. sibi contradicunt in hoc quod ponunt purum possibile minoris entitatis, quam sit materia, & nihilominus dicunt q. forma non sit in materia, nisi mediante isto puro possibili, quod conuertitur in ipsam, forma non vitatur, nec potest vniui materiae per aliquid quod magis distat ab illa forma, quam distat materia, medium enim quo vniuntur extrema minus distat a quolibet extremorum, quam extrema adiuicem. Sed purum possibile si sit minoris entitatis, quam materia vt dicunt plus distat a forma quam a materia, ergo non erit medium quo transmutetur ad formam, vel si sit medium non erit minoris entitatis quam materia. Item illud purum possibile cum sit in materia, vt in subiecto (neque enim ponitur per se subsistens) oportet quod sit accidens, cum non sit forma substantialis, neque materia, neque compositum. Sed omne accidens cum sit aliqua forma est maioris entitatis, quam sit materia: ergo &c.

11 Tertio apparet quod incidunt in illud q. vitare intendunt, scilicet quod forma fiat ex nihilo, & creetur, quia illud purum possibile si debebat transmutari in formam corporaliter (vt dicunt) ergo prius saltem ordine naturae est purum nihil quam forma fiat, & sic forma non fiet ex aliquo, sed ex nihilo, vel post illud nihil, & sic creabitur. Item illud quod producit per aliquam actionem naturalem, non supponitur in omni actione naturali. Nullum enim agens supponit ex necessitate illud quod producit. Sed purum possibile producit in actione naturali, dicunt enim quod quum forma corruptitur, quod corrumpitur in purum possibile, sicut ex puro possibili generatur, &c.

12 Dicendum est ergo quod ante generationem nihil praexistit in materia, quod conuertatur in naturam formae, quod patet, quia sicut forma praexistit in potentia passiva materiae sic

imò verius praexistit in potentia actiua generantis. Sed forma non praexistit in potentia actiua generantis, sic quod ipsa forma, vel aliquid eius praexistit ibi, vel aliquid generantis conuertatur in ipsam: ergo &c. Et sic patet primum principaliter propositum.

13 Circa secundum, scilicet quid sint rationes seminales. Notandum quod quaedam rationes dicuntur primordiales, quaedam obedientiales, quaedam vero seminales. Primordiales sunt rationes rerum, vt in Deo praexistunt, qui res producit per intellectum, sicut artifex omnium habens omnem scientiam. Ratio vero obedientialis est potentia, quae est in creatura, vt de ea fiat quicquid contradictionem non implicat, sicut quod de trunco immediatè fiat vitulus. Et haec ratio seu potentia obedientialis est in creatura solum respectu Dei, secundum quam Deus facit de qualibet creatura quicquid vult, & sicut vult. Rationes vero seminales sunt virtutes actiuae & passivae collatae rebus, secundum quas non quolibet fit ex quolibet, neque quolibet modo, sed determinatum ex determinato, & determinato modo, & p determinata media, sicut non ex quocunq. fit equus, sed ex semine equi, nec quolibet modo, sed oportet semen prius esse molle postea durum, vt dicitur 2. Physicor. Et quoniam generaliter omnes virtutes actiuae cum passivis sibi correspondentibus dicuntur rationes seminales. (Nam August. dicit 3. de Trinitate quod omnium quae visibiliter ad oculos nostros prodeunt occulta quaedam semina in elementis mixta latent) tamen propriissime dicuntur rationes seminales esse in illis, in quibus simile ex simili producitur, maxime in viuentibus. Talia enim proprie ex semine generantur. Et ex virtute actiua & passiva, in his tanquam in perfectioribus reperitis, translatum est nomen rationis seminalis ad omnes virtutes naturales actiuae & passivae.

14 Quicquid ergo producitur praeter has rationes seminales, si tale sit quod per se subsistat, nec sit alterius pars, propriissime dicitur creari, vt angelus. Si autem huiusmodi fuerit, quod est natum sit per se subsistere, est tamen alterius pars: minus proprie dicitur creari, vt est anima intellectiua. (Nam & rationes seminales cooperantur aliquoties ad esse eius non absolute & simpliciter, sed ad esse in materia, disponendo materiam.) At vero si tale sit quod nec est alterius pars, nec est natum per se subsistere, minime proprie dicitur creari, sicut est de gratia in anima. Forma vero quae non est nata per se subsistere, & producitur secundum rationes seminales proprie dicitur esse terminus generationis, & nullo modo dicitur creari, quamuis nihil sit in materia, quod conuertatur in ipsam.

15 Ad primum argumentum dicendum q. ratio finitur non solum pro pertinentibus ad intellectum, sed pro omni eo quod importat causalitatem respectu alterius. Sicut dicimus quod calor in igne est sibi ratio calefaciendi.

16 Ad secundum dicendum q. sub rationibus seminalibus comprehenduntur non solum virtutes actiuae, sed etiam passivae eis correspondentibus, sicut in generatione animalis semen dicitur, non solum quod ministratur ex parte viri, sed etiam ex parte mulieris: principaliter tamen illud dicitur semen, in quo est virtus actiua. Et sic loquitur Philosophus.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum anima intellectiua producat cum semine.

Thom. 1. q. 118. ar. 2.

Quaeritur, vtrum anima intellectiua producat cum semine. Et videtur q. sic, quia commentator supra 5. Metaphysicis dicit quod impossibile est esse diuersos agentes, quorum vnus actio terminetur ad formam: alterius vero ad subiectum formae secundum se, cum subiectum in actione naturali supponatur, sed prout suscipit formam, sed corpus organicum est subiectum animae. Quum ergo per actionem virtutis formatiuae existens in semine corpus organiferum, videtur quod eius actio extendatur ad animam.

2 IN CONTRARIUM est Arist. 16. de animalibus. vbi dicit q. intellectus est ab extrinseco. Et in lib. de proprietatibus elementorum dicitur q. in nativitate spiritus Dei iustu. Et Ecclesiastici vltimo. Reuertatur puluis in terram vnde erat, & spiritus redeat ad dominum, qui dedit illum.

3 RESPONSI O. Traduci dicuntur illa quae producuntur in esse per decisionem in generante: & ideo traductio importat originem & decisionem. Et ideo lignum diuisum a ligno non dicitur proprie traduci propter defectum originis, neque ignis generatus ab igne dicitur proprie traduci propter defectum decisionis. Sola autem generatio animatorum dicitur traductio. Non faciamus autem vim in nomine traductiois, sed

inquiramus vtrum anima intellectiua sit generabilis & corruptibilis. Conuertitur enim secundum naturam.

4 Et sciendum quod de conclusione secundum modum doctorum non est disceptatio. Omnes enim dicunt animam humanam ingenitam esse & incorruptibilem. Modus autem probandi conclusionem est difficilis. Ad praesens tamen probabitur sic, omnis forma quae in operando excedit corpus obiectiue, in essendo excedit corpus subiectiue: agere enim sequitur esse. Et actio formae, respicit obiectum, sicut esse respicit subiectum, sed anima intellectiua in operando excedit omne corpus obiectiue, quia licet primo occurrat intellectui nostro corporalia (quia non intelligimus nisi mediantibus fantasiaibus quae sunt quaedam similitudines corporaliu) tamen in ipsi non sicut intellectus, sed ductu rationis venit in cognitionem incorporealiu & immaterialiu: ergo anima intellectiua excedit in essendo corpus subiectiue. Non quidem sic, quod pars sit in corpore, & pars extra. Sed quia praeter hoc quod est in corpore, potest esse sine corpore.

5 Quid autem senserit Aristoteles circa materiam istam, dicunt quidam q. intentio Aristot. fuit, q. anima quantum ad operationem erat separabilis a corpore, & non quantum ad essentiam q. posset per seipsam manere corrupto corpore. Quod autem de intentione Aristot. fuerit q. sit separabilis secundum operationem, patet per exemplum quod ponit de sphaera aenea, cui conuenit tangere planum in puncto, non in eo q. aenea, sed in eo q. sphaera, quia sicut sphaera aenea tangit planum in puncto, & ad hoc nihil facit per se natura aenea, neq. aliquid aliud, nisi sola sphericitas: ita vt dicunt, senserit Aristoteles, quod sola anima intellectiua, vel intellectus est susceptiua actus intelligendi, ita quod ad recipiendum talem actum nihil per se facit materia, neque qualitates corporales, vt calidum, frigidum, & caetera huiusmodi. Et hoc solum producit separari ab aliis partibus animae. Et sic exponunt illud quod dicit Aristoteles secundo de anima, quod intellectus separatur ab aliis, sicut perpetuum a corruptibili, dicentes quod per hoc Aristoteles non senserit animam intellectiuam esse separabilem & incorruptibilem secundum esse, sed solum quod ipsa habet quandam similitudinem cum substantiis separatis incorruptibilibus, & hoc insinuat modus suus loquendi, dicit enim quod separatur ab aliis, sicut perpetuum a corruptibili, in hoc scilicet, quod quantum ad operationem intelligendi ipsa separatur ab omni conditione materiali, sicut & incorruptibilia.

6 Et quamuis non multum sit curandum quid senserit Aristoteles: tamen magis credo quod Aristoteles senserit animam intellectiuam esse separabilem secundum esse, & operationem quam secundum operationem solum prout isti dicunt, quia 12. Metaphysicis. quando reliquit sub dubio, an aliqua forma remaneat post corruptionem compositi, constat quod loquitur de separatione formae quantum ad esse, & hoc dicit postea per scrutandum. Illa autem per scrutatio posterior re vera pertinet ad librum de anima, ad quam pertinet considerare propriam naturam animae intellectiuae: & ideo quicquid dicit Aristoteles in lib. de anima, de separatione animae intellectiuae, vel intellectus possibilis, seu agentis a caeteris partibus animae intendit dicere de tali separabilitate, de qua sub dubio locutus fuerat duodecimo Metaphysicis. quae separabilitas est secundum esse. Item Aristoteles primo de anima dicit quod si anima intellectiua est aliqua propria operatio, in qua non communicat cum corpore, ipsa est separabilis a corpore, & si non est aliqua talis ipsa non est separabilis: igitur ex separabilitate animae a corpore, quantum ad operationem intendit concludere aliquam separabilitatem: aut igitur eandem aut aliam. Si eandem, ridiculum esse concludere idem per idem, esset enim sensus, quod si anima est separabilis secundum operationem, ipsa est separabilis secundum operationem, quod est nugatorium: intendit ergo ex separabilitate operationis intelligendi concludere aliam separabilitatem animae, illam scilicet quae est secundum esse. Item 16. de animalibus dicit quod intellectus est ab extra, vel ab extrinseco, scilicet a Deo, & non a virtute seminis, & sic secundum ipsum intellectus est ingenerabilis, ergo secundum eundem intellectus est incorruptibilis, quia omne ingenerabile est incorruptibile secundum eum. Si autem intellectus est incorruptibilis, ergo non desinit esse corrupto corpore. Et ita videtur q. magis sit intentio Aristotelis, q. intellectus sit separabilis a corpore secundum esse, & secundum operationem, quam secundum operationem solum.

7 Sed contra hoc videtur esse duo. Primum est, q. Aristoteles reputauit se demonstrasse generationem hominum esse aeternam a parte ante, & a parte post. Reputauit etiam demonstrasse quod infinita actu esse non possunt. Sed si intellectus est forma homini, & remanet corrupto homine, tunc cum infiniti homines secundum ipsam iam sint mortui, sequeretur quod

infiniti intellectus separati actu remanissent: & ita contradice- ret sibi, quod non videtur. De cal. 8 Secundum est, quod secundum Aristotelem, Omne perpetuum a parte post, est perpetuum a parte ante, si ergo intellectus esset perpetuus a parte post, sequeretur secundum Aristotelem, quod esset perpetuus a parte ante, sed si esset perpetuus a parte ante, non esset secundum eum de nouo forma corporis, quia forma non precedit compositum, ut dicitur 12. meta. ergo non stant simul quod ipse ponat intellectum esse formam corporis, & ponat ipsum manere corrupto corpore. 9 Et dicendum quod nihil prohibet aliquem non conferre dicta sua adiuuicem dicere repugnantia, sicut sciens omnem malam esse sterilem potest credere hanc malam habere pullum in vtero, si non deducat vnum ex altero. Et per modum istum nihil prohibet Aristotelem, qui fuit purus homo, dixisse in pluribus locis aliqua sibi inuicem dissonantia. Constat enim quod in 12. meta. clare dicit nullam formam precedere compositum, & subiungit quod nihil prohibet in quibusdam aliquam formam remanere post compositum, nec hoc ponit sub dubio, quamuis ponat sub dubio, utrum anima sit talis forma. Et tamen primò celi dicit quod omne æternum a parte post, est æternum a parte ante: quod repugnat primo. Ideo & simile inuenitur in pluribus aliis, qui vult bene scrutari. Vnde illa repugnantia dictorum non arguit, quin Aristoteles senserit animam intellectiuam esse immortalem. 10 Ad argumentum in oppositum dicendum quod solum animæ subiectum est materia prima, ad quam non terminatur actio virtutis formatiue existentis in semine. Sed terminatur ad aliquam formam substantialem, vel accidentialem, quæ tamen non manent adueniente anima intellectiua, quia erant dispositiones quædam materiæ, vt transmutaretur ad formam, & non esset vt cum eis, sub forma.

Sententia huius distinctionis XIX. in generali & speciali.

OLET autem queri. Superius magister determinauit de creatione hominis generaliter. Hic determinat creati hominis conditionem specialiter determinando eius primum statum. Et diuiditur in duas. Primò determinat statum primi hominis quantum ad immortalitatem. Secundò quantum ad speciem multiplicatam. Secunda in principio 20. dist. ibi. Post hoc videndum est. Prima est in prin. lect. Et diuiditur in duas. Primò proponit quod intendit. Secundò persequitur ostendendo hominis immortalitatem ibi. Solet hic. Et hæc pars diuiditur in quatuor. Primò mouet questionem. Secundò soluit. Tertiò occasione sumpta ex solutione diuersas opiniones tangit. Quartò addit quasdam auctoritates quasdam dictorum confirmantes. Secunda ibi, ad quod dicit potest. Tertia ibi, propter quod aliqui dicunt. Quarta, de hac verò hominis immortalitate. Hæc est diuisio & sententia lectionis in generali.

2. IN SPECIALI sic procedit, & proponit primò, quod intendit determinare statum primi hominis, ante peccatum qualis fuerit, tam in anima, quam in corpore. Et de quibusdam aliis, quæ non inutiliter sciuntur. Postea dicit quod persequitur de his quæ pertinent ad corpus, & dicit quod primus homo mortalis erat, & non mortalis. Poterat enim mori, & non mori. Non mori autem in primo statu, scilicet ante peccatum, quia habuit posse non mori. In secundo verò, scilicet post peccatum, necessario habuit mori. In tertio verò, scilicet beatitudinis, habebit non posse mori. Et subdit quod corpus eius erat animale, id est, alimentis egens, & ante peccatum immortale, id est, potens non mori (sed post peccatum erat corpus eius mortuum secundum Apostolum: in resurrectione vero habebit corpus spirituale, id est, non egens alimentis, & tunc erit immortalis, id est, non potens mori. Et hoc confirmat per auctoritates Apostoli. Postea querit causam immortalitatis eius, an hoc fuerit ex conditione naturæ, an ex dono gratiæ: dicit quod hoc fuit ex dono gratiæ, scilicet ex esu ligni vitæ. Vnde si illo non vteretur peccaret & moreretur. Sed vtendo ligno vitæ non peccasset, & sic non moreretur. Et hoc modo ex ligno haberet posse non mori: querit autem circa hoc, an si non esset preceptum quod comederet de ligno vitæ, & illis: & non illo vteretur, nūquid posset non mori, sed semper viuere: quia si sic ergo non ex ligno vitæ esset immortalis, si verò, non tunc ex ligno vitæ inerit ei immortalitas. Et propter hoc aliqui dicunt quod lignum vitæ non erat rota causæ immortalitatis, sed habuit immortalitatem etiam ex natura. Alii verò videtur quod homo erat omnino immortalis ex ligno vitæ. Vltimò dicit & ponit quasdam auctoritates, in quibus dicitur quomodo differat immortalitas Adæ ab im-

mortalitate beatorum, quia immortalitas Adæ per esum ligni conseruabatur vsque ad tempus, quo sumens de ligno vitæ fieret perfecte immortalis, vnde quibusdam videtur quod haberet tantum aliquam immortalitatem ex natura, sed ad perfectam venisset per esum ligni vitæ. Magister verò soluit quod primam immortalitatem habebat ex ligno vitæ. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum immortalitas Adæ in statu innocentie fuerit naturalis.

Thom. 1. q. 97. ar. 1. & 4.



IRCA distinctionem decimanonam quaruntur duo. Primò vtrum immortalitas Adæ in statu innocentie fuerit naturalis. Et videtur quod non, quia sicut in demonibus remanserunt naturalia integra post peccatum, vt dicit Dionysius 4. cap. de di. no. Sic & in hominibus vt videtur: Sed homo post peccatum non remansit immortalis: ergo prior immortalitas non fuit per naturam.

2. IN CONTRARIUM est, quia illud est naturale, quod inest per virtutem naturæ, sive secundum rationes seminales. Sed talis fuit immortalitas status innocentie, quia inerit homini per esum lignorum paradisi, & præcipue per esum ligni vitæ, ergo &c.

3. RESPONSIO. Videnda sunt tria. Primò an homo in statu innocentie fuerit immortalis. Secundò qualis fuerit immortalitas, vtrum eadem cum immortalitate resurgentiæ, an alia. Tertiò an fuerit per naturam, an per gratiam.

4. CIRCA PRIMVM sciendum quod eum fuisse immortalem conuincitur auctoritate sacræ scripturæ, & probabiliter persuasione. Auctoritate scripturæ per hoc quod dicit Apostolus ad Romanos quinto, quod per vnum hominem peccatum intravit in mundum, & per peccatum mors: ergo ante peccatum erat homo immortalis: Vnde & dominus pœnam mortis comminatus est primo homini Genes. secundo, dicens, quacunque die ex eo comederis, morte morieris, id est, necessitati moriendi additus eris. Est etiam ad hoc persuasio probabilis, quia sicut est in esse naturæ, sic suo modo est in esse supernaturali. Sed sic est in esse naturæ, quod quæcunque processu temporis producta sunt in se, à principio fuerunt producta secundum suas rationes seminales (vt dicit Augustinus super Genesim) ergo debuit esse similiter in supernaturali, quod gloria tam animæ quam corporis, quæ processu temporis erat danda hominibus, fuit à principio producta secundum suum seminarium. Seminarium autem gloriæ animæ, est gratia, seminarium verò gloriæ corporis, est quædam inchoatio immortalitatis: ergo à principio homo fuit creatus in gratia animæ, tanquam in seminario gloriæ eius, & in aliqua inchoatione immortalis corporis, tanquam in seminario perfectæ immortalitatis & impassibilitatis.

5. QVANTVM ad secundum articulum notandum quod immortalitas status innocentie fuit, quæ poterat mori, & non qua non poterat mori, qualis est immortalitas resurgentiæ: poterat enim peccare, & mori, sicut & factum est. Possit autem non mori in quo consistebat ratio illius immortalitatis potest capi dupliciter, ad semper, vel ad tempus. Ad semper autem non erat illud posse non mori quoad actum, quia de illo statu homo transferendus erat ad statum gloriæ in quo non posset simpliciter mori, quæ est immortalitas alterius rationis. Et sic primæ immortalitati successit secunda immortalitas, nec virtus primæ immortalitatis semper fuisse. Erat igitur illa immortalitas qua poterat homo non mori non ad semper, quantum erat ex conditione status, sed vsque ad tempus (scilicet quousque transferretur ad gloriam.)

6. His suppositis, dicendum quod immortalitas status innocentie non fuit simpliciter naturalis, sed quantum ad aliqua potuit esse naturalis. Primum patet, quia nihil dicitur simpliciter naturale, nisi quod potest provenire ex causis purè naturalibus. Sed illa immortalitas ex causis purè naturalibus non poterat provenire: sed requirebatur diuina prouidentia specialis defendens ab omni inferente extrinseco mortem per violentiã, & prudentia quam habuit de omni cibo mortifero, quæ fuit ei gratuita collata, & iterum quod esset in tali loco temperato, scilicet in paradiso, & vteretur tali cibo sic confortatiua non fuit naturæ, sed gratiæ, vt magister dicit, propter quæ immortalitas illa simpliciter loquendo magis dicenda est fuisse supernaturalis, quam naturalis. Item quod est simpliciter naturale

manet, vel manere potest in omni statu, sicut à principio arguebatur. Sed illa immortalitas non mansit in homine post peccatum: ergo non fuit simpliciter naturalis, & sic patet primum. 7. Secundum patet, videlicet quod exclusis prædictis in cæteris poterat illa immortalitas purè esse naturalis, quæ patet sic, quantum complexio est fortior, & cibus melior, & aer purior, tanto potest naturaliter vita esse diuturnior. Sed in paradiso fuerit hæc omnia cum cæteris quæ cooperantur ad longitudo vitæ. Fuit enim natura hominis optimè complexionata: cibus lignorum paradisi purissimus, & confortatiuus, præcipue fructus ligni vitæ, plusquam quæcunq; species aromatica: fuit etiam temperatissimus aer absque vlla inordinatione caloris & frigoris, quæ multos interficit: ergo potuit ætas eorum esse diuturnissima, scilicet quousque ad alium statum transferretur. Hoc autem magis patet ex comparatione statuum & ætatum. Comparando enim statum innocentie ad statum post peccatum, & ante diluuium complexio plus excedit complexionem in vigore, cibus cibum in bonitate, & conformatione naturæ, locus locum in æris temperamento, & puritate quæ excessit status ante diluuium, & post peccatum statum modernum. Sed ante diluuium vivebant absque miraculo in decuplo plus quam modo, vt patet Genes. 9. ergo in paradiso pro statu innocentie poterant in decuplo, & forte in centuplo plus viuere quam illi qui fuerunt post peccatum, & ante diluuium, quorum aliqui vixerit ferè mille annis, quo completo translati fuissent ad gloriam.

8. Et si esset verum hoc quod aliqui dicunt, quod fructus ligni vitæ talem habuit naturam, vt quæ sumebatur de alimento conuerteretur in naturam in equali puritate qua prius, & natura restituebatur ad eundem vigorem, vt prius, nihil prohibuisset illam immortalitatem fuisse per naturam etiam ad semper: & hæc immortalitas per naturam poterat stare cum mortalitate per naturam quia huiusmodi immortalitas non erat ex sublatione principiorum passiuorum intrinsecorum, quibus aliquid dicitur per naturam mortale vel corruptibile. Sed erat ex impedimento eorum quorum actio poterat inducere corruptionem, & hæc bene stant simul. Sunt enim mortales, & tamen non moriuntur, si idem impedimentum moriendi existeret, & sic patet quod immortalitas status innocentie non fuit simpliciter naturalis, sed solum quoad supra dicta.

9. Ad argumentum in oppositum dicendum quod si homo post peccatum in paradiso mansisset & comedisset temperatè de lignis paradisi, maxime autem de ligno vitæ, & cum hoc habuisset prouidentiam diuinam, scilicet præferentem à læsuis extrinsecis, forsitan illam eandem immortalitatem consecutus fuisset. Sed extra paradysum non erant illa quæ hanc immortalitatem in eo causabant. Et hoc videtur innuere scriptura Genes. 3. quum dicit Dominus, videte ne forte sumat de ligno vitæ, & viuat in æternum, & emisit eum de paradiso. Defecit etiam ei diuina prouidentia quoad custodiam à nocuentibus extrinsecis. Vnde & postmodum Abel occisus fuit à Cain, vt dicitur Genes. 4. Nec hoc est contra illud quod Dominus dixerat quacunque die ex eo comederis, morte morieris, quia hoc dicit præuidens eum efficiendum de paradiso, & amissurum speciem Dei custodiam quam habebat. Et hæc est sententia August. lib. de questionibus noui & veteris testamenti, vbi dicit sic, denique post peccatum potuit insolubilis manere si permittum illi esset edere de ligno vitæ.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum corpus Adæ fuerit passibile.

Thom. 1. q. 97. ar. 2. & 3. ad 2.



ECUNDO queritur, vtrum corpus Adæ fuerit passibile. Et videtur quod sic, quia quæcunq; communicant in materia agunt & patiuntur mutuo, vt dicitur Genes. 1. Sed corpus Adæ comunicabat in materia cum aliis, ergo potuit ab eis pati.

2. IN CONTRARIUM arguitur, quia passio magis ac magis facta, semper plus abiicit à substantia, & tandem inducit corruptionem, sed corpus Adæ fuit incorruptibile, ergo & impassibile.

3. RESPONSIO. Passio proprie dicta, quæ est abiectio alicuius conuenientis secundum naturam potest accipi dupliciter. Vno modo, vt inducit corruptionem cum effectu. Alio modo vt stat in limitibus passionis. Primo modo corpus Adæ non fuit passibile, sicut nec corruptibile durante statu innocentie. Secundò modo accepta passio duplex est. Naturalis, quæ consistit in sola abiectioe alicuius conuenientis, & animalis quæ est dolor ex præceptione læsi. Si naturalis, sic fuit Adam verè passibilis secundum corpus, quia fuit in eo vera deperditio alicuius conuenientis secundum naturam, quia patet

quia pro statu innocentie necessarium fuit alimentum, cum homo haberet corpus animale indigens cibus, propter quod præceptum fuit primo homini Genes. 1. Ex omni ligno paradisi comedet, vsus autem alimenti solum est triplex, scilicet ad nutritionem, augmentum, & generationem. In primis autem parentibus non fuit vsus alimenti ad augmentum, quia formati fuerunt in perfecta quacitate, nec fuisset solum ad generationem, tum quia tunc non comedisset nisi quotiens genuissent, quod falsum est, tum quia semen est aliquid decimum a toto corpore, non decideretur autem, nisi aliqua pars in totum corpus conuerteretur & alia decideretur. Restat ergo vt aliquis vsus alimenti fuisset ad nutritionem, sed nutritio est restauratio alicuius deperditio: ergo in corpore Adæ hebat aliqua deperditio, & ita fuit in eo vera passio naturalis quæ est abiectio alicuius conuenientis secundum naturam. Nec potest dici quod alimentum sumeretur non ad restaurationem deperditio, sed vt prohiberet deperditionem fieri, quia alimentum sumptum verè conuertitur fuisset in naturam nutriti, alioquin non fuisset principium augmenti in pueris. Augmentum autem non fit per naturam nisi vel per rarefactionem quæ nõ fuisset in augmento puerorū, vel per additionem materiæ, vt visum fuit supra dist. procedente. Si igitur de substantia corporis nihil deperderetur ante sumptionem cibi, nec post & semper aliquid conuerteretur de alimento, oporteret necessario quod semper sequeretur augmentum quod non est verum, fuisset ergo in statu innocentie vera passio naturalis quæ est abiectio alicuius conuenientis secundum naturam, nec tamen fuisset sequuta corruptio secundum totum, quia quod abiectum fuisset, restauratum fuisset in eadem puritate per virtutem ligni vitæ confortantis ad modum optimæ medicinæ, vt dicit Aug. lib. de questionibus. no. & veter. test. & sic restauratum fuisset quod suffecisset ad vitæ continuationem quousque transferrentur in statum gloriæ.

4. Si verò loquamur de passione animalis, quæ est dolor sensitius proueniens ex perceptione læsi. Sic in statu innocentie non fuit talis passio. Quod probatur primò ex dicto scripturæ Genes. 3. vbi Dominus dicit mulieri post peccatum, & in pœnam peccati, in dolore paries. Et idem sentiendum est de aliis doloribus. Persuadetur etiam hoc tali ratione pœna nõ debet præcedere culpam, sed passio animalis quæ est dolor ex sensu læsionis pœna est, ergo non fuit ante culpam. Et de hac passione, scilicet animali intelligendum est illud quod communiter Doctores dicunt hic (scilicet quod passio non fuit in tempore innocentie, non autem de passione purè naturali nõ inducete corruptionem quamuis autem corpus Adæ in statu innocentie passibile esset prædicta passione, tamen præferuabatur ne actu pateretur partim per rationem propriam, per quam poterat nocita vitare, partim per diuinam prouidentiam quæ sic eum tuebatur, vt nihil occurreret ei ex improuiso à quo læderetur. 5. Per hoc patet solutio ad obiecta.

Sententia huius distinctionis xx. in generali & speciali.



OST hæc videndum est &c. Superius determinauit Magister de statu primi hominis quantum ad immortalitatem. Hic verò determinat de statu eius quantum ad speciem multiplicationem. Et diuiditur in duas. Primò determinat suum intentum. Secundò determinat finalem statum quem homo tunc habiturus erat. Secunda ibi, talis erat hominis institutio. Prima diuiditur in duas. Primò determinat modum generationis in primo statu. Secundò inquiri generandorum conditionem. Secunda ibi, Si verò queritur. Prima diuiditur in tres. Primò inquiri & determinat generationis modum. Secundò generationis locum. Tertiò generationis terminum. Secunda ibi, cum ergo non. Tertia ibi, determinatio verò. Secunda vero in qua inquiri generatorum conditionem, diuiditur in duas. Primò inquiri qualitatem eorum. Primò quantum ad corpus. Secundò quantum ad animam. Secunda ibi, Et cum de corpore humano. Prima diuiditur in quatuor. Primò mouet questionem suam. Secundò ostendit eam esse dubitationem. Tertiò eam determinat. Quartò circa determinata opponit & soluit. Secunda ibi, & super hoc August. Tertia ibi, Sed cum August. Quarta ibi, ad hæc autem opponitur, & hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

2. In speciali verò sic procedit & proponit primo inquirendo qualiter & quales filios primi parentes generassent. Et dicit quodam opinati sunt quod concubitum non potuissent esse generatio, quia concubitus non est sine corruptione quæ ante peccatum in homine esse nõ poterat. Sed Magister dicit quod secundum veritatem per concubitum ibi fuisset generatio, & thorus immaculatus, & commixtio sine concupiscentia, & vsus

membroꝝ sine corruptione, sicut homo vitur aliis m.bris. Postea querit, quare in illo tempore non fuit generatio in paradiso facta. Et respondet quod hoc fuit, quia deus nondum praeceperat, vel quia statim post mulieris formationem peccatum fecerunt est: & cetero de paradiso. Postea querit qualiter post generationem primi parentes ad perfectam immortalitatem transissent: & dicit quod hoc est dubium. Potuit enim fieri, ut perfecta generatio transferretur statim parentes antequam filij, & forte omnes simul perfecto numero electorum. Postea querit quales filios homo genuisset quantum ad corpus, vtrum scilicet statim in sua natiuitate habuisset perfectionem statum, & perfectum vsum membrorum. Postea dicit quod propter vteri matrum necessitatem videtur esse dicendum quod parvuli nascerentur. Sed poterat deus supernaturaliter in eis cooperando statim in ipsa natiuitate perfectum vsum membrorum dare, sicut & aliquibus animalibus dat perfectum vsum membrorum. Postea respondet quod parvuli nascerentur, ut modo non ex culpa, sed ex conditione naturae, sicut & cibo indigebat ex conditione naturae. Et obicit in oppositum, quod non indigebant alimonia, quia poterant sine peccato non comedere. Sed si non peccaret, viderent, ergo non indigebat quod de ligno vite comederent. Et respondet quod non solum peccassent, si de ligno vitico comedisent: Sed etiam si concessis non viderentur, quia de vtroque preceptum fuit. Item contra rationem naturalem, & appetitum facerent si de illis non ederent. Opponit etiam quod non indigebant cibo, quum fames sit poena peccati, ergo nec ibi fuit, & sic cibo non indigebant. Et respondet quod indigentia cibi fuit, sed non indigentia poenalis. Postea inquit qualiter generandorum quantum ad animam. Et dicit quod supponendo, vel sustinendo quod parvuli nascerentur, sicut satis potest concedi quod imperfecti essent in cognitione, tamen ista ignorantia naturalis esset, & non poenalis, eo quod non esset respectu eius quod scire tenerentur: tunc vltimo dicit per quod meritum obedientiae transfati fuissent ad illum statum, ut eterno bono fruenterent. Et in hoc tenetur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum in statu innocentiae fuisset generatio.

Thom. 1. q. 98. ar. 1.



IN CA distinctionem vigesima queritur primo, vtrum in statu innocentiae fuisset generatio. Et videtur quod non, quia delectatio actus carnalis generationis absorbet iudicium rationis, & istud non potuit esse in statu innocentiae, quia importaret peruersitatem ordinis virtutum animae, ergo &c.

- 2. Item semen est superfluum alimentum, sed in statu illo non fuit aliqua superfluitas, quia sonat in malum, ergo non fuisset semen, nec per consequens generatio, quae sit per commixtionem femininum.
3. IN CONTRARIUM est quod dicitur Gen. 1. Cre-scite, & multiplicamini: sed multiplicatio per eos esse non potuit abque generatione, ergo &c.
4. Item mulier facta est in adiutorium viri (ut dicitur Genes. secundo) sed non ad aliud opus, nisi ad generationem, quae est per coitum: ad quodlibet enim aliud opus conuenientius iuari potest vir per virum, quam per mulierem, ergo &c.
5. RESPONSI O. Dicenda sunt duo: primum est, quod in statu innocentiae fuisset generatio sicut nunc per commixtionem sexuum & femininum. Secundum est quod quotiens conuenissent, totiens genuissent.
6. Primum patet, quia in quibuscumque inuenitur generatio similis ex simili secundum speciem hoc competit perfectis in illa specie, ut apparet ex quarto Metho. & ex secundo de anima. Sed in humana specie videmus generationem similis ex simili, ergo hoc maxime competebar statui innocentiae, in quo natura fuit, & fuisset si durasset in maxima perfectione. Item agens & passum oportet esse approximata ad hoc ut agant: Sed in habentibus distinctionem sexuum masculus habet rationem agentis in generatione: femina vero rationem patientis secundum aliquod ab vtroque decium, quod generali nomine vocamus semen, ergo ad generandum oportebat esse approximationem secundum coniunctionem sexuum, & commixtionem femininum. Alioquin in operibus diuinis fuisset aliquid frustrum, qui masculum & feminam fecit eos, ut dicitur Gen. 1. & 2. distinctio enim sexuum ad illud solum ordinatur.
7. Secundum patet, vbi agens non caret debita intentione, neque actus debet carere debito fine. Sed in statu innocentie non conuenissent nisi intentione generandi & hac sola intentione pro statu illo fuisset debita, ergo nunquam actus copulae eorum

fuisset frustratus suo sine scilicet prole. Minor probatur, quia intentio debita absque omni culpa ex parte vtriusque coniugis non potest esse in actu matrimonij nisi pro generatione prolis, vel pro remedio concupiscentiae contra alterius lapsum qui posset exurgente concupiscentia contingere, de quo si timeretur deberet alter alteri reddere debitum etiam non petiti, neque esset ex aliqua parte culpa. His autem duobus exclusis semper in petente debitum est aliqua culpa saltem venialis. In statu autem innocentiae non erat vigens concupiscentia propter quam deberet vnus vnum de lapsu alterius. Omnes enim motus appetitus sensitiui plene obedissent rationi, ergo non poterat tunc esse debita intentio conueniendi ad actum matrimonij nisi intentio generandae prolis. Et ideo dicit August. quod illud quod est infirmis in remedium fuisset sanis in officium. Videmus etiam in brutis quod non coeunt nisi certis temporibus, & tunc ad generandum & multo amplius fuisset in hominibus natura optime ordinata.
8. Ad primum argumentum dicendum quod in statu innocentiae fuisset maior delectatio in actu carnali quam modo comparando delectationem delectationi secundum sedem secundum proportionem ad rationem fuisset minor, quia ratio forior in suo actu persistens delectationi penitus dominaretur. Superabundantia autem & defectus in actibus moralibus sumuntur secundum proportionem ad rationem, & non secundum quantitatem absolutam, sicut fit in naturalibus secundum proportionem ad vim naturalem. Unde cibus qui esset moderatus vni esset superfluum alii, ut patet ex 2. Ethic.
9. Ad secundum dicendum quod semen, ut dicitur 15. de animalibus, est superfluum sed quo indiget. Superfluum quidem quo ad actum nutritiuum. Sed natura indiget eo ad actum generatiuum. Et ad vtrumque poterat sumi sine vicio quantum necessarium erat. De aliis autem superfluitatibus notandum quod quaedam attestantur defectum naturae ut putredines & sudores, & huiusmodi quae non fuissent in statu innocentiae. Quaedam vero ostendunt perfectionem naturae ut semen, & egestiones quae secundum cursum naturalem tanto melius fuissent quanto perfectior & robustior est natura, & tales fuissent in primo statu absque vlla inordinatione & foeditate.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum in statu innocentiae in actu matrimonij fuisset amissio virginitatis.

Thom. 1. q. 98. ar. 2. ad quartum. Et 2. q. 151. ar. 1.



SECUNDO queritur vtrum in actu matrimonij fuisset amissio virginitatis. Et videtur quod non, quia vbi manet integritas carnis manet & virginitas, sed post actum carnalem mansit in muliere integritas carnis, ergo &c. Minor probatur per illud quod dicit August. 14. de ciuitate dei quod sine corruptione integritas infunderetur maritus in gremio virginis.

- 2. Item in illo statu nihil fuisset poenale. Sed amissio virginitatis in muliere non est sine poena cum fiat per diuisionem continui cuius sensus causat dolorem, ergo &c.
3. IN CONTRARIUM arguitur, quia secundum naturam duo corpora non possunt esse simul, sed si fuisset commixtio sexuum, vel partus, manente virginitate, duo corpora fuissent simul (scilicet organa sexuum, & proles cum corpore matris,) ergo &c.
4. Item virginem concipere & parere videtur fuisse priuilegium maris. Sed illud non debuit alteri communicari ut videtur, ergo &c.
5. RESPONSI O. Hic est duplex modus dicendi. Primum est quod ad perfectionem virginitatis duo concurrunt scilicet integritas carnis, cum integritate mentis. Quorum alterum scilicet integritas mentis honorabilius est, reliquum vero essentialius. Dicendum ergo quod in omni concubito soluitur virginitas quantum ad integritatem carnis, etiam in primo statu. Sed mentis integritatem contingit solui dupliciter, vel quantum ad habitum, & sic soluitur per illicitum concubium qui tollit habitum castitatis, vel quantum ad actum, & sic in statu post peccatum soluitur, etiam per concubium matrimoniale eo quod propter vehementiam delectationis ratio in ipso actu absorbetur. In primo vero statu aeterno modo integritas mentis soluta fuisset, sed sola integritas carnis cui praeponderasset fecunditas prolis.
6. Sed haec opinio videtur in duobus deficere. Primum est, quia male accipitur integritas mentis quae ad virginitatem requiritur. Illa enim est firmissimum propositum abstinendi a delectatione quae consistit in venereis. Et haec integritas se habet formaliter in virginitate, ipsa autem immunitas vel inexperientia talium delectationum se habet in virginitate materialiter. Neutrum autem horum potuit saluari in actu matrimonij. Unde male accipiunt integritatem mentis pro persistetia rationis in actu suo. Absorbetur enim iudicium rationis in somno, & in multis agri-tudinibus ratione quorum nihil deperit cuiusque virtuti. Persistetia enim rationis quae requiritur ad virtutem est quod ratio importet actum debitum, & non diuertat ad aliquid contrarium virtuti quae existente non soluitur virtus neque quo ad habitum, neque quo ad actum.
7. Secundum deficit praedicta opinio quia dicit quod in statu innocentiae soluta fuisset integritas carnis. Si enim per integritatem carnis intelligatur integritas membri corporalis cum talis non soluitur sine diuisione aliquarum partium illius membri, quae est in sententibus non est sine dolore, sequeretur quod passio animalis fuisset in statu innocentiae cuius oppositum ostensum fuit prius.
8. Ideo est secundum modum quem isti iidem ponunt in alto loco videlicet quod mulieres in statu innocentiae conceperunt & pepererunt sine amissione virginitatis. Quod probant sic, illud quod ad dignitatem naturae pertinet non defuisset in statu innocentiae, sed virginitas maxime pertinet ad dignitatem naturae humanae. Est enim angelica portio cui promittitur fructus centesimus, ergo in statu innocentiae nunquam amitteretur. Quia licet hoc esset possibile dicitur sicut prius quod ad perfectionem virginitatis concurrunt integritas mentis & carnis. Et de integritate mentis dicitur ut prius. Sed de integritate carnis dicitur quod non fuisset soluta in statu innocentiae per concubium, sed fuisset ibi sola membrorum dilatatio sine aliqua corruptione sine diuisione. vnde Aug. 14. de ciuitate Dei dicit quod ita potuit in vtero coniugis salua integritate feminei genitalis virile semen immitti sicut nunc potest eadem integritate salua ex vtero virginis fluxus cruoris menstrui emitti, ut enim ad parandum non doloris gemitus sed maturitatis impulsus foemina viscera relaxaret, sic ad concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius vnius naturam vtriusque coniungeret.
9. Illud autem non valet, quod enim primo dicitur quod virginitas pertinet ad dignitatem naturae, absolute forte non est verum, quia nulla priuatio boni conuenientis naturae, est bona secundum se (alioquin naturalis inclinatio esset ad malum, cum illud sit malum cuius priuatio est bona) contingit tamen eam esse bonam propter aliud inquantum promouet ad maius bonum quam sit illud quod priuat, virginitas autem est priuatio actus generationis qui est conueniens naturae, & intentus ab ea ad conseruationem speciei, ergo non est licita secundum se, neque bona, sed solum inquantum promouet ad maius bonum, & hoc modo in statu naturae corruptae licita est virginitas qua quis abstinere a delectationibus venereis ut liberius vacet diuinae contemplationi a qua impeditur homo inunctus matrimonio, vnde Apostolus 1. ad Corin. 7. Mulier innupta, & virgo cogitat non dolens sicut non sit sancta corpore & spiritu, quae autem inupta est cogitat quae sunt mundi, quomodo placeat viri, sed in statu innocentiae nullam retardationem habuisset homo a contemplatione diuinae ex matrimonio, & ideo tunc non fuisset licita virginitas, iterum dato quod fuisset licita, non tamen fuisset possibile virginem concipere, aut parere secundum cursum naturae, quia virginitas est inexperientia delectationum venerearum. Sed conceptus secundum viam naturae non est nisi cum experientia earum, ergo contradictionem implicat virginem concipere modo naturae.
10. Male etiam accipiunt illud quod est materiale in virginitate, non enim hoc est integritas corporalis membri, imo omnino per accidens se habet ad virtutem. Materia enim virtutum moralium est aliqua passio animae & non illud quod pure pertinet ad naturam corporis, propter quod si absque venerea delectatione in muliere violetur signaculum corporalis membri aliquo casu non magis prauidetur virginitati quam si laedatur manus aut pes, vnde Aug. 7. de ciuitate Dei dicit quod membra illa possunt diuersis casibus vulnerata vim perpetui & medici quaedamque saluti opitulantes haec ibi faciunt quae horret aspectus. Obiter enim cuiusdam virginis manu velur virginitatem exploras dum inspicere, perdidit & subdit, non opinor quemquam tam lutee sapere ut huic perisse aliquid existimet etiam de ipsius corporis sanctitate quamuis membri illius integritate iam perdit. Igitur materia virginitatis non consistit in integritate membri corporalis nisi per accidens praecipue cum contingat virum sine muliere virginitatem amittere, in quo casu non est necesse aliquam violationem membri corporalis fieri, propria igitur materia virginitatis est inexperientia delectationis quae consistit in sensibus resolutione, quae si fiat ex mentis proposito & maxime per concubium, soluit virginitatem. Patet igitur quod in actu matrimonij in quolibet statu solui-

tur simpliciter virginitas.
11. AD ARGUMENTVM in oppositum dicendum quod dato quod in statu innocentiae non fuisset facta integritas membri corporalis in muliere, sed sola dilatatio, tamen soluta fuisset virginitas propter experientiam delectationis ex commixtione sexuum & femininum.
12. Ad secundum dicendum quod amissio virginitatis non fuisset per dolorosam diuisionem continui, sed per commixtionem sexuum & femininum concomitante dilatatione membrorum.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum in statu innocentiae fuissent genitii pueri in vtroque sexu.

Thom. 1. q. 99. ar. 2.



ERTIO queritur, vtrum in statu innocentiae genuissent pueros in vtroque sexu. Et videtur quod non, sed solum in sexu masculino, quia de possibili natura semper facit quod melius est, nisi sit impedita, sed sexus masculinus potior est foemino (sicut agens) praestantius est passio. Ergo in statu innocentiae quo natura nullo modo fuisset impedita pueri in solo masculino sexu fuissent geniti.

- 2. Item mulier est mas occasionatus (ut dicitur 16. de animalibus) omne autem occasionatum cum non sit per se intentum est ex aliquo defectu proueniens. Sed in illo statu nullus fuisset naturae defectus, igitur, &c.
3. IN CONTRARIUM est, quia sicut natura optime fuit instituta, sic optime processisset, sed instituta fuit a Deo in vtroque sexu, & pari numero, quia in vtroque vnus, ergo eodem modo processisset (scilicet in vtroque sexu & in pari numero).
4. RESPONSI O. Dicenda sunt duo. Primum est quod in vtroque sexu fuisset procreatio puerorum. Secundum est quod in aequali numero sexuum. Primum patet, quia multiplicatio generis humani non fuisset solum per primos parentes, sed etiam per pueros ab eis genitos. Alioquin pueri ab eis geniti fuissent minus perfecti quam moderni. Sed multiplicatio quae fit per propagationem requirit distinctionem sexuum ut dictum est supra, igitur, &c. Secundum patet, quia in illo statu omnia fuissent optime ordinata, & secundum rationem: sed recta ratio dicitur quod vna sit solum vnus & e conuerso, ergo sic fuisset in statu innocentiae: sed tunc omnes vacassent generationi, quia virginitati praerata fuisset fecunditas, ergo tot fuissent viri quot mulieres, neque plures, neque pauciores.
5. Sed propter argumenta sciendi est, quod sicut vult Philosophus 18. de animalibus, generatio mulieris contingit ex hoc, quod semen viri non potest digerere materiam mulieris vltima digestionem, ut in sexum perfectum eam adducat. Huius autem impotentiae triplex potest esse causa. Vna, quia calor est diminutus in femine propter indigestionem, ut ante tertium septennium, in quo viri vel plurimum feminas generant, & haec causa vel puto non fuisset tunc, quia non anticipasset tempus in quo fuisset perfecta generatio.
6. Alia causa est ex virtute imaginatiua, quae est immutata corporis, vnde ad imaginationem alicuius terribilis totum corpus tremat & concutitur. Et ob hoc filij nascuntur similes quoad illis quos parentes imaginantur in actu conceptionis. Exemplum Gen. 30. de vario colore virgarum Iacob, vnde refert. Hier. q. scriptum reperit in libris Hippocratis, quod quaedam mulier pro suspicionem adulterij districto erat punita, cum pulcherrimum filium genuisset vtriusque parenti generique dissimilem, nisi memoratus medicus soluitet quaestione, monens querere ne forte aliqua talis pictura esset in cubiculo, qua inuenta, mulier a suspicionem liberata est. & Quintilianus ad liberationem matronae quae pepererat Aethiopem, hanc dicit esse conceptionem naturae, ut refert Hiero. de Hebraicis quaestionibus. Et haec causa potuit esse potissime in statu innocentiae, vel filij nascerentur in hoc sexu vel in illo secundum voluntatem parentum propter maximam obedientiam corporis ad animam in statu illo.
7. Tertia causa est ex aliquo principio extrinseco, quia parua immutatio ventri, vel temporis facit ad variationem sexus, vnde dicitur expertum esse apud pastores quod quando fiat ventus septentrionalis concipiuntur mares. Et quando fiat ventus meridionalis, concipiuntur feminae, quia ventus ille humidus est. Et haec causa potuit etiam esse in statu innocentiae. Potuerunt enim sagacius obseruare quam nos.
8. Ad primum argumentum dicendum quod natura agit propter finem, & nisi impediatur facit quod melius est non absolute, sed ut expedit fini. Nunc est ita quod licet sexus masculinus sit absolute melior sexu muliebri, ad conseruationem tamen

speciei ad quam finaliter ordinatur generatio, melius est, imò necessarium est esse vtrumque sexum.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum in statu innocentiae pueri fuissent nati perfecti secundum corpus.

Thom. 1. q. 99. ar. 1.



VARTO quaeritur, vtrum pueri fuissent nati perfecti secundum corpus. Videtur quod sic, quia August. dicit de baptismo parvulorum lib. 1. q. 1. q. infirmitas corporis atrefatur infirmitati mentis, sed tunc non fuisset aliqua infirmitas mentis, ergo nec corporis.

2 Item principium & finis correspondent sed tunc non fuisset aliquis corporalis defectus pertinens ad finem vitae, puta senectus vel aliquid tale, ergo nec aliquis defectus pertinens ad pueritiam, fuissent igitur mox nati perfecti secundum corpus.

3 IN CONTRARIUM est, quia quaedam perfectio corporalis est perfecta quantitas, sed illam non habuissent pueri in sua natiuitate, quia verus matris non fuisset, ergo neque alius.

4 RESPONSIO. Perfectio corporalis est duplex: vna secundum quantitatem, secundum quam dicimus aduatum perfectum esse, sed non paruum. Alia est secundum qualitatem, secundum quam dicimus illum esse perfectum, cuius membra possunt sufficienter in operationes sibi deputatas, & secundum vtramque harum perfectionum potest aliquid dici perfectum, vel simpliciter quantum congruit speciei, vel supposito in tali specie, vel quo ad tempus quantum congruit non simpliciter, sed pro tali tempore. Hoc supposito, dicendum quod pueri nati non fuissent simpliciter perfecti secundum corpus quantum congruebat speciei, vel supposito, fuissent tamen perfecti quantum congruebat pro illo tempore. Primum patet dupliciter. Primo, quia ubi est eadem natura, idemque modus acquirendi naturam, ibi est idem modus naturalis perueniendi ad perfectionem naturae: sed in statu innocentiae & in hoc nostro fuisset, & fuit eadem natura & idem modus acquirendi eam (quia per generationem, quae defectus perfectionis con-

g. s. huius distinctione.

gruentis pro tempore, iam habet perfectionem naturae, modo autem pueri non statim atque nati sunt habent perfectionem corporis, sed eam processu temporis acquirunt: ergo, &c. Secundo quia iudicandum est de conditione naturae secundum conditionem status, sed in illo statu licet non habuissent terminum vitae, habuissent tamen vitae initium: ergo similiter licet non habuissent defectus inducentes vitae terminum, vt sunt senectus & agrotudines, habuissent tamen defectus concomitantes vitae initium, vt sunt imperfecta quantitas, & ineptitudo membrorum ad perfectas operationes.

5 Secundum principale patet, quia defectus perfectionis conueniens pro tempore, iam habet perfectionem naturae, modo autem pueri non statim atque nati sunt habent perfectionem corporis, sed eam processu temporis acquirunt: ergo, &c. Secundo quia iudicandum est de conditione naturae secundum conditionem status, sed in illo statu licet non habuissent terminum vitae, habuissent tamen vitae initium: ergo similiter licet non habuissent defectus inducentes vitae terminum, vt sunt senectus & agrotudines, habuissent tamen defectus concomitantes vitae initium, vt sunt imperfecta quantitas, & ineptitudo membrorum ad perfectas operationes.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum est quod infirmitas corporis, & hoc congruit infirmitati mentis, quae est carentia scientiae, virtutis perfectae, quae infirmitas in primo statu fuisset in pueris: complectitur etiam quandam poenam in fletu & esurie, & hac secuta est ex culpa: nec fuisset in statu innocentiae, & de hac loquitur August. vt per ea patet quae praemittuntur, quod pueri iacentibus iuxta se mammis, magis possunt esurientes flere quam sugere.

7 Ad secundum patet solutio ex dictis. In statu enim innocentiae fuisset homo generatus, sed non corruptus. Et ideo potuit habere defectus periles qui sequuntur generationem, sed non seniles qui ordinantur ad corruptionem.

QVAESTIO QVINTA.

Vtrum filij in statu innocentiae fuissent nati in iustitia originali.

Thom. 1. q. 100. ar. 1.



QVINTO quaeritur, vtrum fuissent nati in iustitia originali. Videtur quod non: quia iustitia originalis videtur fuisse per gratiam: quia non potuit amitti nisi per culpam: sed gratia non est per transfusionem a parente in prolem, sed est a Deo per infusionem, ergo &c.

2 Item Hugo de sancto Victore dicit quod homo ante peccatum genuisset, quidem filios sine peccato, sed non paternae iustitiae heredes, & sic idem quod prius.

3 IN CONTRARIUM est, quia secundum Anselmum, quia ipse fuit, tales filios genuisset: sed Adā iustitiam originale simul & gratiam habuit, ergo vtramque pueri geniti habuissent.

4 RESPONSIO. Originalis iustitia accipitur dupliciter. Vno modo largè, prout comprehendit rectitudinem voluntatis ad Deum, & debitam subiectionem corporis, & virium sensitiuarum ad animam, sive ad rationem. Alio modo accipitur magis strictè: videlicet pro sola subiectione corporis ad animam, & debito ordine virium sensitiuarum ad rationem: rectitudo enim voluntatis ad Deum (in qua consistit meritum hominis, quod est cum gratia) magis pertinet ad iustitiam gratuitam, quam ad originale. Et fuit in primo homine quasi radix originalis iustitiae, ex eo enim quod ei inerat rectitudo voluntatis ad Deum, inerat etiam ipsi debita subiectione corporis ad animam, & virium sensitiuarum ad rationem: vnde amissa prima rectitudine, amissa fuit & secunda tanquam ex ea dependens.

5 Hoc supposito videnda sunt tria. Primum est, an in statu innocentiae pueri fuissent nati in iustitia originali transfusa. Secundum est, an fuissent nati cum iustitia gratuita. Tertium est, vtrum fuissent confirmati in vtraque, an non.

6 QVANTVM ad primum dicunt quidam quod pueri fuissent nati in iustitia originali transfusa, quod probant sic: omnis proprietates corporalis consequens tota specie transfunditur a parente in prolem, sed iustitia originalis erat huiusmodi, ergo, &c. Maior patet, quia proprietates consequens specie si non sit corporalis, non oportet quod transfundatur: sed quandoque infunditur vel communicatur, sicut patet de intellectu qui est potentia animae, consequens tamen totam speciem humanam ipsum enim non transfundunt, nec generant parentes. Itē si sit corporalis sed non consequens totam speciem, non necessarii transfunditur. Non enim semper leprosus generat leprosum, sed accidit: sed proprietates corporalis consequens tota specie transfunditur. Minor patet, quia iustitia originalis fuit subiectio corporis respectu animae, & obedientia virium inferiorum ad rationem, & ita fuit proprietates corporalis, fuit etiam communis toti speciei: quia fuit collata Adā pro se & toti posteritati, cuius signum est quia eius oppositum scilicet peccatum originale redundat in omnes, ideo, &c.

7 Sed illud non valet: quia proprietates corporalis respectu totam speciem cōcomitans non transfunditur si sit merè donū dei, & non proprietates naturalis, quia donum dei non est transfusio ne naturae: sed iustitia originalis quamvis esset conditio corporalis, erat tamen merè donum dei, & non proprietates naturalis: alioquin mansisset post peccatum, sicut natura manit cum suis naturalibus proprietatibus, ergo iustitia originalis non fuisset transfusa a parente in prolem, sed fuisset proli a deo infusa, sicut parentibus fuit a deo gratis collata.

8 QVANTVM ad secundum dicendum quod pueri fuissent nati cum iustitia gratuita, non quidem transfusa per originem, sed a deo gratis infusa. Quod enim non fuisset transfusa per originem, patet: quia non potest esse conditio naturalis vt cum natura transfundatur, sed semper donum dei est (vt ipsum nomen sonat) fuisset tamen omnibus infusa, quia effectus non ponitur nisi posita sua causa conseruatiua, sed iustitia gratuita fuit causa conseruatiua iustitiae originalis: ex rectitudine enim voluntatis ad deum in qua consistebat iustitia gratuita, emanabat rectitudo virium sensitiuarum inferiorum ad rationem, in qua consistebat originalis iustitia, ergo, &c.

9 Tertium patet, quia effectus non est potentior sua causa: sed filij comparantur ad parentes, vt effectus ad causam: ergo cum parentes quandiu genuissent filios, non fuissent confirmati quin potuissent peccare, & vtramque iustitiam amittere, fortiori ratione nec filij. Quod autem parentes quandiu genuissent, non fuissent confirmati, patet: quia status confirmationis est in visione dei per essentiam, & eorum quae ad videntem pertinent, ad quem statim sequitur immortalitas corporis, quae non potest mori, quae non fuissent in statu innocentiae pro tempore quo genuissent, sed fuissent pro tempore quo translati fuissent ad gloriam, vbi non nubent neque nubentur, sed erūt sicut angeli dei in caelis.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum est quod iustitia originalis fuit per gratiam causaliter, quia gratis data fuit primo homini pro se & sua posteritate, & conseruare eā potuit sibi & aliis, conseruando rectitudinem iustitiae gratuita: non fuit tamen essentialiter ipsa gratia gratum faciens: quia illam recuperavit

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum tentatio sit peccatum.

Thom. 1. q. 114. ar. 3. & 1. 2. q. 80. ar. 4.



IRCA distinctionem 21. Primò quaeritur, vtrum tentatio sit peccatum. Et videtur quod non: quia nullus peccat in eo quod vitare non potest: sed nullus potest vitare quin quandoque tentetur, igitur, &c.

2 Item secundum Grego. tentatio cui non consentitur non est vitium, sed materia exerceidae virtutis: sed non est necessitate tentationi consentire, ergo, &c.

3 IN CONTRARIUM est quod dicit August. 3. de ciui. Dei, quod nonnullum vitium est cum caro concupiscit aduersus spiritum: sed in hoc consistit tentatio carnis, ergo ipsa semper est peccatum, & idem iudicium videtur esse de omnibus aliis.

4 RESPONSIO. Videnda sunt tria. Primum est quid sit tentatio, & quae sint de ratione tentationis. Secundum erit cui conueniat tentare. Et ex his apparebit tertium, scilicet quae tentatio sit peccatum, & quae non.

5 CIRCA primum est intelligendum quod tentatio, sicut nunc loquimur, & contra quam oramus dicentes, & ne nos inducas in tentationem, non est aliud quam motus vel actus natus in inclinare hominem ad aliquod illicitum. Quod patet: quia sicut se habet tentatio in speculabilibus ad verum & falsum, sic in operabilibus ad bonum & malum, licitum & illicitum: sed in speculabilibus non est tentatio nisi cum per apparetem rationem concluditur falsum natum in inclinare intellectum ad errandum: syllogismus enim tentatiuus est apparetis, & non existens: & sic ad sumendum experimentum de scientia, ergo in operabilibus non est tentatio nisi per actum vel motum natum in inclinare voluntatem ad aliquod illicitum, & sic ad sumendum experimentum de bonitate vel malitia. Vtrobique autem tria sunt de ratione tentationis scilicet actus defectuosus, experientia dubij, & quod vtrumque sit de intentione tentantis, vt patet cum vnus homo tentat alium.

6 B X H O C apparet secundum, scilicet cuius sit tentare, clarum enim est quod proprie Deo non competit, tum quia actus eius non potest esse defectuosus, tum quia nihil est sibi dubium de quo per tentationem sumat experimentum. Et ideo dicitur Iac. 1. q. Deus intentator est malorum, ipse enim neminem tentat. Quod autē dicitur Gen. 22. Tentauit Deus Abraham, per quamdam similitudinem accipiendum est, eo quod preceptum factum Abraham de filij sui immolatione, manifestauit eius obedientiam non Deo cui praecognita erat, sed nobis quibus aliter fuisset ignota, & ita secundum quid fuit ibi secunda conditio tentationis, non autem simpliciter. Similiter tentat, intendebat enim Deus manifestare nobis eius obedientiam, quae Abraham fuit ad meritum, nobis autem ad exemplum.

7 Similiter nec mundo cōperit tentare proprie, quia mundus seu res mundi se habent solum obiectiue in tentatione: tentare autem est proprie proponentis obiectum, actum vel motum illicitum, & intendentis finem quo mundo non conuenit.

8 Item nec caro proprie tentat, neque homo seipsum non reserando motum carnis: quia non intendit de seipso sumere experimentum alicuius dubij, quod tamen est de ratione tentationis. Est tamen in tentatione carnis motus natus in inclinare voluntatem in aliquid illicitum. Solus ergo demon proprie dicitur tentare hominem, vel vnus homo alium dum proponit alij visibiliter dicto vel facto (vt homo homini) vel inuisibiliter (vt in imaginatione hominis demon) id quod natum est inclinare voluntatem in aliquid malum. Et sic ad sumendum experimentum de bonitate vel malitia eius cui proponitur: verum tamen quia in aliis inuenitur aliquid de ratione tentationis, ideo licet largè mundus & caro dicitur tentare.

9 H O C S V P P O S I T O dicendum quod tentatio carnis semper est peccatum, tentatio autē hostis vel mundi non, nisi accedente cōsensu vel delectatione. Primum patet, quia omnis motus illicitus qui est in potestate hominis semper est peccatum, sed tentatio carnis est huiusmodi, ergo &c. Probatio minoris motus enim carnis natus est inclinare ad profecutionē venereorū. Hic autē motus potest quādoque esse a causa purè naturalis, vt cū insurgit ex sola calefactione corporis in somno, & tūc nō est peccatum, nec dicitur tentatio carnis: quādoque a causa extrinseca, puta a demone adhibete aliqua calefactiua carnis, & idē est iudicium: quādoque autē ab imaginatione & appetitu sensualitatis, & tūc dicitur tentatio carnis, & est peccatum, quia talis motus prohiberi potuit per rationem, cui appetitus sensitiuus natus est subiecti. Secundū patet, quia secundū Aug. 1. de li. ar. ma li quā patimur est poena, non culpa, sed in tentatione hostis vel mundi

raue homo per penitentiam: non autem originale iustitiam: vtraque tamen fuit donum Dei infusum a Deo, non transfusum per hominem.

11 Per idem patet solutio ad secundum, quia licet paruuli habuissent iustitiam originale sicut & parentes, non tamen habuissent eam per transfusionem, sed per infusionem: & sic non fuissent paternae iustitiae heredes.

12 ARGUMENTVM in oppositum solum concludit quod paruuli nati fuissent cum iustitia originali, quod concessum est.

Sententia huius distinctionis XXI. in generali & speciali.



MDENS igitur diabolus. Superius determinauit magister conditionem naturae creaturae rationalis. Hic verò determinat de casu eius per peccatum. Et diuiditur in tres. Primò determinat de peccato primorum parentum. Secundò determinat de peccato quod ab eis contrahimus. Tertio ibi de quolibet actuali peccato. Secunda in principio 30. distinct. ibi in superioribus insinuat quod est. Tertia in principio 33. distinct. ibi post praedicta de peccato. Prima in tres. Primò determinat lapsum hominis primi quātum ad deceptionem extrinsecam. Secundò quantum ad intrinsecam. Tertio per comparationem ad Deum permissentem. Secunda in principio 22. distinct. ibi hoc diligenter videtur. Tertia in principio 23. ibi praeterea quaeri solet. Prima est praesentis lectionis & diuiditur in tres. Primò determinat modum tentationis primi parentis. Secundò in generali ostendit modum cuiuslibet tentationis. Tertio ex modo tentandi concludit perpetrationem peccati. Secunda ibi, porro sciendum est. Tertia ibi, homo igitur ex sola tentatione. Prima in tres. Primò ostendit tentationis modum. Secundò tentationis instrumentum. Tertio tentationis progressum. Secunda ibi, sed quia illi per violentiam. Tertia ibi, tentatio autem hoc modo. Tertia pars in qua perpetrationem peccati concludit, diuiditur in tres. Primò ostendit peccati remissionem. Secundò eam explicat. Tertio remouet quaedam dubia. Secunda ibi, praeterea angelica natura. Tertia ibi, illud quoque notandum. Hae est sententia literae in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit, & primò proponit quod diabolus inuidens homini per hoc quod videbat eum per obedientiam humilitatem ad coelestem gloriam (a qua electus est, & per superbiam corruit) posse confunderi, & quod nihilominus peccare poterat, tentauit eum, & quodammodo vires suas experiens in debiliori parte sexus (scilicet in muliere) tentationem aggressus est. Et postea dicit quod diabolus volens dolo supplantare quod virtute & volentia nequibat apparuit mulieri non in sua specie (ne cognosceretur aperte) neque in qualibet alia specie, ne nimis eius fraus occulta caueri non posset, sed permixtus est apparere in tali specie qua scilicet posset de facili melius eius deprehendi, scilicet in specie serpentis, congruebat autem species tentationi propter astutiam per quam serpentem tanquam instrumentum diaboli loquutus est, venit serpens neque verba intelligebat, sed a diabolo mouebatur (sicut asina Balaam a bono angelo) quem loquentem mulier videns credidit loquenti officium ipsum a Deo recepisse. Postea dicit quod tentatio hoc modo facta est, quia scilicet tentator verba sub interrogatione proponit, vt scilicet responsione diceret qualiter sibi procedendum foret, vnde cum statim mulier dubitando dicit ne forte &c. Respondit ipse mendaciter excludendo, nequaquam moriemini, & ad maiorem mulieris deceptionem praemissum promittendo ea qua naturaliter appeteret (scilicet vitam, & perfectionem scientiae) scientes bonum & malum, in qua tentatione triplici genere peccati tentauit scilicet de gula quod ad cibum, de vana gloria quod ad promissionem diuinitatis, de auaritia, quod ad promissionem scientiae. Postea dicit duas tentationis species esse, vnam exteriorem, illam inuicem. Exterior verò est quando extrinsecus & visibiliter nobis malum suggeritur. Interior verò quae inuisibiliter perficitur ab aduersario. Et haec est duplex ab hoste & sine peccato, alia a carne quae non fit sine peccato, quam carnis tentationem dicit esse difficiliorem. Postea ex hoc dicit quod homo corruit grauitur quia exterius tantum tentatus succubuit tentanti, quia tamen tentatione cecidit, ideo reparatorem habuit, non fit autem demon, quia neque per alium cecidit, neque in eo tota natura corrupta fuit. Vltimò quia posset dubitari quando mulier diuinum praecceptum receperat, dicit quod per vitam peruenerat ad mulierem. Et si quaeratur vterius quomodo loquebatur mulier quae non didicerat dicit, quod a Deo loquenti officium acceperat. Et in hoc terminatur &c.

mundi (nisi ex parte hominis accedat delectatio vel consensus) solum est malum quod patimur, cum autem delectamur iam consentimus, iam cooperamur, ergo &c.

QVAESTIO SECUNDA. Vtrum tentatio sit appetenda.

SECUNDO queritur, vtrum tentatio sit appetenda. Et videtur quod sic: quia illud est appetendum de quo cum euenit est gaudendum: sed tentatio est huiusmodi. vnde in Canon. Iacob. i. capit. dicitur. Omne gaudium exitimate fratres mei, cum in varias tentationes inciditis.

2 Item Paulus petitur indifferetē stimulum carnis amoueri sibi, vt dicit gl. 2. Corinth. 12. Ex quo videtur quod tentatio non sit fugienda, sed appetenda.

3 IN CONTRARIUM est, quia Dominus docet nos orare ne intremus in tentationem. Matth. 6. quod non esset, si tentatio esset appetenda, ergo, &c.

4 RESPONSIO. Cum bonum sit quod omnia appetunt: sicut aliquid habet rationem boni, sic habet rationem appetibilis. Est autem aliquid bonum secundum se, aliquid autem ratione adiuncti, siue sequela, sicut amara medicina in quantum est inductiua sanitatis. Dicendum quod nullus recte eligens appetit tentari tentatione carnis, neque secundum se, nec ratione adiuncti, puta victoria: Non secundum se, quia quod secundum se habet rationem mali, secundum se habet rationem fugibilis, & non appetibilis: sed tentatio carnis est huiusmodi, (vt probatur est in questione praecedente) ergo &c. Item nec ratione adiuncti, puta victoria, quia secundum Apostolum, ad Rom. 3. Non sunt facienda mala vt veniant bona, licet mala poena sint patienda. Sed tentatio carnis est malum culpae quod facimus non malum poenae quod patimur, ergo, &c. Item tentationi carnis nunquam est adiuncta plena victoria, imò quicunque tenatur quo ad aliquod vincitur, alioquin non peccaret.

5 De tentatione autem demonis & mundi, dicendum quod non est appetenda propter se, quia in ipsa secundum se non consistit hominis bonum, quia non est actio hominis tentati, sed passio. Nec est appetenda ex spe victoriae, quia illud non est propter alterum appetendum, quod non est eius inductum, vel ad illud aliquatenus promotiuum, sed tentatio non est inductiua victoriae, nec ad victoriam promotiua, imò magis impeditiua, tum quia promptiores sumus ad malum quam ad bonum, tum quia ipsa tentatio secundum se est propositio alicuius mali sub specie boni, & ideo nata est magis inclinare ad consensum malum, quam ad oppositum: verumtamen tentare, & vincere copulatiue accepta, appetenda essent, si copulatiua esset certa. Non est autem sic, & ideo tentatio securius fugitur, quam quaeratur. Cum scriptum sit Eccl. 3. Qui amat periculum, peribit in illo.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum quod beatus Iac. non dicit esse gaudendum de tentationibus, sed ad eas vincendum hortatur per considerationem gaudij, ad quod peruenitur, superando per patientiam, tentationem, & tribulationem, de quibus loquitur.

7 Ad secundum dicendum est quod stimulus carnis quem Paulus habuit, non fuit tentatio carnis, quia sine culpa esse non potest, sed fuit afflictio corporalis, vel suggestio carnalis ab hoste, tamen neque indifferetē perit habita consideratione stimuli secundum se, sed considerato euentu victoriae, de quo tamen non erat certus, dicitur nesciuisse quid peteret, vnde certificatus de victoria à domino dicente sibi, sufficit tibi gratia mea, patienter sustinuit.

QVAESTIO TERTIA. Vtrum peccatum primorum parentum fuerit grauissimum.

PRIMO queritur, vtrum peccatum primorum parentum fuerit grauissimum. Et videtur quod sic: quia peccatum mortale magis opponitur integritati primi status, quam peccatum veniale: sed tunc potuit peccare mortaliter, ergo multo fortius venialiter.

2 Item in Eua videtur fuisse aliquis motus infidelitatis in hoc quod de verbis domini dubitauit, vt patet per hoc quod dicit, ne forte

foret moriamur, vt habetur Gen. 3. Sed motus infidelitatis est peccatum veniale, ergo &c.

3 IN CONTRARIUM est, quia peccatum veniale est velut quaedam aegritudo animae, quemadmodum peccatum mortale est eius mors, sed tunc non fuit in corpore possibilitas ad aegritudinem, nisi praecedere possibilitate ad mortem, ergo similiter in anima non fuit possibilitas ad peccatum venialiter, nisi praecedente possibilitate ad peccandum mortaliter, vt autem se habet potentia ad potentiam, sic actus ad actum, igitur, &c.

4 RESPONSIO. Quaesitio illa potest habere duplicem intellectum. Vnum vtrum durante statu innocentie potuerit peccare venialiter. Et constat sub hoc sensu quod non, quia ille non est innocens qui est reus poenae, praecipue quando est reus ex actu proprio, sed peccans venialiter reus est poenae, non solum damni, sed etiam sensus & ex actu proprio: ergo non est innocens. Alio modo potest intelligi, vtrum primum peccatum hominis per quod caderet à statu innocentie, potuerit esse veniale, vel necessariò fuerit mortale, & posset videri alicui quod non potuit esse veniale, quia veniale non mutat statum hominis, nec iterum potest esse cum statu innocentie, vt statim visum est, ergo nullo modo peccatum primi hominis potuit esse veniale. Sed istud non valet, quia licet veniale non mutet statum gratiae, quia simul stat cum gratia, mutat tamen statum innocentie, cum quo stare non potest, imò videtur implicare contradictionem quod incompossibile vnum non mutet alterum.

5 Et ideo dicendum est aliter, quod primum peccatum hominis non potuit esse veniale. Quod patet, quia peccatum veniale contingit in nobis dupliciter. Vno modo propter imperfectionem actus, subitò motus in genere peccatorum mortalium, vel propter inordinationem existentem circa ea quae sunt ad finem: vtrumque autem horum contingit propter quendam defectum ordinis ex eo quod inferius non continetur firmiter sub suo superiori. Quod autem in nobis insurgat subitò motus sensualitatis ex hoc contingit quod sensualitas non est omnino subdita rationi, quae etiam insurgat subitò motus in ratione ipsa, sicut est motus infidelitatis, contingit ex hoc quod actus rationis non plene subditur liberationi quae ex altiori principio est, puta ex lege Dei, vt cum aliquis subito apprehendit resurrectionem mortuorum vt impossibile, non deliberans quod hoc est nobis traditum secundum legem Dei. Quod verò animus humanus inordinetur circa ea quae sunt ad finem seruato debito ordine ad finem prouenit ex hoc quod ea quae sunt ad finem, non ordinantur infallibiliter sub fine. In statu autem innocentie fuit infallibilis firmitas ordinis, vt semper inferius contineretur sub superiori, quadiu summum hominis contineretur sub Deo, vt etiam August. dicit 14. ca. 2. 6. de ci. Dei. Et ideo nulla inordinatio potuit esse in homine, nisi inciperet ab hoc quod summum hominis non subderetur Deo, quod fit per peccatum mortale. Ex quo patet quod primum peccatum hominis nullo modo potuit esse veniale.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum, quod peccatum mortale plus opponitur integritati primi status, quam veniale. Opponitur enim illi subiectioni quam homo secundum suum summum habebat ad Deum, ex qua tota ordinatio hominis dependebat, & qua existente nulla inordinatio contingere poterat. Et ideo impossibile fuit inordinationem peccati venialis contingere, nisi sublata subiectione praedicta per peccatum mortale.

7 Ad secundum dicendum quod dubitatio illa quae fuit in muliere siue fuerit peccatum veniale, siue mortale, non fuit primum eius peccatum, sed quaedam elatio quae praecessit in eius mente, quae fuit peccatum mortale, vt patebit sequente distinctione.

Sententia huius distinctionis XXII. in generali & speciali.

INVIDETVR inuestigandum esse diligenter. Superius ostendit magister tentationis principium extrinsecum. Hic determinat de principio intrinseco. Et diuiditur in duas. Primum determinat genus primi peccati. Secundum inquirat eius radicem. Secunda ibi, solet autem quaeri. Prima in duas. Primum determinat intentum. Secundum opponit contra determinata, & soluit. Secunda ibi, his autem opponi solet. Prima diuiditur in tres. Primum ostendit genus peccati primum opponendo in contrarium & determinando. Secundum ostendit quomodo diuersimode fuit elatio in viro & muliere. Tercio ex hoc concludit vter eorum plus peccauit. Secunda ibi, & talis elatio. Tertia ibi, ex quo manifestè aduerit potest. Et ista diuiditur in duas. Primum ostendit vter prior peccauit, scilicet vir an mulier. Secundum opponit in contrarium & determinat. Secunda ibi, sed huic videtur contrariū. Vltima pars in qua inquirat radicē peccati, diuiditur in duas secundum duas qualitates quas mouet. Secunda ibi, si verò quaeritur. Hec est sententia lectionis in generali,

INVIDETVR inuestigandum esse diligenter. Superius ostendit magister tentationis principium extrinsecum. Hic determinat de principio intrinseco. Et diuiditur in duas. Primum determinat genus primi peccati. Secundum inquirat eius radicem. Secunda ibi, solet autem quaeri. Prima in duas. Primum determinat intentum. Secundum opponit contra determinata, & soluit. Secunda ibi, his autem opponi solet. Prima diuiditur in tres. Primum ostendit genus peccati primum opponendo in contrarium & determinando. Secundum ostendit quomodo diuersimode fuit elatio in viro & muliere. Tercio ex hoc concludit vter eorum plus peccauit. Secunda ibi, & talis elatio. Tertia ibi, ex quo manifestè aduerit potest. Et ista diuiditur in duas. Primum ostendit vter prior peccauit, scilicet vir an mulier. Secundum opponit in contrarium & determinat. Secunda ibi, sed huic videtur contrariū. Vltima pars in qua inquirat radicē peccati, diuiditur in duas secundum duas qualitates quas mouet. Secunda ibi, si verò quaeritur. Hec est sententia lectionis in generali,

INVIDETVR inuestigandum esse diligenter. Superius ostendit magister tentationis principium extrinsecum. Hic determinat de principio intrinseco. Et diuiditur in duas. Primum determinat genus primi peccati. Secundum inquirat eius radicem. Secunda ibi, solet autem quaeri. Prima in duas. Primum determinat intentum. Secundum opponit contra determinata, & soluit. Secunda ibi, his autem opponi solet. Prima diuiditur in tres. Primum ostendit genus peccati primum opponendo in contrarium & determinando. Secundum ostendit quomodo diuersimode fuit elatio in viro & muliere. Tercio ex hoc concludit vter eorum plus peccauit. Secunda ibi, & talis elatio. Tertia ibi, ex quo manifestè aduerit potest. Et ista diuiditur in duas. Primum ostendit vter prior peccauit, scilicet vir an mulier. Secundum opponit in contrarium & determinat. Secunda ibi, sed huic videtur contrariū. Vltima pars in qua inquirat radicē peccati, diuiditur in duas secundum duas qualitates quas mouet. Secunda ibi, si verò quaeritur. Hec est sententia lectionis in generali,

INVIDETVR inuestigandum esse diligenter. Superius ostendit magister tentationis principium extrinsecum. Hic determinat de principio intrinseco. Et diuiditur in duas. Primum determinat genus primi peccati. Secundum inquirat eius radicem. Secunda ibi, solet autem quaeri. Prima in duas. Primum determinat intentum. Secundum opponit contra determinata, & soluit. Secunda ibi, his autem opponi solet. Prima diuiditur in tres. Primum ostendit genus peccati primum opponendo in contrarium & determinando. Secundum ostendit quomodo diuersimode fuit elatio in viro & muliere. Tercio ex hoc concludit vter eorum plus peccauit. Secunda ibi, & talis elatio. Tertia ibi, ex quo manifestè aduerit potest. Et ista diuiditur in duas. Primum ostendit vter prior peccauit, scilicet vir an mulier. Secundum opponit in contrarium & determinat. Secunda ibi, sed huic videtur contrariū. Vltima pars in qua inquirat radicē peccati, diuiditur in duas secundum duas qualitates quas mouet. Secunda ibi, si verò quaeritur. Hec est sententia lectionis in generali,

INVIDETVR inuestigandum esse diligenter. Superius ostendit magister tentationis principium extrinsecum. Hic determinat de principio intrinseco. Et diuiditur in duas. Primum determinat genus primi peccati. Secundum inquirat eius radicem. Secunda ibi, solet autem quaeri. Prima in duas. Primum determinat intentum. Secundum opponit contra determinata, & soluit. Secunda ibi, his autem opponi solet. Prima diuiditur in tres. Primum ostendit genus peccati primum opponendo in contrarium & determinando. Secundum ostendit quomodo diuersimode fuit elatio in viro & muliere. Tercio ex hoc concludit vter eorum plus peccauit. Secunda ibi, & talis elatio. Tertia ibi, ex quo manifestè aduerit potest. Et ista diuiditur in duas. Primum ostendit vter prior peccauit, scilicet vir an mulier. Secundum opponit in contrarium & determinat. Secunda ibi, sed huic videtur contrariū. Vltima pars in qua inquirat radicē peccati, diuiditur in duas secundum duas qualitates quas mouet. Secunda ibi, si verò quaeritur. Hec est sententia lectionis in generali,

INVIDETVR inuestigandum esse diligenter. Superius ostendit magister tentationis principium extrinsecum. Hic determinat de principio intrinseco. Et diuiditur in duas. Primum determinat genus primi peccati. Secundum inquirat eius radicem. Secunda ibi, solet autem quaeri. Prima in duas. Primum determinat intentum. Secundum opponit contra determinata, & soluit. Secunda ibi, his autem opponi solet. Prima diuiditur in tres. Primum ostendit genus peccati primum opponendo in contrarium & determinando. Secundum ostendit quomodo diuersimode fuit elatio in viro & muliere. Tercio ex hoc concludit vter eorum plus peccauit. Secunda ibi, & talis elatio. Tertia ibi, ex quo manifestè aduerit potest. Et ista diuiditur in duas. Primum ostendit vter prior peccauit, scilicet vir an mulier. Secundum opponit in contrarium & determinat. Secunda ibi, sed huic videtur contrariū. Vltima pars in qua inquirat radicē peccati, diuiditur in duas secundum duas qualitates quas mouet. Secunda ibi, si verò quaeritur. Hec est sententia lectionis in generali,

INVIDETVR inuestigandum esse diligenter. Superius ostendit magister tentationis principium extrinsecum. Hic determinat de principio intrinseco. Et diuiditur in duas. Primum determinat genus primi peccati. Secundum inquirat eius radicem. Secunda ibi, solet autem quaeri. Prima in duas. Primum determinat intentum. Secundum opponit contra determinata, & soluit. Secunda ibi, his autem opponi solet. Prima diuiditur in tres. Primum ostendit genus peccati primum opponendo in contrarium & determinando. Secundum ostendit quomodo diuersimode fuit elatio in viro & muliere. Tercio ex hoc concludit vter eorum plus peccauit. Secunda ibi, & talis elatio. Tertia ibi, ex quo manifestè aduerit potest. Et ista diuiditur in duas. Primum ostendit vter prior peccauit, scilicet vir an mulier. Secundum opponit in contrarium & determinat. Secunda ibi, sed huic videtur contrariū. Vltima pars in qua inquirat radicē peccati, diuiditur in duas secundum duas qualitates quas mouet. Secunda ibi, si verò quaeritur. Hec est sententia lectionis in generali,

IN SPECIALI sic procedit, & proponit primum quod haec fuit radix & origo illius peccati primorum parentum quod scilicet in hominis animo processit secundum quosdam elatio ex qua diabolus suggestioni consentit hoc ordine, quia prius in muliere quam in viro, obiicit autem contra, quia tunc sequeretur quod homo non alterius suggestione peccauerit, sed per propriam superbiam ceciderit sicut angelus quod est contra superius dicta. Et respondet quod intelligendum est elationem praecessisse, non quidem tentationem sed opus peccati. Et ideo homo suggestione peccauit, fuit autem hic ordo & processus quod praecessit diaboli tentatio ex qua post sequuta est in mente elatio, quam sequutum est peccatum operis. Vltimo poena peccati. Postea dicit quod talis elatio fuit in muliere quia credidit & voluit habere similitudinem cum aequalitate quadam putans esse verum quod diabolus suadebat. Sed vir non fuit eodem modo seductus quod mulier quia non putauit verum esse quod diabolus suggererat. Aliqua tamen elatio post tentationem in mente viri fuit, quod per auctoritates confirmat. Postea dicit concludendo quod mulier plus peccauit quam vir, quia verum esse quod dixerat diabolus credidit, cum nimia praesumptione. Adam verò illud non credidit, & de poenitentia & Dei misericordia cogitauit, magis autem fuit deceptus vir quam mulier quantum ad hoc solum, quia putauit peccatum commissum esse veniale quod fuit mortale. Item in hoc minus peccauit vir quod mulier quia mulier in se, in proximum & in Deum, vir autem in se & in Deum tantum. Postea obiicit per auctoritates Augustini quod ait in Deum tantum. Postea sicut patet in excusatione, ergo & pariter peccauerunt. Et respondet quod par fuit vtriusque falsus in excusatione peccati, & in esu ligni vitae. Sed dicendum est in muliere esse maiorem in eo quod credidit & voluit esse sicut Deus quod non vir, obiicit autem per auctoritates Augustini quia etiam homo voluit esse sicut Deus. Et respondet quod quibusdam videtur quod Adam aliquo modo ambiere esse sicut Deus non credidit tamen istud posse fieri cognoscens falsum esse quod diabolus promittebat, nec tanta ambitione exarsit sicut mulier exarsit. Aliis verò videtur quod sic dicitur illud Adam voluisse quia illud voluit mulier quae de ipso sumpta fuit, ex quibus omnibus concludit quod minus peccauerat vir quam mulier. Postea obiicit contra dicta quia secundum Iud. peccatum quandoque fit ex ignorantia, quandoque ex industria, etiam Eua videbatur ex ignorantia peccasse, Adam autem ex industria, ergo vir magis peccauit quam mulier. Et respondet quod mulier in hoc peccauit per ignorantiam quia verum esse putauit quod diabolus suadebat, non tamen in hoc quod non noverat illud esse mandatum Dei, & ideo excusari à peccato per ignorantiam non potuit, quia omnis excusatio tollitur vbi mandatum non ignoratur, & peccatum est secus agere vbi etiam distinguit de ignorantia quoniam est quaedam quae excusat, & est quaedam ignorantia vincibilis, quaedam non vincibilis. Est enim triplex ignorantia. Vna eorum qui scire nolunt & tamen possunt, haec autem non excusat à peccato, sed ipsa est peccatum. Alia eorum qui volunt scire sed non possunt & haec excusat, quia non est peccatum sed poena peccati. Tertia est illorum qui simpliciter nesciunt neque reuertentes neque proponentes scire, & haec aliquo modo (sed non plene) excusat, quod auctoritate Augustini confirmat. Postea quaerit cum natura hominis esset sine vitio, vnde processit consensus mali. Et respondet quod ex lib. arbitrii voluntatis quod homo fieret deterior fuit in diabolo qui suadet, & in homine qui consentit, & quamuis lib. arb. sit bonum ex eo tamen malus consensus emanauit. Vltimo queritur, vtrum voluntas illud peccatum praecessit. Respondet quod cum peccatum in voluntate, & in actu consistat, voluntas actum praecessit, sed ipsam malam voluntatem alia mala voluntas hominis non praecessit, & quod illa mala voluntas ex diaboli persuasione, & libero hominis arbitrio producit, & in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum primum peccatum primi hominis fuerit superbia.

Thom. 1. q. 163. ar. 1.

IN CA distinctionem istam primo queritur, vtrum primum peccatum primi hominis fuerit superbia. Et videtur quod non, quia primum vitium hominis opponitur primae virtuti. Sed prima virtus est fides quae est fundamentum spiritualis aedificij, ergo primum peccatum fuit infidelitatis.

2 Item Rom. 5. dicitur quod per vnum hominis inobedientiam peccatum intravit in mundum, ergo primum peccatum hominis fuit inobedientia.

IN CON

Vtrum ignorantia sit peccatum.

Thom. 1. 2. q. 76. ar. 2.

OSTEA queritur vtrum ignorantia sit peccatum. Et videtur qd sic, quia quando actus non est malus, voluntas de illo non est mala: sed voluntas ignorandi ea quae homo tenetur scire mala est, ergo & ipsa ignorantia est mala, sed non poena, ergo est culpa.

Item 1. Corinth. 14. Si quis ignorat ignorabitur, id est, reprobabitur secundum glo. Sed nullus reprobabitur nisi propter peccatum, ergo, &c.

IN CONTRARIUM est, quia peccatum directius opponitur gratiae quam scientiae, sed privatio gratiae non est culpa, sed poena consequens peccatum, ergo ignorantia quae est privatio scientiae non est peccatum. Respondo. Ignorantia eorum quae quis non tenetur scire, vel non potest, nullo modo est peccatum, de ignorantia vero eorum quae aliquis tenetur scire & potest: Dicendum quod nunquam est peccatum secundum se, sed ratione adiuncti quod est negligentia addiscendi, vel voluntas non addiscendi. Quod patet dupliciter. Primo considerando peccatum secundum seipsum. In hoc enim differunt malum & peccatum: quia privatio cuiuscunque perfectionis debet esse malum, sed peccatum dicitur solam privationem secundae perfectionis, quae est operatio vel debita rectitudo in operatione, ut plenus patebit inferius, sed ignorantia secundum se dicitur privationem scientiae, & non privationem operis, vel perfectionis in operatione, nisi concomitativè, inquantum ignorantia concomitatur negligentiam addiscendi, vel voluntatem non addiscendi, ergo, &c. Secundò patet idem comparando culpam ad meritum, quia circa idem sunt. Sed constat quod meritum per se consistit in actu & non in habitu, ergo & culpa seu peccatum. Ignorantia autem dicitur privationem habitus & non actus, nisi concomitativè, ergo, &c.

Item & illa ratio est bona quae communiter ponitur, quod si ignorantia esset peccatum, tandiu peccaret homo, quandiu ignoraret, consequens est falsum, ergo & antecedens. Neque valet solutio quae datur, scilicet quod ignorantia sicut & alia peccata omissionis solum est peccatum pro illo tempore pro quo preceptum affirmativum cui opponitur obligat, preceptum autem affirmativum non obligat ad semper, sed pro loco & tempore quo occurrit materia precepti faciendae, propter quod ignorans non semper actu peccat, sed pro tempore quo quis per preceptum obligatur ad aliquid faciendum, quod per ignorantiam dimittitur.

Sed istud non valet, quia licet preceptum affirmativum non obliget ad semper, ita ut semper actu impleatur, vel actu de eo cogitetur, obligat tamen ad semper secundum habitum, ita scilicet ut homo semper sit ita dispositus, quod semper sit paratus implere preceptum quotiens occurrit faciendum. Hæc autem dispositio tollitur per ignorantiam eorum quae quis tenetur scire. Et ideo si ignorantia secundum se esset culpa, tandiu quis ignoraret, tandiu peccaret. Non sic autem si ponatur culpa, non quidem secundum se, sed ratione adiuncti, scilicet negligentiae addiscendi, tunc enim non semper est peccatum, sed solum quando est tempus acquirendi scientiam quam habere tenetur.

AD PRIMUM argumentum dicendum quod non solum voluntas est culpabilis qua volumus malum culpae, sed etiam qua volumus aliquid quo prout sumus ad culpam, & cuius oppositum retraheret a culpa, & sic est cum quis vult ignorare ea quae tenetur scire.

Ad secundum dicendum quod illud intelligitur de ignorantia non ratione adiuncti, scilicet negligentiae addiscendi, & eodem modo exponendae sunt similes auctoritates Canonis, seu sanctorum si quae tales inveniuntur.

Thom. 1. q. 176. ar. 3.

TRUM ignorantia excuset peccatum. Et videtur quod non: quia qui per ebrietatem homicidium committit, peccat per ignorantiam, sed talis non excusatur, nec a toto, nec a tanto, imò meretur duplices increpationes secundum Philo. 3. Ethicorum, ergo, &c.

Item super illud ad Roma. 2. Ignorans quomodo benignitas, &c. dicit glo. Ambrosij, Gravissimè peccas quia ignoras, sed quod aggravat peccatum non excusat, ergo, &c.

IN CONTRARIUM est quod Apostolus dicit 1. Thim. 1. Misericordiam consecutus sum, quia ignoranter feci: sed nihil prouocat ad misericordiam, nisi peccatum excuset, vel alleviet, ergo, &c.

RESPON

RESPONSO. Ignorantia potest se habere ad actum dupliciter, casualiter, vel concomitativè. Casualiter quado si non ignoraret non faceret. Concomitativè vero quado quis ignorans facit & nihilominus faceret si non ignoraret. Et est differentia inter hos duos modos, quia primus dicitur agere ignorans & per ignorantiam, unde & abscedente ignorantia est poenitens. Secundus vero dicitur ignorans agere, sed non per ignorantiam, nec ignorantia abscedente poenitet. Et hoc patet clarè ex 3. Ethicorum.

Inf. d. 4. q. 2. num. 11.

De ignorantia igitur concomitativa cum per accidens se habeat ad actum. Dicendum quod non excusat peccatum, nec alleviat, neque tamen aggravat. Cuius ratio est, quia omnis circumstantia excusans, allevians vel aggravans est conditio operis ipsum informans, & non est solum conditio operantis actum concomitans, sicut actus fidei informans est bonus, quia informatas fidei non est conditio fidei informans, sed concomitans ratione creditus qui caret gratia, unde ex infirmitate non sortitur actus fidei aliquam rationem mali. Et simile est de similibus circumstantiis quantum ad rationem boni vel mali excusando alleviando vel aggravando. Sed ignorantia quae solum concomitativè se habet ad actum, non est conditio operis ipsum informans, sed est solum conditio operantis, actum concomitans, ergo &c.

Ignorantia autem causalis, aut est eorum quae non tenentur, aut non possumus scire, quae dicitur invidibilis, aut est eorum quae postsumus scire, & tenentur, quae dicitur vincibilis. Prima omnino excusatur si sit invidibilis secundum se, & secundum causam suam, quod dico propter ebrium qui ebrietate peccantem cuius ignorantia invidibilis est secundum se, quia tunc non potest iudicare quod agendum sit vel non agendum, tamen non est invidibilis secundum causam suam, quia potuit se non inebriare, & ita non ignorare & ideo omnino non est excusatus.

Ignorantia autem vincibilis, aut est in universali & dicitur ignorantia iuris, aut in particulari quae vocatur ignorantia facti. Prima aut est directè affectata, ut homo liberius peccet & hæc non excusatur sed aggravatur, aut non est directè affectata, sed provenit ex quadam negligentia, & hæc licet non excuset ex toto sequens peccatum alleviat tamen. Ignorantia autem particularis seu facti aut est adhibita debita diligentia & dâdo operam rei licitæ, & hæc omnino excusatur sicut fuit de Iacob cognoscendo Lyam quam credebat esse Rachel in quam confenserat, aut est non adhibita debita diligentia vel dando operam rei illicitæ, & hæc omnino non excusatur, potest tamen plus vel minus alleviare si non fuerit directè affectata.

Horum autem omnium talis est ratio. Sicut se habet ignorantia ad causandum vel non causandum voluntarium ad augendum vel minuendum, sic se habet ad excusandum peccatum vel non excusandum, ad aggravandum vel alleviandum. Cuius ratio est quia eo ipso aliquod imputatur ad meritum vel ad culpam, quia est voluntarium, & quantum est voluntarium tantum imputandum) sed ignorantia se habet ad causandum voluntarium vel involuntarium ad augendum ipsum vel diminuendum modo quo dictum est, ut patet deducendo per membra supradicta divisionis, ergo &c. Quod autem dictum est quod ignorantia casualis quandoque excusatur, alleviat vel aggravatur, intelligendum est quando ignoratur illud, quod in actu ponit rationem peccati, non autem de ignorantia aliorum.

Argumenta procedunt suis viis. Quod enim primò dicitur quod ebrius meretur duplices increpationes dicendum quod verum est, quia duo peccata committit scilicet ebrietatem & homicidium, nihil tamen prohibet quod occidendo minus peccet quam si non fuisset ebrius in quantum est in illo peccato minus de voluntario, non tamen totaliter excusatur, quia ignorantia eius non tollit totaliter voluntarium quia ipsa voluntaria fuit.

Ad secundum dicendum quod Ambrosius loquitur de gravitate periculi non peccati, quia qui nescit morbum non querit remedium, nihil tamen prohibet sequens peccatum esse minus ratione præcedenti ignorantia licet sit periculosus ignorantia duratè.

Sententia huius distinctionis XXIII. in generali & speciali.

RAETEREA queri solet. Superius determinavit magister de peccato primi hominis quantum ad tentationem & quantum ad radicem. Hæc determinat de peccato isto quantum ad Deum permissentem. Et dividitur in duas. Primò determinat quare hominè Deus tentari permisit. Secundo ut magis appareat iustitia permissentis dicit qualiter Deus primum hominem dotavit. Secunda ibi, qui secundum animam. Prima dividitur in quinque secundum quinque questionem quas movet. Secunda ibi, movetur etiam quidam. Tertia ibi, addunt etiã. Quarta ibi, item inquirunt postea Deus. Quinta ibi, item inquirunt. Secunda pars principalis dividitur in duas. Primò determinat in-

tentum. Secundo movet incidentem questionem. Secunda ibi, si queritur. Et hæc est sententia & distinctio lectionis in generali.

IN SPECIALI sic procedit, & querit primò quare Deus hominem tentari permisit quem decipi præcisebat. Et respondet quod ad salvandam conditionem naturæ in qua laudabilis est non consentire tentationi quam tentari non posse. Postea querit quare Deus creavit quos malos præcisebat futuros. Et respondet quod propter bonum quod volebat elicere. Postea querit quare non fecit hominem impeccabilem. Et respondet quod melius fuit utramque naturam condere, vnam scilicet quae peccare non posset, qualis est natura angeli per gratiam confirmantem, & eam quae peccare & non peccare posset si vellet, qualis in homine fuit, ut ex utraque verius laudaretur. Postea querit quare Deus qui poterat eos volutate sua saluare non saluavit? Et respondet quod maluit eos naturæ suæ relinquare, ut non infortunose boni essent, nec impunè mali. Postea querit cum Deus sit omnipotens, quare voluntatè eorum non conuertit ad bonum. Et respondet quod voluntatis eius causa querenda non est. Postea dicit quod homo creatus statim accepit divinitus scientiam quae ad suam conditionem pertinebat. Fuit autem triplici cognitione rerum præditus, scilicet rerum propter se creatarum, & creatoris & sui ipsius, habuit enim cognitionem creaturarum, qui curam earum erat habiturus. Aliter enim eis nomina non imposuisset, & hanc cognitionem per peccatum non perdidit, habuit etiã cognitionem de creatore, non tamen per ænigma, sed per quandam interiorum inspirationem, non tamen ita claram sicut in patria habent sancti, habuit etiam cognitionem sui: scilicet enim quid deberet superiori suo (scilicet Deo) quid æquali, scilicet homini, quid inferiori, scilicet aliis creaturis. Ultimo inquirendo dicit quod futurum euentum circa suum statum non cognovit, sicut nec angelus suum casum præcisebat, ut dictum est, & in hoc terminatur, &c.

Vtrum alicui creaturæ possit conferri quoddam sit impeccabilis per naturam.

Thom. 1. q. 63. ar. 1. Et infra in 3. d. 3. q. 4. num. 5.

IRCA distinctionem istam queritur vtrum alicui creaturæ possit conferri quoddam sit impeccabilis per naturam. Et videtur quod sic, quia impossibile est illum actum esse defectuosum, cuius principium est immutabiliter vitium suæ regulæ, sed alicui creaturæ potest conferri quoddam per naturam suam sic sit immutabiliter unita Deo per visionem claram, sicut vniuntur nunc beati per gratiam, ergo sicut beati sunt beati sunt impeccabiles per gratiam, & ex immutabili vniione suæ voluntatis ad Deum tanquam ad regulam, sic illa creatura esset impeccabilis per naturam suam. maior patet, quia non est defectus in actione, nisi quia actio distordat à rectitudine suæ regulæ. Minor probatur multipliciter. Primò quia illud potest communicari creaturæ, quod non trahit ipsam extra limites creaturæ, sed videre Deum per essentiam ex naturalibus non trahit creaturam extra limites creaturæ, quia nihil trahit creaturam extra limites suos, nisi sit perfectionis infinitæ, hoc enim solum facit creaturam non esse creaturam, sed creatorem: videre autem Deum per essentiam & ex naturalibus non est perfectionis infinitæ, demus enim quod aliquis videat Deum per naturam sicut vident nunc beati per gloriam, nec hic nec ibi est perfectio infinita, sed finita, & actus finitus, ideo, &c.

Item lumen gloriæ non excedit in infinitum lumen naturæ, cui vtriusque sit aliquid creati, poterit ergo creari angelus, cuius lumen naturale æquabitur in essentia & virtute lumini gloriæ: aliter, & sic ex naturalibus videbit Deum per essentiam, sicut nunc videt beati per gloriã, & eodem modo erit impeccabilis.

Item sicut se habet visus corporalis ad omnia visibilia, sic se habet intellectus ad omnia intelligibilia. Sed Deus potest facere visum corporalem tantæ efficaciz, quod videret omnia visibilia absque exteriori lumine superaddito, ergo similiter potest facere intellectum tantæ efficaciz, quod videret vel intelligeret omne intelligibile absque lumine gloriæ superaddito, & sic idem quod prius.

IN CONTRARIUM arguitur, quia impossibile est eidem secundum idem inesse opposita, secundum aliud vero nihil prohibet, sed lib. ar. creaturæ secundum naturam inesse posse adherere suæ regulæ, vel non adherere, quod est posse peccare vel non posse peccare, ergo per naturam non potest ei inesse non posse peccare.

Item ad illud quod est supernaturale nihil potest attingere per naturam, sed visio Dei per essentiam (ex qua creatura sit impeccabilis)

di. 36. q. 3. c. 4.

Vtrum primus homo appetierit esse ut deus.

Thom. 1. q. 163. ar. 2.

INDER queritur circa eandem distinctionem, vtrum primus homo appetierit esse ut deus. Dicendum primò quod sic. Secundò videndum est in quo appetierit esse ut deus.

Primum patet, quia primi parentes illud appetierunt quod à tectore fuit eis propositum, aliàs non peccassent ex alterius suggestione, sed illud fuit, Eritis sicut dii, Genes. 3. ergo &c. Item de hoc irrisi sunt ibidem. Ecce Adam quasi vnus ex nobis factus est, ergo in hoc peccauerunt.

CIRCA secundum notandum quod esse ut Deus potest accipi dupliciter. Vno modo per qualitatem, alio modo per quandam imitationem. Primum non cadit sub appetitu, nisi præcedente nimio errore. cum enim nulla creatura possit appetere non esse, gradus autem superior includat impossibilitatem gradus inferioris, nedum in Deo respectu creaturarum, sed in creatura vna respectu alterius, patet quod non solum est impossibile intellectui non erranti appetere æqualitatem Dei, sed etiam creaturæ inferiori appetere æqualitatem creaturæ superioris, saltem in essentialibus, respectu autem Dei nulla æqualitas potest appeti nisi in essentialibus, cum omnia abstracta in eo transeant in essentiam, unde August. super Gen. Non arbitror vtrum si iam spirituali mente præditus erat voluisse esse sicut Deus. Alia est similitudo imitationis, quæ est duplex. Quædam proportionata naturæ ipsius appetitis, & hanc appetere non est malum, si appetatur eo modo & ordine quo appetenda est. Alia improporionata, quæ excellit ordinem & modum naturæ appetitis, & hanc appetere semper est malum, potuit ergo primus homo appetere esse ut Deus per aliquam imitationem fortè in scientia, ut fuerat à tentatore propositum, eritis sicut dii scientes bonum & malum. Et peccavit vel appetendo similitudinem sibi improporionatam vel proportionatam, sed absque debito modo & ordine.

peccabilis est finis creaturae supernaturalis, ergo ad hanc non potest aliqua creatura attingere per naturam, ergo, &c.

6 Item quando aliquid accidens inest inferiori naturae, tamé ex influencia superiorum non potest inferior natura illud accidens per naturam habere, nisi efficeretur natura superioris, sicut si aer non illuminaretur nisi per ignem, non posset aer de sua natura esse lucidus, nisi actu fieret ignis: sed confirmatio in bono inest creaturae rationali per gratiam, quae est quoddam spirituale lumē, & similitudo increati luminis, ergo impossibile est quod hoc habeat creatura per naturam, nisi efficeretur diuina natura, quod est impossibile, ergo, &c.

7 RESPONSIO. Quæstio ista vel intelligitur absolute de creatura, an possit fieri per naturam impeccabilis, vel stricte de creatura rationali intellectuali, quae est liber. Si primo modo certum est quod deus potest facere & multas fecit creaturas impeccabiles per naturam scilicet omnes creaturas irrationales, quia lib. arb. est quo peccatur, & recte viuitur sicut nunc loquimur de peccato. Sed creaturae irrationales carent lib. arb. ergo peccare non possunt, sicut nec recte viuentur secundum meritum. Si secundo modo sic esset videndum, per quid competit creatura posse peccare, & vtrum illud necessarium inest omni creaturae, vel vtrum oppositum possit ei inesse per naturam. Primum autem istorum declaratum fuit prius, ubi ostensum fuit quod impossibile est peccatum esse in voluntate, nisi præcedente aliquo defectu in ratione, siue ille defectus sit error, vel nescientia, vel inconsideratio. Ac per hoc patet quod si potest comunicari creaturae, quod ex naturalibus semper actu & sine errore consideret omnes circumstantias ex quibus aliquid potest iudicari eligibile vel fugibile, vel etiam si hoc actu consideret, quando aliquid occurrit eligendum vel fugiendum, quod talis creatura esset impeccabilis per naturam, si verò non, non.

8 Dicendum ergo, quod eligibilia & circumstantiae eligibiles, aut deducuntur solum ex principiis legis naturae, aut deducuntur ex principiis & dictamine legis supernaturalis, puta fidei vel discipline, si primo modo sic dicendum est quod deus potuit facere, & forte fecit creaturam impeccabilem per naturam, cuius ratio est duplex. Prima, quia maioris ambitus sunt ea quae deducuntur ex primis principiis speculabilibus, quae illa quae deducuntur ex primis principiis practici, quia plura sunt cognoscibilia a creatura, quam agibilia per ipsam. Sed deus potest facere, & forte iam fecit creaturam quae actu cognoscit omnia speculabilia naturalia, & omnes habitudines eorum naturales, vel saltem dum cognoscit actu aliquod ens naturale actus, videt in eo omnes habitudines naturales & circumstantias. Hoc enim ponitur de angelis, quod non per discursum, sed intuitiuè videt in natura rei quae cumque ei attribuuntur naturaliter, vel ab ea remouetur, ergo similiter potest comunicari alicui creaturae, vel iam comunicatum est quod actu & sine errore consideret omnia agibilia ab ipsa, vel saltem dum occurrit aliquid eligendum actu & sine defectu videt omnes circumstantias secundum quas illud est eligibile vel non eligibile, quod inexistente peccare non potest (vt deductum est in primo articulo, ergo, &c.)

9 Secunda ratio talis est, sicut est gradus in corporalibus, sic in spiritualibus, sed est aliquod corpus quod ex gradu suae naturae habet non solum quod sit in se perfectum, sed etiam in operatione actuali, quo ad omnia illa quae sunt & quae esse possunt, sic quod statim vt essent actioni ipsius subicerentur, vt patet de sole, vel saltem de corpore coelesti: ergo similiter in creaturis spiritualibus est dare aliqua quae non solum sunt perfecta in se, sed etiam in propria operatione respectu omnium aliorum quae sunt vel esse possunt, sic quod statim vt essent actioni eius subicerentur, operatio autem propria substantiae spiritualis est intelligere, ergo &c. His autem stantibus non potest peccare, quare possibile est creaturam dare quae per naturam sit impeccabilis, quo ad legem naturalem.

10 Si autem aliquid iudicetur eligibile per deductionem factam ex altioribus principiis, puta fidei vel discipline, sic dico quod respectu talium non potest creatura esse impeccabilis per naturam, supposito quod legem hanc acceperit, alioquin contra eam peccare non posset, quia lex nullum ligat antequam data sit. Et hoc patet statim ex ipsa ratione terminorum, quia cognitio talium principiorum aut deductio ex ipsis non potest haberi per naturam. Itè patet connectendo priorè rationè sic vbi cumque potest esse error vel inconsideratio debitarum circumstantiarum rei eligibilis, ibi potest esse defectus & peccati debite electionis, sed in omni creatura potest esse error vel inconsideratio debitarum circumstantiarum rei eligibilis, circumstantiarum dico, quae sumuntur ex lege supernaturali fidei vel discipline, has enim nulla creatura potest nosse secundum se, cum dependeat ex mera Dei voluntate, sed non scitur ex diuina reuelatione, & semel reuelatae non semper consideratur quoties illud eligendum occurrit, sicut hoc non habet conditio creaturae, imò contraria. Nà sicut intellectus noster pro-

pter sui imperfectionem discursiuus est respectu intelligibilium naturalium, nec simul omnes condiciones eorum apprehendit, sic intellectus angelicus imperfectus respectu supernaturalium intelligibilium, nec simul omnes condiciones eorum apprehendit, ideo, &c. Patet ergo quod nulla creatura intellectualis potest esse impeccabilis per naturam quo ad eligibilia quae deducuntur ex principiis legis supernaturalis fidei vel discipline, licet possit esse impeccabilis quo ad solis dictamen rationis naturalis, nisi hæc delectetur ex altiore principio (vt dictum est). Et hoc concordat cuidam opinioni supraposite de peccato angeli, scilicet & peccauit transgrediendo præceptum discipline, sicut & homo.

11 AD ARGUMENTA in oppositum dicendum quod immediata regula rectitudinis voluntatis est rectitudo rationis quae dicta est, scilicet quod homo circa agibile ab ipso consideret actu omnes circumstantias secundum quas est eligibile. Illud autem est si possibile quo ad circumstantias quae deducuntur ex principiis iuris naturalis, non tamè est possibile creaturae ex naturalibus considerare omnes circumstantias quae deducuntur ex principiis legis supernaturalis, etiam dato quod ex naturalibus possit videre Deum per essentiam, quia vt aliis deducetur, videntes Deum per essentiam, non propter hoc vident ea quae ad eos pertinent, nisi eis reuerentur (quod est gratia). Prima ergo argumenta quae probant quod si Deus possit videri per essentiam habitu gloriæ eleuata intellectum ad hoc quod essentia possit creaturae comunicari quod ad hoc attingeret per naturam, non probant ex hoc creaturam impeccabilem, quia nec in beatis visio diuina secundum se & absolute sufficit ad impeccabilitatem, vt dictum fuit, sed ratione reuelationis gratiae quae vnicuique reuelatur omnia quae ad ipsam pertinent. Vtrum autem ad videndum Dei per essentiam requiratur aliquis habitus, vel ad aliquod lumē supernaturale, vel deo possit facere quod creatura intellectualis ipsum videat ex puris naturalibus, alias diffusus inquireretur.

12 Ad argumenta alterius partis dicendum ad primum quod non est de natura lib. arb. adhaerere suae regulæ vel non adhaerere, peccare vel non peccare. Sed hæc est conditio lib. arb. imperfecti, cuius arbitrium potest esse defectuosum, & ideo electio praua (vt ostensum est) potest autè esse creatura cuius arbitrium seu iudicium potest esse perfectum respectu eorum quae deducuntur ex lege naturali, & per consequens eius electio non potest esse praua.

13 Ad aliud dicendum quod creatura potest esse impeccabilis absque visione dei per essentiam, dummodo actu consideret omnes circumstantias omnium eligibilium ab ipsa quod potest esse respectu eorum quae deducuntur ex principiis legis naturae, vt dictum est.

14 Ad aliud patet per idem, quia dato quod creatura non possit videre deum per essentiam ex puris naturalibus, tamen ex alio potest esse impeccabilis, vt dictum est, & tamen nec ratio sufficienter probat hoc ipsum, cum enim dicitur quod quando aliquid accidens inest inferiori naturae per superiorè, &c. Dicendum quod est verum si illud accidens esset vnus rationis vtrobiusque, vt patet in exemplo eorum, si autè illud accidens non sit vnus rationis in eis, non oportet quod si efficiatur cõnaturale inferiori naturae, quod propter hoc ipsa efficiatur in gradu superioris naturae, imò oppositum, quia cum effectus æquiuocus nunquam æquetur suae causae æquiuocæ, si gratia & gloria quae sunt effectus dei æquiuoci millefies fierent cõnaturales creaturae, non propter hoc ipsa æquaretur creatori. Et iterum non ponitur quod gratia vel gloria possint fieri cõnaturales alicui creaturae, sed quod potest talis creatura fieri a deo quae tantum possit per suum lumē naturale, quantum potest nunc beatus per lumen gloriæ: sicut deo possit creare oculum ita luminosum in se, quod videret sine exteriori lumine quicquid nos videmus cum adiutorio luminis. Hoc autem dictum ex superabundanti & disputatiuè, quia alias dicitur per quid eleuatur creatura ad videndum deum.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum primus homo viderit deum per essentiam.

Thom. 1. q. 94. ar. 1.



DEINDE queritur, vtrum primus homo viderit deum per essentiam. Et videtur quod sic, quia fecit eundem Augu. 14. de ciui. dei. Primo homini non deerat quicquid quod bona voluntas adipisceretur. Sed nihil melius bona voluntas adipisci potest visione diuinæ essentia, ergo hoc in statu innocentiae non deerat.

2 Item vita beata consistit in visione Dei per essentiam, sed secundum Dam. lib. 2. homo in paradiso beatam & omnium diuitem vitam habuit, ergo, &c.

3 IN CONTRARIUM est quod dicitur Ioan. 1. Deum nemo vidit vnquam.

Et arg

4 Et arguitur ratione, quia videre Deum per essentiam est status comprehensio: is & non viciator, sed Adam in toto statu innocentiae fuit viciator, & non comprehensor, ergo &c.

5 RESPONSIO. cõ loquimur de cognitione Dei quae habuit Adam vel habuissent alij in statu innocentiae, aut loquimur de cognitione qua habuissent secundum cõmune statum, vel qua habuissent secundum speciale privilegium. Si loquimur de cognitione qua potuerunt habere ex speciali privilegio, sic nulli dubium est quin deo potuerit Adæ vel alij cui voluit manifestare se per essentiam, & manifestauit, vt quidam credunt, non solum Adæ in rapto quando immisit soporè in Adam, vt dicitur Gen. 2. sed etiam Moyfi sub lege, & Paulo in tempore gratiae, vt inuenitur in 2. ad Cor. 12. Et de hoc cum sit de facto quod dependet ex mera voluntate diuina, non potest haberi alia certitudo.

6 Si verò loquimur de cognitione qua cõpetebat ei secundum cõmune statum, sic dicunt quidam quod sicut status innocentiae fuit medius inter statum gloriæ & statum culpæ, sic homo in isto statu habuit cognitionem de deo medio modo, in statu autè gloriæ videtur deo per essentiam, in statu culpæ videtur deo per speculū & in ænigmatate ex cõmitu creaturaru, sed in statu innocentiae videbatur per speciem influxu: Et hoc quidè est naturæ, sic nulli fuit autè gratiæ cõmuni statui innocentiae, vt oēs homines in illo statu ad illum modum cognoscendi deū attingeret per gratiā, qui cõpetit angelis per naturam. Et huius triplicis visionis intellectualis ponitur exemplum in visione corporali, lux enim corporalis videtur immediatè per suā essentiam, & sic beati intellectus videtur deū. Homo verò videt alium in speculo per imaginem illius in speculo resuleantem, & sic in statu culpæ videmus deū per effectus eius reuocetes in creaturis tanquam in speculo: lapis autem videtur ab oculo per suam similitudinem in oculo reflectam, & hoc modo videtur deus ab angelis per speciem eis influxam à sua creatione: & videbatur ab homine in statu innocentiae, nisi quod hoc non tam fuit natura, quam gratiæ.

7 Sed istud deficit in duobus. Primum est, quia nulla cognitio sensitiua aut intellectualis nostra vel angelica sic per speciem, prout isti ponunt, sicut probatum fuit supra, distinetur. Secundum est quod si aliqua cognitio fieret per speciem, & homo in statu innocentiae cognouisset Deum per solam speciem, illa cognitio fuisset beata, quia beata visio est hoc quod Deus clarè videtur, & non ænigmatice, sed visio per speciem à re immediata acceptam, est clara & non ænigmatice, sed est facie ad faciem, sic enim videt vnus alterum, ergo, &c.

8 Dicendum ergo, quod Adam in statu innocentiae cum esset viciator sicut nos, vidit deum in eodem genere visionis quo nos, scilicet ex creaturis fumens cognitionem, sed tanto perfectius quam nos, quanto perfectiorem cognitionem habuit de creaturis quam nos. Si autem Deus voluit ipsi imprimere quandam mediam cognitionem inter cognitionem beatam & ænigmatiam, quam nunc habemus de Deo, per creaturas, non quidem imprimendo speciem, sed solam cognitionem: hoc latet omnem hominem, quantum est de facto.

9 De possibilitate verò videtur dicendum, quod si illa cognitio non esset beata, nec intuitiua, sed abstractiua, si intelligeretur sic esse abstractiua, quod per eam cognosceretur Deus esse trinus & vnus, prout quidam posuerunt, vt recitatur fuit super prohemium primi lib. non videtur nobis quod sit possibile propter rationes ibidem positas: si autem ponatur esse quaedam alia abstractiua altior omni cognitione quae potest haberi de Deo per creaturas, dicitur quomodo illa sit possibilis, quia nobis non apparet quod aliqua sit altior nisi illa cognitio quae est per fidem, quae extendit se etiam in nobis ad aliqua, ad quae ratio naturalis sumpta ex creaturis non se extendit.

10 Ad primum argumentum dicendum quod bona voluntas est ordinata voluntas: non fuisset autem ordinata voluntas si in statu meriti voluisset habere visionem Dei per essentiam, quae omnibus promittitur pro præmio.

11 Ad secundum dicendum quod homo in statu innocentiae habebat beatam vitam, non secundum illam beatitudinem in qua transferendus erat, quae in visione Dei consistit, sed secundum quandam modum in quantum habebat integritatem & perfectionem naturae absque miseria, & repugnancia corporis ad animam, & virium inferiorum ad superiores.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum homo in statu innocentiae potuit decipi.

Thom. 1. q. 94. ar. 4.



OSTEA queritur vtrum homo in statu innocentiae potuit decipi. Et videtur quod sic, quia quilibet potest decipi circa ea quae ignorat, sed homo in statu innocentiae multa ignorasset, scilicet cogitationes aliorum & futura contingencia, ergo circa talia decipi potuit.

2 Item Apostolus dicit 1. ad Timot. 2. Mulier seducta in prauaricatione fuit, & ipsa conuictetur hoc, Genes. 3. Serpens decipit me, ergo similiter alij decipi potuerunt.

3 IN CONTRARIUM est quod dicit Aug. Approbare vera, p. falsis non est natura hominis instituti, sed pena dānati.

4 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est quam scientiam in statu innocentiae homo habuisset. Secundum erit, vtrum decipi potuisset.

5 Quantum ad primum scus loquendum est de primis parentibus, & secus de genitis ab eis: de primis autem parentibus tenendum est quod mox formati perfecti fuerunt secundum corpus, quantum ad quantitatem & virtutem corporalem, & secundum animam, quantum ad scientiam speculatiuam & moralem, nec non quantum ad notitiam fidei, vt sufficiebat ad debitum regimen vitae suae & filiorum suorum. Cuius ratio est, quia semper imperfectum sumit originem à perfecto, & per ens actu reducit aliquid de potentia ad actum: sed res sic instituta sunt, vt essent aliorum principia, & non solum vt subsisterent in se, ergo instituta sunt in statu perfecto, quantum congruebat eis vt essent aliorum principia. Sunt autem primi parentes instituti principia aliorum, non solum quo ad generationem carnalem, sed etiam quo ad disciplinam & eruditionem in speculabilibus, in moralibus, & his quae sunt fidei, cum non essent alij à quibus possent intrinsece facerent perfecti secundum corpus & secundum animam, in omnibus quae dicta sunt. Cuius signum est, quia animalibus nomina imposita, Gen. 2. Nomina autem non imponuntur nisi rebus inopis.

6 De genitis autem ab eis aliud fuisset, quia non statim fuissent perfecti, neque secundum corpus, neque secundum animam: sed vtramque perfectionem acquisissent processu temporis, sicut & nos, licet facilius omni impedimento cessante, sicut tactum fuit supra, distinetur.

7 Nunc restat videre de secundo, scilicet vtrum potuerint decipi. Et dicendum quod licet potuerint aliquid nescire, non potuerunt tamen errare vel decipi. Et quia de his quae sunt nomina proportionabiliter loquendum est ad ea quae sunt corporis, cum secundum vtrumque in statu innocentiae homo fuisset perfectus quantum exigebat tempus & status: sed in statu illo licet in corpore fuisset carencia alicuius perfectionis absolute (puta claritatis) non tamen aliquod malum inesse poterat, ergo similiter ex parte animae, licet potuisset esse carencia alicuius scientiae, non enim sciuit omnia, quia nec fuit perfectior angelis, in quibus tamen Dionys. ponit nescientiam. Non fuit tamen in eo aliquod malum, æstimatio aut falsi semper est malum intellectus, ideo, &c.

8 Sed aduertendum est quod sicut in quibusdam praeferuabatur homo in statu illo à malo corporis, puta à corruptione vel laesione, partim à principio intrinseco, scilicet à vi naturae vel mere originalis iustitiae, partim ab extrinseco, scilicet à prouidentia diuina ei assistente, ne quis extrinsecus gladio vel alio modo morrem vel laesionem inferret, sic ex parte animae à deceptione praeferuabatur respectu quorundam à principio intrinseco, scilicet respectu eorum, quorum scientiam habuisset per scientiam suam, respectu verò aliorum quorum scientiam non habuisset praeferuatus fuisset ex diuina prouidentia sibi assistente, ne falsis assensum praeberet.

9 Er per hoc patet responso ad primum argumentum.

10 Ad secundum dicendum, quod seductio mulieris sequitur est peccatum internae eleuationis, quia peccauit non prius seducta, sed ex inconsideratione alicuius circumstantiae quae fuerat consideranda. Vnde August. 1. super Genes. dicit quod mulier verbis serpentis non crederet, scilicet à bono & vili diuinitus se fuisse prohibitos, nisi iam in esset menti eius amor propriae potestatis, & quaedam de se superba presumptio.

Sententia huius distinctionis xxiii. in generali & speciali.



UNC diligenter inuestigari oportet. Superius determinauit Magister de peccato primi hominis, hic verò determinat de auxilio eius quod habuit contra peccatum. Et diuiditur in tres, quia enim hoc adiutorium fuit lib. arb. primo determinat de lib. arb. per cõparationem ad alias animae potentias. Secundò determinat de eo quantum ad propria sui ratione, quae est ratio lib. arb. Tertio determinat de ipso per cõparationem ad gratiam. Secunda incipit in principio 25. dist. ibi iam verò ad propositum redeamus. Tertia, in principio 26. dist. ibi hæc est gratia operans. Prima diuiditur in duas. Primo determinat de lib. arbit. & de aliis potentiis. Secundò, ostendit quomodo in eis habet esse peccatum. Secunda ibi, illud quoque praeuertendum non est. Prima est in principio lectiois & diuiditur in duas. Primo determinat de auxilio dato in generali. Secundò magis in speciali ostendendo, quod fuit illud auxilium. Secunda ibi, hic

considerandum est quod fuerit illud adiutorium homini. Prima in duas. Primò determinat suum intentum. Secundò opponit contra determinata. Secunda ibi, sed quomodo rectam & bonam. Secunda in qua determinat specialiter de auxilio, dividitur in tres. Primò proponit quòd illud auxilium fuit liberum. Secundò determinat de libero arbitrio. Tertio de aliis potentiis animarum. Secunda incipit ibi, liberum verò arbitrium. Tertia ibi, est enim sensualitas. Hæc est sententia lectionis &c.

2 In speciali sic procedit & proponit primò quòd homo in sua prima creatione liberam & rectam voluntatem accepit & auxilium per quod posset stare, non tamè perficere ad gloriæ meritum, si tamen tale adiutorium non recepisset propter peccatum puniendus non esset. Postea obiicit in contrarium quomodo inquit erat recta voluntas hominis per quã non meruit nec stetit & respondet quòd recta erat per carentiam culpæ, & quia ad tempus stare valuit. Ideo obiicit cum resistere malo sit meritum, si poterat in primò statu resistere malo, ergo potuit mereri. Et respondet quòd resistere malo non est meritum nisi in natura corrupta ubi est aliquid ad malum impellens. Postea dicit quòd illud auxilium fuit libertas arbitrij sine omni corruptione. Postea dicit quòd liberum arbitrium est facultas rationis & voluntatis quia boni eligitur per gratiam vel malum sine gratia. Et dicitur liberum arbitrium quo ad voluntatem, arbitrium verò quo ad rationem in quo est potentia discernendi, potest tamen liberum arbitrium velle naturaliter boni & malum vtrumque discernendo quòd quedam bruta animalia ratione carentia non habent sed sensuum & appetituum quæ sensualitas dicitur. Postea dicit quòd sensualitas est quedam vis animæ ex qua est motus in corporis sensus & appetitus pertinentium ad corpus, ratio verò animæ pars superior excedens omne quod commune habemus cum brutis, cuius duplex est portio, vna inferior quæ temporalia disponit. Alia superior quæ æternis conspicientibus intendit. Et hæc duo non diuersas naturas nominant, sed diuersa officia. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum liberum arbitrium sit potentia animæ.

Thom. 1. q. 83. ar. 2.



IN CA distinctionem istam queritur de duobus principaliter. Primum est de libero arbitrio. Secundum est de diuisione rationis in superiorem & inferiorem. Circa primum queruntur tria. Primum est vtrum liberum arbitrium sit potentia animæ an habitus eius, an actus. Secundum est vtrum potentia purè passiva possit esse libera. Tertium est in qua potentia sit principalis libertas videlicet in intellectu an in voluntate. Ad primum sic proceditur & videtur quòd liberum arbitrium sit habitus, quia potentia non efficitur facili ad actum nisi per habitum, sed libertas dicitur facilitatem potentie ad actum vt videtur, ergo &c.

2 Sed videtur quòd sit actus, quia liberum arbitrium dicitur principium actum liberorum, sed nuda potentia non potest secundum se esse principium talium actuum, sed solum mediatis quibusdam actibus, ergo liberum arbitrium non nominat nudam potentiam, sed aliquè actum. Maior supponitur. Sed minor probatur, quia primus actus qui est liber, seu in potestate nostra, est deliberatio vel conclusio deliberationis. Alioquin actus penitus indeliberati essent in potestate nostra, quod videtur falsum. Sed neuter prædictorum actuum est in potestate nostra nisi mediante aliquo actu elicto à voluntate & alio elicto à ratione quia deliberatio non efficitur à voluntate cum sit actus intellectus, sed solum imperatur ab ea mediante aliquo actu ab ea elicto. Item omnem actum voluntatis præcedit aliquis actus rationis, ergo deliberatio & conclusio deliberationis qui sunt primi actus liberi non sunt in potestate nostra nisi mediatis aliis actibus & hæc fuit minor.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia illud principium, cuius actus elicti sunt primò in potestate nostra, est liberum arbitrium, sed voluntas est huiusmodi, ergo, &c. Maior probatur, quia quod est principium omnium actuum qui sunt in potestate nostra, est liberum arbitrium, sed illud quod est principium omnium aliorum actuum existentium in potestate nostra, ergo maior probanda sequitur. Minor probatur, quia actus qui sunt primò in potestate nostra, aut sunt actus intellectus præcedentes omnem actum voluntatis, aut sunt actus à voluntate elicti, aut à voluntate imperati, non primi, quia illi sunt purè naturales, & ad eos se habet intellectus purè passiuè, nec actus imparati sunt primò in potestate nostra, quia illi actus qui de

* aliter sed

necessitate sequuntur, ad aliquos actus non sunt primò in potestate nostra, sed actus à voluntate nostra imperati, sunt huiusmodi, ergo, & cetera. Maior patet, quia actus qui de necessitate sequitur ad alium, non est secundum se in potestate nostra, sed ratione alterius ad quem sequitur. & ita non primò. Minor probatur ex nouo Metaph. vbi dicit philosophus quòd volens & potens necessario operatur, ergo relinquatur quòd actus qui sunt primò in potestate nostra, sunt actus à voluntate elicti. Et hæc fuit minor principalis rationis.

4 RESPONSO. Dicendum est quòd liberum arbitrium non est habitus neque actus elictus, sed est potentia intellectus vel voluntatis, vel vtraque simul. Quod patet supposito quodam principio, videlicet quòd liberum arbitrium est principium omnium actuum liberorum. Hoc enim supposito, patet faciliter quòd liberum arbitrium nõ est habitus acquisitus ex actibus vel innatus. Non acquisitus propter duo. Primum est, quia actus præcedentes acquisitionem talis habitus, non essent liberi, quia liberum arbitrium est principium omnium actuum liberi, posterius autem non est principium prioris, ergo liberum arbitrium non esset principium actuum præcedentium ipsi, & ita non essent liberi, quod est falsum, tum quia non possemus peccare per ipsos, tum quia actus causantes habitum & causati ex habitu similes sunt, vt patet ex 2. Ethico. Et ideo si sequentes sunt liberi, & præcedentes. Secundum est, quia habitus determinatus ex actibus, determinatè inclinatur ad bene operandum vel determinatè ad malè, vt patet ex 2. Ethico. sed liberum arbitrium non inclinatur determinatè ad alterum, sed indifferetè ad vtrumque, quare, &c. Si dicitur quòd est habitus innatus, adhuc habemus propositum, quia talis habitus non distinguitur realiter à potentia, cum non sit aliud quàm habitualis inclinatio quam habet potentia ad tale vel tale obiectum.

5 Quòd autem liberum arbitrium non sit actus elictus probatur sic: actus qui dicitur esse liber, arbitri, aut est vnus & idem cum actu liberi, aut non. Si sic, ergo non est principium eius, quia idem non est principium sui ipsius, & per consequens non est liberum arbitrium, quia liberum arbitrium est principium omnium actuum liberi. Si non, aut illi duo actus sunt simul, aut non, non potest dici quòd sine simul, quia secundum cursum naturæ de quo nunc loquimur, neque duo actus intelligèdè, neque duo actus volendi possunt esse simul, nisi vnus, sed adueniente secundo primus cessat, sequitur quòd primus non est causa secundi, quia causa proxima & immediata, siue sit effectiua, siue sit materialis, in qua vel ex qua simul est cum effectu. De effectiua dicitur 2. Physicorum, de materiali verò qualitercumque accepta de se notum est: ergo non est simul, non est causa talis nec per consequens est liberum arbitrium, cum liberum arbitrium sit causa effectiua vel receptiua actuum liberorum. Patet ergo quòd liberum arbitrium non est habitus nec actus, relinquatur ergo quòd si potentia, quòd concedendum est.

6 Est tamen aduerendum quòd liberum arbitrium non nominat aliquam potentiam absolutè, sed nominat proprietatem potentie, vel potentia sub proprietate: quòd non nominat aliquam potentiam absolutè, patet, quia si liberum arbitrium nominaret aliquam potentiam absolutè, omnes actus illi potentie essent actus liberi arbitrij, sed nulla est potentia animæ, cuius omnes actus sint liberi arbitrij, ergo, &c. Minor probatur deducendo in omnibus potentis animæ. Actus enim vegetatiue potentie non sunt liberi, sed sunt purè naturales: actus etiam partis sensitivæ non sunt liberi, quia non habent iudicium de propriis actibus, vt postea magis patebit quando inquiratur de causa libertatis. Item non omnes actus intellectus sunt liberi, saltem illo qui est respectu primorum principiorum, nec omnes actus voluntatis, saltem ille qui est respectu boni secundum eius communè rationem, ergo liberum arbitrium non nominat aliquam potentiam absolutè.

7 Relinquatur ergo quòd nominat proprietatè potentie, vel potentia sub proprietate: quòd contingit videre sic, quando enim aliqua potentia habet aliam & aliam habitudinem ad aliud & aliud obiectum, secundum vtrumque potest fortiri nomen proprium sicut videmus in intellectu, quia quia habet aliam habitudinem ad prima principia in que fertur intuitiue & sine discernitu, & alia ad conclusiones quas discurrendo & conferendo deducit ex primis principiis, ideo secundum primam vocatur intellectus, secundum verò secundam habitudinem vocatur ratio: eodem modo est circa voluntatem: habet enim voluntas aliam habitudinem ad communè rationem boni respectu cuius necessitatur quadam immutabilitate, & aliam respectu bonorum particularium contingentium, quibus admiscetur ratio malè fugibilis, respectu quorum non necessitatur: sed potest hoc vel illud eligere vel resistere, & secundum primam habitudinem vocatur voluntas propriè: sed secundum secundam proprietatem vel habitudinem, dicitur liberum arbitrium, non ipsa sola, sed etiam intellectus

ctus respectu eorundem: libertas ergo nominat illam proprietatem voluntatis quam habet respectus eorum ad quæ non necessitatur. Et liberum arbitrium nominat voluntatem & intellectum sub hac proprietate. Et vtraque dicitur habitudinem circa intellectum & voluntatem magis debet dici proprietates naturalis, quam habitus: quia habitus semper dicitur aliquid additum potentie, quòd si quandoque dicitur habitus, & improprè hoc quidem tolerandum est, quo ad primam habitudinem intellectus & voluntatis, secundum quam determinantur ad vnum. Sed nullo modo quo ad secundam, secundum quam habent quandam indeterminationem: semper enim habitus importat quandam determinationem potentie.

8 Ad primum argumentum dicendum quòd liberum arbitrium dicitur facilitatem rationis & voluntatis, non accipiendo facilitatè pro facilitate quam ponit habitus circa difficulta, sed accipitur ibi facilitas pro potestate intellectus & voluntatis quam habet in acceptando vel resistendo.

9 Ad secundum cum dicitur quòd primus actus qui est in potestate nostra est deliberatio vel conclusio deliberationis, dicendum quòd hic est duplex defectus. Primus est, quia maior potest negari probabiliter: quia sicut dicitur 2. Physicorum non deliberat, imò ex defectu artis procedit deliberatio: nõ enim scriptor deliberat qualiter formabit litteram, nisi sit imperitissimus, & tamen opera artis sunt libera in potestate nostra.

10 Item intemperatus non deliberat an debeat velle delectabilia, quia hæc accipit tanquam finem, & tamen hæc velle est in potestate sua, alioquin non peccaret hæc volendo, quod tamen liberum est. Et si dicitur quòd intemperatus peccat hoc volendo, non quia illud velle nõ sit in potestate, quia non est sic, cum qualis vnusquisque est talis sibi finis videatur. Sed quia à principio sui in potestate sua quòd in eo causaretur talis habitus, vel non causaretur, sicut dicitur de illo qui inebriatur fæ ex culpa sua, vel incidit in frenesim, & in eis commisit homicidium. Non valet, quia ebrietas & frenesim tollunt iudicium rationis: & ideo quod faciunt ebrii vel frenetici non imputatur eis ad nouum peccatum, sed totum peccatum fuit illud factum, per quod voluntariè incidit in ebrietatem vel frenesim, & propter illud merentur tot maledictiones, quæ mala sequuntur, quibus non peccent semper nouo peccato. De intemperato autem non sic est, quia non amittit iudicium rationis, & potest de eo quod accipit vt finem deliberare ex altiori fine, etsi non deliberat, sed sine deliberatione acceptat, peccat nouo peccato. & cum dicitur quòd qualis, & c. verum est inclinatiue, sed non necessario, alioquin nullus vitiosus esset curabilis.

11 Sic iugiter intemperatus peccat, & tamen ille actus nec est deliberatio, nec conclusio deliberationis, ergo maior illa non est vera. Ad probationem cum dicitur quòd actus penitus indeliberati nõ sunt in potestate nostra, dicendum quòd actus penitus deliberati possunt accipi dupliciter. Vno modo, illi de quibus nõ est deliberatum, neque potuit deliberari, sicut sunt primi motus subiti tangentés mentem, quia nulla deliberatio humana potest esse subita, & isti non sunt in potestate nostra, nec secundum se nobis imputantur, nisi forte propter hoc quòd portuerunt præueniri ne inurgerent. Alij autem actus sunt indeliberati, quia de ipsis non est deliberatum, potuit tamen de eis deliberari, quia mens non solum subito eis tangitur, sed persistit: Et tales actus sic indeliberati bene sunt in potestate nostra.

12 Secundus defectus est, quia concessa maiore potest minor interiri: quia tam deliberatio quàm conclusio deliberationis est in potestate nostra per nudas potentias, & non per aliquos actus se habentes ad hoc in ratione principij actiui vel passiu, & cum probatur quia liberum arbitrium includit voluntatem, verum est: sed nõ solum quia cum ea includit rationem, cum liberum arbitrium sit facultas rationis & voluntatis, quamuis autem deliberatio & conclusio deliberationis non sit actus elictus à voluntate: est tamen actus elictus à ratione, sicut electio à voluntate, & sine alio actu medio: quia nec in intellectu est simul alius actus cum deliberatione, nec in voluntate est alius actus cum electione: & ideo nullum argumentum est, deliberatio non est actus elictus à voluntate, ergo nõ est actus nude potentie pertinentis ad liberum arbitrium, sicut nullum argumentum esset, electio non est actus elictus à ratione, ergo non est actus elictus à nuda potentia liberi arbitrij, quia liberum arbitrium includit vtramque potentiam, & vtrique respondet proprius actus ab ea elictus, neque oportet quòd actus intellectus qui non est à voluntate elictus, sit ab ea imperatus, quia non omnem actum intellectus præcedit aliquis actus voluntatis, quamuis oporteat e conuerso.

13 Argumentum in oppositum quòd concludit quòd voluntas pertinet ad liberum arbitrium, concedendum est ratione conclusionis: sic tamen quòd ipsa sola non pertinet ad liberum arbitrium, sed intellectus cum ea & per prius, vt postea patebit. Et cum dicitur quòd actus intellectus præcedentes omnè actum voluntatis sunt purè naturales, non est verum de actibus intellectus præcedentibus omnem actum voluntatis liberum, quia omnem liberam electionem voluntatis præcedit liberum iudicium rationis, quamuis vtrumque istorum possint præcedere aliqui actus naturales, tam intellectus quàm voluntatis, tamen quia illi actus non manent cum actibus liberis, non possunt dici causa eorum, nec actiua, neque passiva, nec per consequens sunt liberi arbitrij.



SECUNDO queritur, vtrum potentia purè passiva possit esse libera libertate arbitrij. Arguitur quòd sic, quia se habere ad vtrumlibet est conditio purè passiu (vt per cõmentatorè apparet super secundum Physicorum.) Sed liberum arbitrium ex hoc quòd liberum se habet ad vtrumlibet, ergo vt sic est purè passiuum.

2 Item tota libertas intellectus & voluntatis est respectu determinationis actus, sed respectu illius se habent intellectus & voluntas purè passiuè, ergo libertas arbitrij potest competere purè passiuo. Maior patet, quia effectus debet iudicari ex causis proximis & non ex remotis: sed causa determinationis actus est proxima, mouens autè ad exercitium est remota, ergo actus debet iudicari liber ex his quæ pertinent ad determinationem actus, & non ex his quæ pertinent ad eius exercitium. Minor probatur, quia illud respectu eiusdem non potest esse actiuum & passiuum, sed potentia intellectus & voluntatis se habent passiuè ad actus suos elictos, cum sint in eis tanquam in subiecto, ergo non possunt ad eos se habere actiuè.

3 Item voluntas videtur maximè libera, sed ipsa nullo modo se habet actiuè ad actus suos, ergo purum passiuum potest esse liberum. Maior supponitur, & minor probatur, quia si voluntas se haberet actiuè ad suum velle, hoc esset vel inquantum voluntas, vel inquantum volens, aut inquantum volens, volens se velle. Non inquantum voluntas, quia cum semper sit voluntas, semper velleret. Nec quia volens, cum nõ sit volens nisi per velle, idè esset causa sui ipsius, nec quia volens se velle, quia actus reflexus non est causa actus simplicis, sed potius è contrariò, quare, &c.

4 Item aliquis actus intellectus practicus est liber, sed respectu illius intellectus practicus se habet purè passiuè, ergo purè passiuum potest esse liberum. Maior supponitur probatio minoris, quia si intellectus practicus se haberet ad talem actum liberum aliquo modo actiuè hoc esset, vel per aliquè actum intelligèdè, vel per aliquid præuium omni actui, nõ per aliquem actum intelligèdè, quia duo actus intelligèdè non possunt esse simul: causa autè & effectus necessario sunt simul, nec per aliquid præuium omni actui, puta per nudam potentiam, vel per speciem, quia quicquid agitur à cognoscente antequam sit cognoscens, necessario igitur, quia quantum ad hoc, cadit in gradum non cognoscenti: sed quicquid agitur per intellectum vel aliquid existens in eo præuium cognitioni agitur ab intellectu, vt est non cognoscens, ergo non necessariè agitur, ex tali ergo actiuitate non est libertas. Restat ergo quòd sufficit sola passiuitas.

5 Item illud quod competit alicui nihil agenti, potest competere purè passiuo: sed libertas competit alicui nihil agenti (scilicet Deo, qui iudicauit liberè & voluit ab æterno res fieri in tempore, & tamen nihil egit ab æterno, ergo libertas potest competere purè passiuo.

6 Item immaterialitas videtur esse radix libertatis, aut igitur cum ea sufficit ad libertatem sola passiuitas, aut sola actiuitas, aut vtrumque requiritur. Non sufficit sola actiuitas, quia intellectus agens est actiuus & immaterialis, & tamen non est liber, nec requiritur actiuitas cum passiuitate, quia in deo nõ est passiuitas in quo tamen est libertas, ergo videtur quòd aliquibus sufficiat ad libertatem sola passiuitas sine actiuitate.

7 IN CONTRARIUM arguitur, quia secundum Augustinum de lib. arbit. Culpæ est malum quòd facimus, & eadè est ratio de merito, sed omnis actus liberi arbitrij est meritum, vel culpa, ergo ad omnè actum liberi arbitrij habemus nos actiuè quantum ab bonum vel malum quòd facimus.

8 Item liberum arbitrium & fortuna reducuntur ad idem genus causæ, nisi quòd intellectus & liberum arbitrium est causa per se, fortuna verò est causa per accidens: sed fortuna reducitur ad genus causæ efficientis, ergo & libero arbitrio, ergo purè passiuum non potest esse liberum arbitrium. Maior & minor patent ex secundo Physicorum, vbi dicitur quòd casus & fortuna sunt causæ per accidens, quorum intellectus & natura sunt causæ per se.

Sup. d. 22. q. 4. ar. 2. vide C. 12. q. 7. ar. 4.

q. 3. h. 1. de distinct.

10 Item ibidem dicitur quod modoru' causarum vnde principium motus, vtrunque ipsorum est, scilicet casus & fortuna, ex quibus patet maior & minor.

11 Item illud quod est perfectio simpliciter, non conuenit imperfecto secundum qd est imperfectu' libertas aut est perfectio simpliciter, cum sit in deo. Passiuu' autem in quantum passiuu' est imperfectu', ergo nulli pure passiuo competit esse liberu'.

12 RESPONSO. quæstio ista non est intelligenda de libertate absolute sumpta, sed de libertate arbitrij, hæc enim differunt, quia libertas absolute sumpta est in plus quam libertas arbitrij. Nam cum libertas sit in omni natura intellectuali & in illa solum, natura autem intellectualis includit intellectum & voluntatem, ideo omnis actus ad quem concurrunt intellectus & voluntas, potest dici liber, etiam si non esset possibilitas ad oppositum actum. Quod patet per beatum Augustinum Enchirid. sexto capitulo vbi dicit sic. Neque enim aut voluntas non est, aut libera dicenda non est, quia beati sic esse volumus vt esse miser non solum volumus, sed nequaquam prorsus velle possumus, liberas enim sic absolute sumpta solum excludit a cognoscete & volente coactionem quæ pertinet ad seruitutem absolute & simpliciter. Libertas vero arbitrij est quæ potest in aliquo actum vel eius oppositum contrarie vel contradictorie, & sic libertas excludit non solum coactionem sed omnem necessariam habitudinem necessariam dico necessitate absoluta.

13 Et de hac libertate procedit quæstio vtrum potentia pure passiuu' possit esse libera libertate arbitrij. Ad quam dicendum est præmittendo quædam distinctionem actuum liberi arbitrij. Nam quidam eorum se habent ad intellectum & voluntatem vt solū ab eis imparati, sicut currere & edificare. Alij vero vt elicitij, vt deliberatio & conclusio deliberationis & electio volitatis. Si ergo queratur de libertate arbitrij respectu primoru' actuum qui solum sunt ab intellectu & volutate imparati. Dicendum est quod potentia quoquomodo passiuu' respectu istorum actuum nullo modo est libera libertate arbitrij. Quod patet dupliciter. Primum quia tales actus sunt passiuu' & receptiuu' in potentia sensitiva vel in organo corporis, sed cõstat quod potentia sensitiva vel organa corporis non sunt liberi arbitrij cum liberum arbitrij sit facultas intellectus & voluntatis, quare &c. Secundum quia tales actus nō sunt liberi nisi quia sunt liberi imparati. Sed imperans vt sic solum se habet ad actum imperatum actiue (vt patet ex quinto metaphys. cap. 1. & 2.) ergo potentia quoquomodo passiuu' respectu istorum actuum non est libera. Et confirmatur, quia libertas arb. in deo ad actum imperatum est pure actiua & deus est pure actiuus, quia non differit in eo quod agit & quo agit, ergo in nobis in quibus differunt quod & quo agit, licet quod agit & quod imperat possit esse passiuum secundum aliquid suu', non tamen illud quo agit vt imperans, illud enim est aliquis actus qui nullo modo se habet ad actum imperatum vt eius susceptiuum.

14 De actibus autem elicitis est maior dubitatio, & habet solum locum in creaturis, quia in deo nullus est actus elicitus differens ab intellectu & voluntate nisi secundum rationem tantum (quia omne intelligere & velle diuinum est idem cum intellectu & voluntate secundum rem) & ideo vnum non se habet ad alterum vt principium elicitu' actiue vel passiuu', & nihilominus talis actus est liber, quia deus non solum vult res producere libere ita quod ly libere determinet productione sed vult libere producere res ita quod ly libere determinet volitionem, imò quod plus est primus sensus est falsus, & secundus est verus, quia vt dic. q. meta. potens volens necessario operatur, & loquitur de necessitate consequente, quia ad posse & velle necessario sequitur operatio volita quæ est actio imperata, & ideo si antecedens est necessarium & non liberum ergo libertas tota actionis sequentis est ex libertate volitionis præcedentis.

15 Item Hugo dicit & habetur libro primo sententiarum capitulo quadragesimo sexto, vbi dicit, sic potest deus facere aliud quam facit, & tamē si aliquid aliud faceret alius nō esset, & etiā potest aliud velle quam vult. ecce quod ponit in deo libertate non solū quo ad velle, & idem dicunt omnes sancti & doctores catholici. Ex quo patet qd de ratione libertatis in cõmuni nō est esse actiuu' vel passiuu' respectu actus liberi. Cuius ratio est quia vnum & idem secundū essentiam simpliciter non potest esse actiuu' & passiuu' respectu sui ipsius, quia quod agit, agit aliud, & quod recipit, recipit aliud, sed libertas repetitur in aliqua volutate & actu suo vbi vnu' non differit realiter ab altero (scilicet in deo) ergo libere libertas sine ratione actiui & passiuu'. In nobis autem constat quod aliqui actus elicitij sunt liberi ad quos se habent intellectus & voluntas passiuu', quia sunt in eis sicut in subiecto, vtrum autem se habeant ad eos effectiue magna est dubitatio. Sed quicquid sit de hoc quia quo ad nunc noie ad alterum determinat, quia sine hoc quæstio procedit, vtrum scilicet & intellectus & voluntas quæ includuntur in libero arbitrio si sint

solum potentie passiuæ respectu talium actuum, vel sint simul actiue & passiuæ sola passiuas sufficiat ad libertatem eius, vel ad eam necessario requiratur aliqua actiuitas.

16 Ad quod sciendum est quod causa talis libertatis est conuexio contingens a quorundam volubilitate ad per se & necessario volubilia, & notitia talis conuexionis contingentis ex qua conuergit cõtingens iudicium intellectus in comprobando talia vel reprobando, & contingens electio voluntatis in acceptando vel refutando, quia nec intellectus nec voluntas habent necessariam habitudinem ad talia, nec secundum se, cum secundum se non sint necessario & per se volubilia, nec propter aliud, cum non habeant necessariam habitudinem ad per se & necessario volubilia.

17 Quantum ergo ad istos actus, scilicet cõclusiuum iudicium intellectus & electionem voluntatis experimur in nobis duplicem libertate. Vna est, quia possumus hos actus habere, vel non habere. Alia est, quia habentes tales actus non necessario tendimus per eos in eoru' obiecta, loquendo de necessitate absoluta. Et quia primum experimur in nobis, probo secundum, quia in cognoscendo & volente illi actus sunt liberi qui sunt absq; coactione & absq; necessaria habitudine poterantur ad obiecta, loquendo de necessitate absoluta. Sed sic est in proposito, ergo, & cetera. Maior patet, quia libertas arbitrij in cognoscendo & volente non excludit nisi coactionem & necessitate absolutam. Minor declaratur, quia tendentia potentie in obiecta per actus tales, nec est coactio, nec necessaria necessitate absoluta. Et confirmatur ratio. Nā sic deus ab æterno libere decreuit ac voluit aliqua fieri tempore, nō quia potuit habere vel non habere actum talis iudicij vel electionis quantum ad essentiam actus, sed quia intellectus diuinus practicus & voluntas non habent necessariam habitudinem ad talia volita, sic nos habentes tales actus, libere per ipsos iudicamus & volumus aliqua fieri præter libertatem quam habemus respectu talium actuum in posse habere eos, vel non habere. Loquendo ergo de tali libertate dicendum est quod ad eam nihil per se facit actiuitas. Cuius ratio est quia illud nihil facit per se ad libertatem, quo excludit, remanet tota libertas, & tota ratio libertatis, sed exclusa actiuitate remanet tota libertas, & ratio libertatis, ergo, &c. Probatio minoris, quia talis libertas consistit in habendo talem actum respectu talis obiecti, vt dictum est, sed per hoc quod potentia agit, non habet actum quem agit, sed potius per hoc quod ipsum recipit: quia si ageret & non reciperet, sicut est in actionibus transeuntibus, non haberet ipsum: si autem reciperet & non ageret, nihilominus haberet, ergo, & cetera. Passiuitas autem per se facit ad talem libertatem, in quantum tales actus sunt quædam perfectiones realiter a potentia differentes, & de nouo existentes in ea, quia eos non haberet, nisi eos reciperet: recipere autem est passiuu', absolute autem loquendo nec actiuitas, nec passiuitas per se faciunt ad talem libertatem, nisi ratione materie: quia si actus esset essentialiter indifferens in nobis sicut in deo potentia non se haberet ad talem actum, nec actiue, nec passiuu', vt probatum fuit prius.

18 Loquendo autem de libertate prima per quam possumus tales actus habere, vel non habere. Dicendum est quod cum pure passiuum sit quod nullo modo est actiuum, aliquid dicitur esse actiuum dupliciter, scilicet quo ad exercitium actus, vel quo ad determinatione actus, quod est sic intelligendum, non quia actus determinatus & eius exercitij sint duo distincta secundū rem, imò sunt idem realiter, sed illud dicitur mouere quantum ad determinatione actus quod imprimit formā vel motionem mobili, sicut ignis mouet ad calefactionem aquæ, imprimendo ei calorem. Et hoc modo, vt dicunt quidam, obiecta mouet dictas potentias, scilicet intellectum & voluntate. Illud autem dicitur mouere quantum ad exercitij actus quod applicat actiuum passiuo, sicut applicans ignem aquæ mouet ad exercitium calefactionis, & in proposito illud quod applicat obiecta potestis dicitur eas mouere quantum ad exercitium actiuum, & dicuntur prima mouentia mouere ad determinationem actus, quia per determinatam formam agunt determinatam motione, & non quamlibet. Sed secunda mouentia dicuntur mouere ad exercitium actus tantum & non ad determinationem, quia quantum in ipsis est, possunt applicare diuersa actiua passiuu', & sequuntur diuersæ actiones, sicut homo potest applicare manu ignem ad calefaciendum, vel niuem ad infrigidandum: determinatio autem istarum actionum est non ex applicante, sed ex determinatis formis proximorum agentium applicatorum.

19 Quod supposito dicendum est quod illud quod nullo modo est actiuum, neque quo ad exercitium actus, neq; quo ad determinationem actus non potest esse liberum. Illud autem quod est pure passiuum quo ad determinationem actus, dum tamen sit actiuum respectu exercitij actus potest esse liberum. Primum patet tripliciter. Primum sic, potentia quæ de se est indifferens ad

rens ad plura, & nihil ponitur agit, nec agere potest ad sui determinationem, non est potentia liberi arbitrij. Sed potentia pure passiuu' est huiusmodi, ergo, &c. Maior patet, quia per liberum arbitrium intelligimus principium per quod habemus dominium nostrorum actuum, sic quod in potestate habentis tale principium, vel exire in actum vel non exire, & exire in aliquem actum vel eius oppositum, sed per illud quod est indeterminate, & nihil agit, nec agere potest ad suam determinationem, non habemus talem potestatem seu tale dominium, quia indeterminate non potest exire in actum nisi determinetur, sed nihil potest determinari nisi ab aliquo agente talem determinationem, quia nihil fit nisi ab aliquo agente: per illud ergo quod nihil agit, nec agere potest ad talem determinationem nullus potest habere talem potestatem aut sequentem, quare, & c. Et sic patet maior principalis rationis. Minor de se nota est, quia pure passiuum nihil potest agere, quia agere non est nisi actus alicuius actui.

20 Secundum sic: quia si per principium actiuum haberemus actiuu' nostrum in potestate nostra modo quo dictum est, aut hoc esset, quia solum principium passiuum posset exire per se in actū, vel non exire nullo actu presente, aut hoc esset, quia presente actiuo principium passiuum haberet in potestate sua determinare agens ad agere vel non agere, aut seipsam ad pati vel non pati. Primum non potest dici, quia sequeretur quod actio esset sine agente, quod est impossibile. Nec secundum, quia determinare se agens vel passiuum est quoddam agere, agere autem nullo modo est pure passiuu', quare, &c.

21 Tertiū sic maius est impedire totaliter actum qd causare remissionem in actu, sed nullum pure passiuum potest causare remissionem in actu, ergo nullum pure passiuum potest totaliter impedire actum, & ita nō est liberum, cum liberum arbitrium sit quo possumus exire in actum, vel non exire. Maior patet de se, sed minor probatur, quia pure passiuum cum nō habeat aliquam resistentiam ad agens, neq; ad formā recipiendam, recipit eam secundum totā capacitatem sui, & secundum totā virtutem agētis, si sit agens ex necessitate nature, & sic nō est remissio in actione, sicut patet in aere sumē disposito ad receptione luminis, ideo, &c. Et sic patet primū, scilicet qd potentia pure passiuu' respectu exercitij actus & determinationis eius non est libera.

22 Secundum patet, scilicet qd potest quæ est passiuu' respectu determinationis actus, dum modo sit actiua respectu exercitij, potest esse libera, quia ille in cuius potestate est applicare, vel nō applicare actiuum passiuo, & impedire applicatione que potest fieri ab altero habet in libertate sua actum sequentem, & maxime si potest applicare actiuum secundum aliam & aliam rationem actiui: sed per intellectum & voluntatem in quibus consistit liberum arbitrium habet homo potestatem applicandi vel non applicandi ea quæ agunt intellectum, vel volitionem, & secundum aliam & aliam rationem boni vel mali, appetibilis vel respuitibilis, & impedire applicationem quæ fieret per alium, ergo per intellectum & voluntatem, vt habent actiuitatem respectu exercitij actus applicando actiua passiuu', vel in posse applicare vel applicationem impedire habemus libertatem respectu actuum nostrorum sequentium. Maior patet, quia nullus actus potest esse, nisi actiuum sit prius passiuo, sic etiam secundum formam actiui, quæ est ratio agendi. Et ideo qd habet potestatem super applicationem vel non applicationem actiui ad passiuum secundum aliam rationem agendi, habet libertatem super actum sequentem, verbi gratia, in potestate nostra est applicare nobis ignem vel nos igni, & si alius applicet ignem, & si esset in potestate nostra qd ignis applicatus esset calidus vel frigidus, certe in libertate nostra esset calefieri vel non calefieri, & sic patet maior. Minor similiter manifesta est, quia vires inferiores sentiuntur quæ ministrant obiectum intellectui & voluntati nata sunt obedire imperio rationis & voluntatis, quantum ad exercitium actus.

23 Iuxta quod sciendum est propter pleniores intellectum, qd illud per quod habemus talem potestatem est iudicium intellectus quo iudicat aliquid esse contingenter volubile, & non habere necessariam cõnexionem cum aliquo per se & necessario volubili. Et rationabiliter, quia sicut dicit Anselmus de libero arbitrio in principio, quamuis liberum arbitrium in nobis & in deo differat, ratio tamen libertatis est vna: sicut ergo in deo ratio libertatis cõsistit in notitia quam deus habet de cõtingenti cõnexionem creaturarum cum bonitate sua que est ab iplo per se & necessario volita. Sic ratio libertatis in nobis consistit in notitia quam habemus de contingenti cõnexionem aliquorum volubilitate ad per se & necessario volubilia à nobis.

24 Quod potest videri per hunc modum. Ex hoc enim quod ratio iudicatur non necessariam, possumus siftere à iudicio concludente illud esse eligendum, & per idem principium possumus repellere occurrence quæ nata essent secundum se concludere

illud esse intelligendum, nisi illa occurrence mutarent contingentiam in necessitatem: verbi gratia, supponamus gratia exempli qd transire aquam sit a me necessario volitum: possum autem eam transire per pontem vel per nauem, & nō aliter, certe cuiusq; hoc occurrit, iudicatur qd transire determinate per pontem, non est necessarium, sed cõtingens, similiter transire per nauem non est necessarium, sed cõtingens, quamuis sub distinctione & indeterminate necessarium sit transire per alterum. Ex hoc ergo qd intellectus iudicat qd neutrum secundum se acceptum est necessarium ad transeundū aquam potest intellectus siftere qd non procedatur ad consensum transeundi per istud determinate, & per idem potest repellere omnia occurrence quæ possent mouere ad consensum, nisi mutarent cõtingentiam in necessitatem: puta si pons caderet sic enim transire per nauem, quod erat prius cõtingens factum, esset necessarium, sed manente contingentia & possibilitate vtriusq; medij, omnia occurrence possunt repelli per hoc qd semper iudicabitur non necessarium quocunq; addito, & ideo potest dimitti vel auctus suscipiendi quo iudicatur tale medium determinate eligendum, quia sine eo potest haberi finis: quod si aliquod tale medium eligatur, libere eligatur, quia potuit non eligi ratione iam dicta. Rursum quia nō solum iudicamus quodlibet istorum mediatorū esse cõtingens accipiendo quodlibet secundum se, sed iudicamus alterum necessarium in vniuersali & indeterminate, ideo necessariū volumus indeterminate alterū istorum, & propter hoc sicut in potestate nostra est siftere vel suspēdere cõclusiuū iudicium istius vel illius determinate, sic in potestate nostra est per eundem actum cum voluntate prædicta mouere ad inquirendum quod istorum mediatorum acceptabile, vt melius ex quo alteri oportet acceptare, quæ inquisitio fiet imperando exercitium virium inferiorum ministrantium obiecta intellectui & voluntati sub diuersis rationibus appetibilis vel respuitibilis, omnibus tamen cõtingentibus se habentibus: & ideo semper impeditibilis. Et sic patet quod libertas in nobis dependet ex aliquo principio actiuo, & quid sit illud.

25 Sed hic insurgit vnum dubium: quia si libertas est in nobis respectu exercitij actus, quia exercitij imperatur per actus intellectus & voluntatis, tunc illud per quod habemus primū do minium nostrorum actuum nō est potentia, sed actus vnus vel plures: cum ergo liberum arbitrium dicatur illud principij per quod habemus dominium nostrorum actuum, sequitur quod liberum arbitrium nō erit potentia, sed actus cuius oppositum dictū fuit in 1. quæst. Ad quod dicendum est qd non omne illud qd necessarium præexistit ad actum liberum, potest dici liberum arbitrium. Sed oportet qd sit principium actus liberi arbitrij, actiuum vel passiuum. Tale autem principium non potest esse aliquis actus intellectus vel voluntatis, quia principij actiuum vel passiuum simul est cum effectu: vnus autē actus intellectus non est simul cum alio actu, intellectus, & idem est de voluntate. Et ideo nullus actus potest esse liberum arbitrium, quia illud non est per se principium alteri, neq; actiuum, neq; passiuum. Et ponitur exemplum, Aliquis vult sanitate secundum se. Postea occurrit qd non potest eam habere, nisi mediante potione. Et ideo eligit potione quam nūquam elegerit nisi propter sanitate quam vult, nunquid actus quo vult sanitate, est principij effectiuu', vel passiuum electionis medicine? Certè non, quia vel sunt idem actus, vel duo. Si vnus & idem non est ibi causalitas, quia idem non est causa sui ipsius. Si duo tunc non possunt esse simul, & sic vnus nō est causa effectiua, vel receptiua alterius, quia causa & effectus sunt simul, & tamē actus eligendi potione processit ex actu volendi finem. Et similiter in proposito, licet aliquis actus necessario præexistat ad actū liberalem, non est tamen causa eius actiua vel passiuu'. Et ideo non est liberum arbitrium. Est enim necessaria suppositio inter multa, quæ non se habent sicut causa & effectus.

26 AD RATIONE S principales respondendum est. Ad primū dicitur quod se habere ad vtrumlibet, & nihil posse agere ad suam determinationem, est conditio pure passiuu', & tunc minor est falsa: quia quamuis liberum arbitrium se habeat ad vtrumlibet, tamen aliquid agit ad suam determinationem, & ideo non est pure passiuum.

27 Ad secundum dicendum est per interemptionem maioris. Et cum probatur quod effectus iudicatur ex causis proximis, & non ex remotis. Dicendum est qd iudicium de effectu quantum ad conditionem necessitatis & contingentie sumitur ex omnibus causis, tam proximis quam remotis, quia ad necessitatem effectus requiritur quod omnes cause sunt necessariae. Ad contingentiam autem eius sufficit quod altera sit contingens, nec refert quæ sit illa, proxima, an remota: sicut in syllogisticis conclusio est contingens si altera præmissarum sit contingens siue maior, siue minor. Et ideo contingentia actus liberi potest esse ex sola causa remota.

28 Ad tertiam dicendum quod voluntas potest se habere ad actum suum liberum aliquo modo actiue, in quantum per intellectum & voluntatem potest suspendi actus electionis & iudicij correspondentis, vt declaratum fuit prius. Et cum probatur quod non, quia si voluntas se haberet actiue ad suum velic, hoc esset aut in quantum voluntas, aut in quantum volens, aut in quantum volens se velle: dicendum quod actiuitas quae sufficit ad libertatem, non requirit actualiter agere, sed sufficit posse agere quod non agit, vt in peccato commissionis. Tale autem posse est in intellectu & voluntate per aliquos actus precedentes actus liberos, & sic per velle liberum non habet actiuitatem ad illud velle, quia idem esset causa sui ipsius. Sed per velle necessarium quod precedit, non quia illud sit causa actiua immedata, sequens velle. Sed quia per illud prius potuit suspendi actus iudicij & actus volendi. Et ideo imputatur nobis ex eo quod impedire potuimus, & non impedimus.

QVAESTIO TERTIA.

Verum respectu actus intelligendi sit in nobis maior libertas quam respectu actus volendi, an e contrario.

Thom. 12. q. 17. ar. 1. ad secundum.



ERTIO quaeritur respectu cuius actus sit in nobis maior libertas, scilicet an respectu actus intelligendi, an respectu actus volendi. Et arguitur quod respectu actus volendi, & per consequens quod voluntas sit liberior, quia primus actus liberi arbitrij est electio. Sed electio est magis actus voluntatis quam intellectus, ergo voluntas est magis libera quam intellectus.

in libero arbitrio. Minor probatur per beatum Augustinum qui dicit quod peccatum est adeo voluntarium quod nisi esset voluntarium non esset peccatum, & ita peccatum aut solum aut principaliter est in voluntate, quare, &c.

Infr. di. 25. quae. 3.

Sup. q. 12. nu. 17.

Inf. 49. q. 4. nu. 18.

inclinacione rei, non potest esse volentis, vel coactus: sed omne intelligere est secundum inclinationem intellectus, sicut velle est secundum inclinationem voluntatis, ergo nullum intelligere respectu intellectus est coactum vel volentem, nec aliquod velle respectu voluntatis. Maior de se patet, quia causa praedicta est in subiecto. Opponitur enim esse secundum inclinationem rei & esse volentem seu coactum. Minor manifesta est, quia inclinatio intellectus est ad omne intelligere, omnes enim homines natura scire desiderant, vt dicitur 1. Metaphy. Et intellectus est quo est possibile omnia fieri, vt dicitur 3. de anima. vnde naturalis eius inclinatio est ad omne cognoscere, & sic patet minor, sequitur ergo conclusio.

corum determinate, sed necessario quantum ad aliquod indeterminate. Et per voluntatem qua volumus necessario alterum indeterminate, & non hoc vel illud determinate per prius habemus tale dominium, & principalis per notitiam precedentem, quam per actum voluntatis sequentem: quia ex primo regularur secundus, & non econuerso. Notitia autem illa pertinet ad intellectum, quare, &c.

necessario & precise sequitur iudicium sensus, vt declaratum fuit in quaestionibus de habitibus.

24 Ad septimum dicendum quod minor est falsa: quia intellectus dei practicus de aliquo fiendo cui respondet voluntas libera est liber: & per prius & principalis quam electio voluntatis secundum nostrorum modum intelligendi. Et cum dicitur quod deus necessario scit quicquid scit, verum est quantum ad notitiam simplicem, qua cognoscit quidditates rerum existentes vel possibiles, & quantum ad cognitionem speculatiuam & complexam. Sed quantum ad cognitionem practicum qua dicitur aliquid fore vel non fore, liber est, quia nihil futurum habet necessarium colligantiam cum bonitate sua.

25 AD PRIMVM argumentum alterius partis quod videtur probare quod voluntas non sit libera, potest responderi quod voluntas non est potentia distincta ab intellectu secundum aliquod absolutum, sed eadem natura absoluta est qua intelligimus & volumus, ita quod isti duo actus sunt ad eadem natura absolutam ordine quodam, & sic illa natura qua est voluntas est cognoscens, & per consequens libera. Secunda ratio bene probat quod intellectus est per prius & principalis liber quam voluntas, & hoc concedimus. Tertia similiter idem probat. Quarta vero qua videtur probare quod ambae potentiae aequaliter sint liberae, non concludit, quia quavis intellectus & voluntas essentialiter pertineant ad lib. arb. & in diffinitione eius ponantur, non oportet tamen quod aequales sint & aequaliter liberae, quia partes diffinitionis & diffiniti non oportet quod sint eiusdem gradus & eiusdem perfectionis in his qua pertinent ad diffinitum. Et sic est in proposito.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum ratio superior & inferior sint vna potentia, an duae.

Thom. 1. q. 79. ar. 8. q. 11.



SECUNDO principaliter quaeritur, vtrum ratio superior & inferior sint vna potentia, an duae. Et videtur quod sint duae, quia regulans & regulatum differunt realiter, sed ratio superior regit & mouet inferiorem, ergo, &c.

2 Item si non differunt nisi quia ratio superior intendit aeternis, inferior vero temporalibus: per eandem rationem posset distinguo oculus superior, in quantum respicit rationem, & oculus inferior, in quantum respicit inferiora: sed hoc non dicitur, ergo nec illud.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit August. in littera, quod cum de natura mentis humana differimus, de vna quadam re differimus, neque eam in superiorem, neque inferiorem rationis partem nisi per officia geminamus.

4 RESPONSI O. Videndum est primo quid sit ratio superior & inferior, quia per hoc patet quod quaeritur. Ratio autem vt dictum est in praecedente quaestione nominat potentiam discretiuam a principis ad conclusiones. Principia autem ex quibus discurretur ratio speculatiua vel practica, vel sunt accepta naturaliter sicut in speculabilibus de quolibet esse vel non esse, & omne totum est maius sua parte, & in practice quia nihil in honestum est faciendum, vel sunt accepta ex reuelatione, pura quod deus est intrinseus in personis, & vnus in essentia, & sic de aliis articulis quo ad speculabilia, & similiter quo ad operabilia, puta quod nihil est committendum quo vita aeterna amittatur. Et quia aliora & digniora sunt qua per reuelationem habentur, quam qua naturaliter cognoscuntur, ideo ratio deducens aliquid ex principis per reuelationem habitis, vocatur superior: deducens vero practice vel speculatiue aliquid ex principis naturaliter cognitis, vocatur ratio inferior. Et sic ratio tam inferior quam superior includit tam speculatiuam quam practicum. Vnde August. dicit quod ratio superior est qua intendit aeternis conspiciendis quo ad speculationem, vel consulendis quo ad operationem: inferior vero qua intendit temporalibus rebus, communius tamen vtiuntur eis prout pertinent ad praxim siue ad operationem: quia haec distinctio principaliter introducta est ad inquirendum qualiter peccatum & processus peccati consummatur in nobis.

5 Ex hoc patet quod ratio superior & inferior non sunt diuersae potentiae animae, quia illa potentia cuius obiectum formale est ens secundum rationem entis, non plurificatur secundum plurificationem speculatiuam entium, sicut potentia visiva cuius obiectum formale est color, non plurificatur secundum plurificationem speculatiuam colorum. Sed intellectus habet pro formali obiecto & adaequato ens secundum communem rationem entis, vt patet ex tertio de anima, & per Auic. qui dicit quod qui non intelligit ens, nihil intelligit: ergo potentia intellectiua non distinguitur in diuersas potentias per hoc quod intendit aeternis

nis conspiciendis vel consulendis, seu temporalibus disponendis. Nulla autem potentia praeter intellectum potest praedictis intendere, ergo, &c. Et confirmatur, quia deducere conclusionem aliquam ex principis necessariis, vel ex principis contingentibus, non variat potentiam, sed habitus: quia vnus pertinet ad scientiam, aliud vero ad opinionem: ergo similiter procedere ex principis naturaliter cognitis, vel per reuelationem habitis, non variat potentiam, quamuis possit variare habitum: quia vnus pertinet ad sapientiam, reliquum vero ad scientiam, prout de sapientia & scientia loquitur August.

6 Ad primum argumentum dicendum quod ratio superior regit inferiorem non quidem vt potentia potentiam, sed per actum superioris rationis considerantis altiore finem regitur & dirigitur actus inferioris rationis accedentis ad finem sub fine.

7 AD SECVNDVM dicendum quod oculus materialis per aspectum superiorem non regitur respectu inferioris sicut oculus intellectiualis, nec in aspectu superioris & inferioris est aliqua differentia quo ad actum, vel modum actus, vt sic possit aliquis gradus ibi inueniri in ratione superiori & inferiori.

Sententia secundae partis XXIII. dist. in generali & special.



LVDO quoque praetermittendum est. Superius determinauit magister de potentis anime. Hic determinat quomodo in eis habet esse peccatum. Et diuiditur in tres. Primo determinat summum intentum. Secundo determinat causam suae digressionis seu determinationis. Tertio remouet quoddam dubium. Secunda ibi, hoc autem de anime partibus. Tertia ibi, non est autem silentio praetermittendum. Prima in duas. Primo ponit quandam similitudinem progressionis peccati in nobis, & in primo parente inducens similitudinem de peccato primorum parentum quo ad virum, & mulierem, & serpentem. Secundo vero ostendit quomodo in primis parentibus habuit esse peccatum. Secunda ibi, nunc superest ostendere. Prima in duas. Primo ostendit suum intentum. Secundo confirmat quod dixerat per auctoritates. Secunda ibi, vnde August. Hae est sententia & diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit & proponit quod sicut in primo peccato serpens mulieri persuasit, & mulier viro, ita in nobis sensualitas suggerit inferiori parti rationis, & inferiori superiori, inferior autem & superior se habent sicut mulier & vir, quia sicut mulier producta fuit de viro, & sola in adiutorium data & vna est ipso in carne. Ita inferior portio a superiori deducta est & data ei in adiutorium. Et est vnus cum ipso in vna metis natura. Postea dicit quod si in sensualitate solum sit motus, veniale peccatum est. Si vero ad partem rationis superioris pertinet est mortale peccatum, si autem in inferiori ratione consistit, aliquando veniale est, si non diu in cogitatione manet. Aliquando mortale si diu in cogitatione manet & delecto placet. Et subdit quod sunt quaedam qua si semel fiunt sunt mortalia, quaedam sunt qua si fiunt semel sunt venialia. Si autem pluries sunt mortalia. Postea probat haec omnia per auctoritates Aug. in quibus aliquando videtur dicere quod cogitatio sine opere sit mortale, aliquando quod sit veniale quia dicit quod ratio inferior in aliquo similis, & in aliquo dissimilis est mulier, quia mulier sola poterat peccare perfecte non sic autem inferior ratio. Vnde secundo dicit quod pro sola cogitatione venia petenda est, sicut & pro aliis peccatis. Postea dicit quod ideo de partibus anime determinat vt cognoscatur lib. arb. Et quomodo in eo potest esse peccatum. Vltimo dicit quod largi sumendo inferior ratio potest dicere sensualitas. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO QVINTA.

Vtrum aliquod peccatum mortale possit esse in sensualitate.

Thom. 1. 2. q. 74. ar. 3. q. 4.



IRCA distinctionem istam quaeritur de duobus. Primum est, vtrum aliquod peccatum mortale possit esse in sensualitate. Secundum est, vtrum mortala delectatio quam quis habet cogitando de peccato mortali sit peccatum mortale. Ad primum sic proceditur. Et videtur quod peccatum mortale possit esse in sensualitate, quia opposita nata sunt fieri circa idem. Sed virtus qua opponitur vicio habet esse in sensualitate, vt temperantia, & fortitudo (sicut patet ex 3. Ethic.) ergo in sensualitate potest esse peccatum mortale eis oppositum.

2 Item actus cognoscitur ex obiecto, sed circa obiecta sensualitatis

tis contingit peccare mortaliter, sicut circa delectabilia carnis, ergo actus sensualitatis potest esse peccatum mortale.

3 IN CONTRARIVM arguitur quia virtus & vitium sunt in his qua sunt propria homini cum non inueniantur in brutis. Sed quod est proprium hominis supra bruta pertinet ad rationem, & non ad sensualitatem, ergo &c.

4 Item August. dicit contra Faustum quod peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem aeternam. Sed attendere ad legem aeternam pertinet solum ad rationem superiorem, ergo solum in ratione superiori potest esse peccatum.

5 RESPONSI O. Circa quaestionem istam sunt duo praetelligenda. Primum est quid vocatur sensualitas. Secundum est quid vocatur peccatum mortale, & quid veniale.

6 QVANTVM ad primum sciendum est quod sicut lib. arb. non nominat aliquam potentiam absolutam, sed potentiam sub proprietate (vt dictum fuit prius) Sic sensualitas non nominat aliquam potentiam absolutam, sed nominat proprietatem potentiae, vel potentiam sub proprietate. Cum enim appetitus sensitivus propter sui corruptionem non plene subiciatur rationi, sed plerumque deliberationem rationis praenariat & iterum motus eius deliberationem sequentes plene subiciuntur imperio rationis propter quod respectu horum potest esse virtus & vitium qua sine electione non sunt. Sensualitas nominat appetitum sensitivum, non absolutam, sed secundum quod depressus non expectans in motu suo deliberationem rationis, sed eam praesens. Et ideo dicitur esse perpetuus corruptio.

7 QVANTVM ad secundum aduertendum est quod omne peccatum est deuiatio ab aliqua lege naturali, vel diuina, vel quamcumque alia lege recte posita. Et quia omnis lex habet vim coactiuam per poenas (Alloquin frustra ferrentur leges si eas liceret impunere transgredi.) Ideo secundum vnamquamque legem peccatum dicitur mortale, quod poena mortis damnatur, veniale vero dicitur quod leuiori poena puniatur, vnde August. Homel. 7. super Ioan. dicit quod crimen est quod damnationem meretur, crimen vocans peccatum mortale. Veniale autem (vt dicitur) est quod non meretur damnationem, licet autem proprie mors sit priuatio vitae corporalis, tamen per quandam similitudinem priuari videtur visione diuina & incurere poenam gehennae mors dicitur sicut & ipsa visio dicitur vita, Ioan. 17. Hae est inquit vita aeterna vt cognoscant te solum verum Deum &c. vniuersisque autem vitam suam dicit in eo consistere in quo delectatur. Et ideo propter summam delectationem qua est in visione diuina in ipsa dicitur consistere vita nostra. Et in eius priuatione cum afflictione gehennae, mors. Sic ergo quo ad theologos quorum est considerare opera humana, quatenus regulantur lege diuina, peccatum mortale dicitur quo quis meretur finaliter priuari visione diuina, veniale vero quod non meretur hanc poenam.

8 Hoc supposito dicendum est primo quod in sensualitate nullum potest esse peccatum secundum se, nec veniale nec mortale, sed est solum in ea peccatum veniale tantum ex negligentia rationis superioris. Secundum est quod in ratione inferiori nunquam potest esse peccatum mortale, nisi ex consensu, vel negligentia rationis superioris. Primum patet, quia ibi primo inuenitur ratio peccati vbi inuenitur dominium voluntatis (loquimur enim nunc de peccato in moribus, genus autem moris primo incipit vbi dominium voluntatis reperitur, secundum quod aliquid imputatur nobis ad culpam, vel meritum) sed voluntas non habet dominium super motus sensualitatis nisi quia a ratione praenari poterat (Non enim potest ferri imperium voluntatis nisi vbi potest praenari iudicium rationis) ergo motus sensualitatis nullum est peccatum secundum se, sed solum ex negligentia rationis, vel voluntatis non praenientis. Tale autem solum potest esse veniale peccatum & leuissimum, quia vbi non potest esse completum voluntatis dominium ibi non potest esse perfectum peccatum, sed respectu motuum sensualitatis voluntas non potest habere completum dominium, quare &c. Minor probatur quia voluntas solum habet completum dominium in illis actibus qui ex imperio voluntatis procedunt, & hi sunt actus deliberationis sequentes, qui nullo modo sunt actus sensualitatis qua est perpetua corruptio (vt dictum est) licet possit esse actus appetitus sensitivi prout natus est obedire rationi. Incompletum autem dominium habet voluntas in illis actibus qui non per imperium rationis, aut voluntatis procedunt, sed tamen voluntas eos impedire poterat, si ratio in praenueniendo eos peruenisset. Et hi dicuntur motus sensualitatis qui ideo peccata sunt, quia quodlibet eorum praenueniendo impedire possumus, non autem omnes simul, quia dum vni obuiare nitimur ex altera parte potest insurgere motus illicitus, quia non potest ratio simul, & actu semper esse intentata ad renouendum omnibus qua insurgere possunt. Et sic patet primum.

9 Secundum sic patet, non meretur quis poenam legis nisi per

peccatum commissionis, siue commissum in legem, Rom. 2. qui in lege peccauerunt per legem iudicabuntur. Sed mors aeterna qua est carentia visionis diuinae: & poena gehennae est poena solius legis aeternae, vel fidei per reuelationem habitae: poena enim legis non excedit cognitionem legis. De beatitudine autem vel gehenna nulla lex cognitionem tradit, nisi lex fidei, ergo nullus peccando meretur mortem gehennae, nisi quatenus peccat contra legem aeternam, vel legem fidei, sed omne tale peccatum contingit ex consensu vel negligentia rationis superioris, cuius solius est attendere ad legem fidei: ergo &c. Et confirmatur, quia lex non solum attendit poenas ad coercendum malos, sed etiam praemia ad conuocandum bonos. Sed nullus bene agens meretur vitam aeternam, nisi directus a lege fidei: ergo nullus quantumcumque male agens meretur mortem aeternam, qua est mors gehennae, nisi sub lege fidei: vnde dicitur sub lege fidei non solum assensu, sicut est in his qui credunt, sed obligatione quomodo omnes sunt sub lege fidei etiam Iudaei, & Gentiles: nec excusatur quis, si non credit ex quo praedicationem fidei audiuit, vel audire potuit, & contempsit. Nullus enim est, qui si fecerit quod in se est, quin Deus ei reuelat ea qua sunt fidei, sine quibus non est salus, vel per seipsum aspiciendo, vel per humanum mysterium exterius docendo.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum quod virtus non habet esse in sensualitate, stricte accipiendo sensualitatem, vt supra dictum est, quia virtus non est sine electione (vt dicitur secundo Ethic.) motus autem sensualitatis sunt illi qui praenuntiant electionem, & deliberationem rationis. Vnde temperantia & fortitudo, licet sint in appetitu sensitivo, vt obediunt rationi, non tamen sunt in sensualitate proprie loquendo. Et per eandem rationem, nec vitium secundum completam rationem peccati, quod est peccatum mortale, sed solum peccatum veniale ex negligentia rationis non praenientis.

11 Ad secundum dicendum quod illud quod ex genere suo est peccatum mortale, efficitur veniale propter imperfectionem actus moralis, vt magis patet inferius. Et ideo licet circa obiecta sensualitatis contingat peccare mortaliter ex genere actus: tamen motus sensualitatis in hoc non potest esse peccatum mortale propter suam imperfectionem, quia deliberationem praenuntiat.

12 AD PRIMVM argumentum alterius partis dicendum quod illud quod est nobis proprium pertinet ad rationem essentialiter vel participatiue. Appetitus autem sensitivus in nobis licet non pertineat ad rationem essentialiter, tamen participat aliquantulum de ratione in quantum est natus obedire rationi. Et hoc modo potest esse subiectus virtutis & vitij.

13 Ad aliud dicendum quod Augustinus diffinit peccatum mortale solum, quod nunquam committitur nisi ex consensu vel negligentia rationis superioris, vt deductum est.

QVAESTIO SEXTA.

Vtrum mortala delectatio quam quis habet cogitando de peccato mortali, sit peccatum mortale.

Thom. 1. 2. q. 74. ar. 8.



ROSTEA quaeritur, vtrum mortala delectatio quam quis habet cogitando de peccato mortali sit peccatum mortale. Et videtur quod non, quia secundum Philosophum decimo Ethic. delectationes differunt in bonitate & malitia secundum differentiam operationum. Sicut igitur se habet cogitatio interior ad actum exteriorem, sic delectatio consequens actum interioris cogitationis ad delectationem consequentem actum exteriorem, sed cogitatio interior non est peccatum mortale, quamuis opus exterius sit peccatum mortale: ergo delectatio consequens solam cogitationem nunquam est peccatum mortale.

2 Item actus exterior fornicationis non est peccatum mortale ratione delectationis, quum etiam sit in actu matrimonij, sed ratione deordinationis, sed qui consentit in delectationem, non oportet quod consentiat in deordinationem: per actum enim animae separantur qua sunt coniuncta in re, ergo &c.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit Augustinus duodecimo de tri. & habetur in littera quod totus homo damnabitur, nisi haec qua sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate talibus animam oblectandi solius cogitationis sentiuntur esse peccata per mediatoris gratiam remittantur, sed nullus damnatur nisi pro peccato mortali: ergo &c.

4 RESPONSI O. Quum delectatio voluntatis sequatur apprehensionem rationis, sicut est duplex apprehensio, simplex & reflexa: simplex qua est in obiectum solum, vt quum aliquis cogitat de fornicatione reflexa, qua est in actu (vt cum aliquis

cogitat se cogitare de fornicatione) sic est duplex delectatio consequens hos duos actus.

5 Dicendum ergo q. morosa delectatio sequens simplicem actum cogitationis de fornicatione, vel alio peccato mortali semper est peccatum mortale. Cuius ratio est, quia omnis complacentia voluntatis deliberativa in aliquod peccatum mortale, est peccatum mortale, sed morosa delectatio sequens actum simplicem cogitationis de fornicatione est huiusmodi. Est enim complacentia deliberativa, cum sit morosa: voco enim nunc delectationem morosam, quae supponit deliberationem directam vel indirectam. Est etiam complacentia in actum peccati mortalis, quia in illud solum fertur voluntas per delectationem, quod apprehensum est per rationem, sed per actum simplicem cogitationis de fornicatione nihil apprehenditur nisi fornicatio, & non cogitatio de fornicatione, quia non esset actus simplex sed reflexus, ergo voluntas sequens talem actum simplicem fertur solum per complacentiam in peccatum mortale, & sic peccat mortaliter. Delectatio vero sequens actum reflexum potest esse de duobus, sicut & cogitatio, scilicet de principali obiecto, pura de fornicatione, & de secundario, scilicet de cogitatione: haec enim duo se habent obiective ad actum reflexum, scilicet cum aliquis cogitat se cogitare de fornicatione. Et si quidem sit delectatio de principali obiecto, erit peccatum mortale, per rationem quae facta est. Si vero sit de obiecto secundario, scilicet de cogitatione, sic non oportet q. semper sit peccatum mortale, sed quandoque veniale, ut cum quis sola curiositate cogitat talia, & de cogitatione delectatur. Quoadq. vero nullum est peccatum, sed est meritorium, ut quum quis vult de talibus cogitare, volens praedicare aut disputare. Talis enim delectatur non de peccato, sed de rationibus excogitatis circa peccatum.

6 Ad primum argumentum patet, procedit enim de delectatione, quae sequitur actum reflexum ratione obiecti secundarij, & illam non oportet esse peccatum mortale, ut dictum est.

7 Ad secundum dicendum q. delectatio sequens cogitationem simplicem de fornicatione est complacentia voluntatis in actu fornicationis, etiam si non statuatur implendum, propter aliquam causam prohibentem. Et quia actus inordinatus est, ideo complacentia in ipsum est deordinata: quod autem dicitur q. illa quae sunt coniuncta in re possunt separari mente, verum est, ut cognoscantur, sed non ut habeantur, & quia voluntas fertur in rem ut habeatur in se, ideo fertur per consequens in omnia illa quae sunt rei coniuncta secundum esse.

Sententia huius distinctionis xxv. in generali & speciali.

LAM vero ad propositum redeamus. Superius determinavit Magister de libero arbitrio, per comparationem ad alias potentias. Hic determinat de libero arbitrio quantum ad sui propriam rationem. Et dividitur in duas. Primum determinat suum intentum. Secundum determinat a qua libertate liberum arbitrium denominatur. Secunda ibi, est namq. libertas. Prima dividitur in quatuor. Primum determinat de libero arbitrio quantum ad suum obiectum. Secundum offendit in quibus sit liberum arbitrium. Et quomodo differenter sit in eis. Tertio concludit quoddam correlarium. Quarto subiungit quoddam incidens. Secunda ibi, haec quidem secundum praedictam assignationem. Tertia ibi, ex praedictis perspicuum est. Quarta ibi, & possunt notari in homine. Secunda pars principalis dividitur in duas. Primum distinguit triplicem libertatem, & declarat eam. Et quaedam dubia circa hoc. Secundum ex hoc concludit quaedam correlaria. Secunda ibi, ex praedictis iam apparet. Et haec est divisio & sententia lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit. Et proponit primum q. liberum arbitrium ad utrumq. fieri potest. Non autem extenditur aliqua libertas lib. arb. respectu praesentiu & praeteritorum, sed solum respectu futurorum, non tamen respectu quorundam futurorum, sed solum contingentium, quae in nostra sunt dispositione & potestate. Postea dicit q. quum liberum arbitrium in nobis sit flexibile ad malum, tamen liberum arbitrium est in aliis, quam in nobis, scilicet in angelis bonis, & in eis est omnino liberum arbitrium a servitute peccati. Postea dicit q. liberum arbitrium in primo statu fuit, quo homo poterat non peccare. In ultimo vero statu erit quo non poterit peccare. Et haec libertas est maxime post hanc vitam. In medio vero statu est libertas, qua potest peccare neq. potest non peccare etiam mortaliter ante gratiam. Sed post gratiam non potest non peccare venialiter. Et quo concludit q. liberum arbitrium per peccatum vulneratum est & spoliatum, vulneratum quoad naturalia, spo-

liatum quoad gratuita, ubi etiam dicit q. ipsa naturalia dici possunt aliquo modo gratuita, secundum quod pertinent ad generalem gratiam. Et dicit q. libertatem perditam non potest homo recuperare sine gratia, sicut nec qui se occidit potest se per se ad vitam adducere. Postea dicit q. libertas triplex est, scilicet ad coactionem vel necessitatem, a peccato, & a miseria. A coactione semper fuit in primo statu & ultimo. Illa vero quae est a peccato est solum in libertatis per gratiam. Et subdit q. sicut servus iustitiae liber est a peccato, ita servus peccati liber est a iustitia, quia ei non servit: & haec non est vera libertas. Querit autem rem incidenter, utrum libertas ad bonum & malum faciendum sit ipsa libertas ar. vel quid, & ad quid. Et ponit circa hoc duas opiniones. Quibusdam enim videtur, quod libertas ipsius arbitrii est quae hominem liberum facit ad bonum & ad malum. Quibusdam vero videtur quod libertas ipsius arbitrii non sit libertas ad bonum & malum. Sed quod libertas ad malum sit quaedam pronitas ad peccandum: libertas vero ad bonum sit aliquid per gratiam ipsi libertati additum. Magister magis finit q. ipsa libertas sit ab ipso libero arbitrio. Ita tamen quod in malum potest de se, in bonum autem non, nisi per gratiam adiuvetur, nisi valde debilitet. Vterius concludit duo correlaria. Quorum primum est, quod per peccatum diminuitur liberum arbitrium, quod recipit difficultatem ad bonum incrementum, & pronitatem ad malum, quod ante peccatum non habuit: unde magis habent liberi arbitrium reparati per gratiam, quam non reparati. Sed liberum arbitrium est ad malum, quod per se potest, & ad bonum quod sine gratia non potest, secundum quod conclusum est quod est libertas naturae, & libertas gratiae. Sed libertas naturae non sufficit sine gratia liberante, vel adiuvante. Et in hoc terminatur sententia lectionis, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Utrum liberum arbitrium sit solum eorum quae sunt ad finem.

Thom. 1. 2. q. 8. ar. 2.

TRCA distinctionem istam quaeritur, primum, utrum liberum arbitrium sit solum respectu eorum quae sunt ad finem. Et videtur quod non, quia electio importat praeeceptionem vnius respectu alterius. Sed sicut eorum quae sunt ad finem, vnum potest alteri praeeceptari, ita etiam diversorum finium, ergo electio potest esse finis, sicut eorum quae sunt ad finem.

2 IN CONTRARIUM est quod dicit philosophus tertio Ethicorum, quod voluntas est finis, electio autem eorum quae sunt ad finem.

3 RESPONSIO. Dicenda sunt tria. Primum est quod lib. arb. seu electio, quae est actus lib. arb. est tamen eorum quae sunt ad finem, & nunquam est ipse finis sub ratione finis. Secundum est, quod non est omnium eorum quae sunt ad finem. Sed solum eorum quae sunt vel existimantur eligenti possibiliter. Tertium est, quod est solum nostrorum actuum, vel aliorum, ut tamen cadunt sub actibus nostris.

4 Primum patet, quia illud solum potest esse obiectum electionis, quod potest esse conclusio syllogismi operativi, seu consilij, vel deliberationis. (Est enim electio appetitus consiliabilis, id est, eius quod conclusum est per consilium, ut dicitur tertio Ethicorum.) Sed finis non potest esse conclusio in syllogismo practico, seu in consilio vel deliberatione, sed solum habet rationem principij (ut patet ex secundo physicorum) ea autem quae sunt ad finem habent rationem conclusionis, ergo &c. Est tamen considerandum quod sicut in speculationibus nihil prohibet illud quod est vnius demonstrationis principium esse conclusionem alterius (Primum tamen principium simpliciter non potest esse conclusio alterius demonstrationis.) Sic illud quod est in vna operatione, ut finis nihil prohibet ordinari ad aliud, tamen ad finem: & sic cadere potest sub electione, sicut in operatione medici sanitas est ut finis, propter quod non cadit sub electione medici, sed supponitur ut principium. Sed quia sanitas corporis vterius ordinatur ad bonum animae, sicut & corpus est propter animam: ideo apud eum qui considerat de salute animae, sanitas vel infirmitas corporalis potest cadere sub electione.

5 Secundum sic patet, ratio eligendi aliquid est ex eo quod producat ad finem, propter hoc enim est eorum quae sunt ad finem: per illud autem quod est alicui impossibile, non perducitur ipse ad finem, sive si ei impossibile simpliciter, sicut homo non potest transire fluviu[m] volando sicut avis, & ideo nullus eligit volare, ut transeat fluviu[m], sive sit impossibile non simpliciter, sed

ter, sed pro tempore quo eligit. Sic nullus eligit naum ad transeundum pro tempore, quo simpliciter credit se non posse habere naum, ideo &c.

6 TERTIVM apparet ex praedictis, quia electio solum est eorum quae sunt in potestate eligentis. Sed nihil est in potestate nostra nisi actus nostri electi, vel imperati a lib. arb. vel a hae res ut cadunt sub nostris actibus, potestas enim ad nihil attingit nisi per actum, ideo &c.

7 AD ARGUMENTVM in oppositum patet solutio, quia finis in quantum huiusmodi non praeeceptatur alij sui, sed quilibet acceptatur absolute. Si autem praeeceptatur vnius alteri non sumuntur sub ratione finis, sed sub ordine ad vltiorem finem ut dictum est de sanitate corporis, & infirmitate, & sic possunt cadere sub electione.

QVAESTIO SECUNDA.

Utrum liberum arbitrium sit solum in habentibus intellectum.

Thom. 1. 2. q. 83. ar. 1.

SECONDO quaeritur utrum liberum arbitrium sit solum in habentibus intellectum. Et videtur quod non, quia quae agunt voluntarie, agunt libere (ut videtur) sed bruta agunt voluntarie ut habetur 3. Ethico. ergo &c.

2 Item in illis est lib. arb. quorum est acceptare vnum altero refutato, sed bruta quaedam acceptant & alia refutant, ergo &c.

3 IN CONTRARIUM est quia lib. arb. est quo recte vivitur & peccatur, sed peccare & recte vivere non conveniunt nisi habentibus intellectum, ergo &c.

4 RESPONSIO. Dicendum est quod solum in habentibus intellectum est lib. arb. scilicet in Deo hominibus & angelis. Cuius ratio est quia solum in illis est lib. arb. in quibus est iudicium de propria operatione utrum sit bona an mala, expediens an finem, an impediens an sine, sed tale iudicium solum est in habentibus intellectum, ergo &c. Maior patet quia sicut ostensum est in praecedente quaestione electio quae est actus liberi arbitrii solum est de actibus nostris ut ordinantur in finem propter quod cum electio voluntatis sequatur iudicium rationis, oportet quod illa quae habent electionem, habeant etiam de suis operationibus iudicium quale dictum est, scilicet an operatio sit bona, & expediens ad consecutionem finis, vel mala & impeditiva finis quod esse non potest, nisi in illis quae cognoscunt finem sub ratione finis, & habitudinem finis ad ea quae sunt ad finem. Et talia sunt solum quae ratione & intellectu participant, ideo &c. Item patet per distinctionem lib. arb. in libera posita quod liberum arbitrium est facultas voluntatis, & rationis.

5 AD PRIMVM argumentum dicendum quod Philosophus accipit largè voluntatem pro omni eo quod sit sponte & non per coactionem ab habente cognitionem, non autem proprie prout dicit motum voluntatis sequentis deliberationem qui proprie est actus lib. arb.

6 Ad secundum dicendum quod acceptare vnum altero refutato ex collatione eorum ad finem perinet ad lib. arb. quo modo bruta nihil acceptant vel refutant, sed solum ex simplici apprehensione convenientis acceptant ipsum. Et ex simplici apprehensione disconueniens ipsum refutant.

QVAESTIO TERTIA.

Utrum liberum arbitrium inveniatur aequaliter in omnibus in quibus est.

ROSTMODVM quaeritur utrum liberum arbitrium inveniatur aequaliter in omnibus in quibus est. Et videtur q. sic, quia libertas est immunitas a coactione. Sed haec immunitas videtur esse aequaliter in omnibus habentibus lib. arb.

In nullo enim potest cogi, ergo &c.

2 Item Ber. de libe. arb. dicit quod libertas arbitrii cunctis pariter ratione vtenibus competeat, nec magis est in bonis quam in malis, & sic idem quod prius.

3 IN CONTRARIUM est quia liberi arb. est facultas voluntatis & rationis. Sed haec facultas maior & potior est in Deo quam in angelis, & in angelis quam in nobis, ergo &c.

4 RESPONSIO. Omne liberum dicitur liberum ab aliquo, & ad aliquid. Et secundum hoc libertas ar. dupliciter po-

test considerari vel per comparationem ad aliud a quo dicitur liberum vel per comparationem ad illud in quo est, vel ad quod est lib. Illud autem a quo dicitur voluntas libera est coactio quae est duplex vna simplex & absoluta quae vocatur compulsio vel impedimentum. Alia secundum quod potest dici impulsio. Illud autem in quo vel ad quod aliquid dicitur lib. est actus eius, qui est duplex, ut dictum fuit supra immediate, scilicet elicitus & imperatus.

5 Hoc supposito dicendum quod liberum arbitrium non est aequaliter in omnibus, sed est perfectius in Deo, & liberius quam in angelo, & in angelo quam in homine. Et in vno homine liberius est in vno tempore quam in alio. Quod sic patet, illud quod a nullo in actu suo potest impediri, vel difficultate pati est liberius, quam illud quod potest impediri, vel difficultatem pati. Sed voluntas divina in nullo actu suo potest impediri, vel difficultatem pati, sine actu sit illicitus siue imperatus. Subest enim ei quum voluerit posse (sicut dicitur Sap. duodecimo) Angelus autem & homo possunt virtute divina a quolibet actu suo impediri, scilicet ne aliquid velint aut faciant. Et in actibus suis imperatis, ut contrarium eius, quod volunt fiat respectu quorum etiam angelus potest impediri, aut forte cogere angelum, & homo hominem: ergo &c.

6 Per idem patet quod angelus liberior est homine, quia angelus non potest impediri a causa creata a suo velle, nec difficultatem pati, licet impediri possit ab executione voliti: homo autem a velle impediri potest, & difficultate patitur ex tractu appetitus sensitivi, ut patet in continentibus, & plus vno tempore, quam alio, sicut liberius eligitur, & cum minor difficultate abstineret a venereis homo factus temperatus quam prius dum esset solum continens, ideo &c.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum q. immunitas a coactione simpliciter, vel secundum quid non est aequaliter in omnibus, ut apparet ex dictis: quaedam enim quoad omnem actum impediri possunt, & compelli ad actum oppositum imperatum, ut omnis creatura: Deus autem nullo modo: quaedam etiam in actu elicto patiuntur difficultate, ut homo, angelus autem non.

8 Ad secundum dicendum quod beatus Bernardus loquitur de libero arbitrio, ut est solum in hominibus, & per comparationem ad coactionem simpliciter. Et hoc modo libertas est aequaliter in bonis & malis, ut ipse dicit. In bonis tamen est liberius quoad impulsivum: neque enim sic retrahuntur a bono eliciendo ut mali.

QVAESTIO QUARTA.

Utrum liberum arbitrium possit cogi.

Thom. 1. 2. q. 6. ar. 4. Dur. sup. d. 2. q. 3. num. 14. Et inf. in 4. d. 2. q. 1.

DEINDE quaeritur, utrum liberum arbitrium possit cogi. Et videtur quod sic. Quia plus potest Deus super creaturam spirituales, quam homo super creaturam corporalem, sed homo potest cogere simpliciter creaturam corporalem, quoad actus corporales, sicut fit proiciendo lapidem sursum, ergo Deus multo fortius potest cogere liberum arbitrium, & quamcumque spirituales creaturam quoad actus spirituales.

2 Item illud quod potest totaliter impediri, potest et videtur quoad aliquem actum cogi, sed vnius liberi arbitrii potest totaliter impediri, sicut fit in somno, & infirmitatibus quibusdam: ergo similiter potest cogi.

3 IN CONTRARIUM est, quia omne coactum est violentum, sed nullum voluntarium potest esse violentum, quum distinguatur ex opposito, ergo &c.

4 RESPONSIO. Hic est opus duplici distinctione, vna circa coactionem & modum coactionis. Alia circa actus voluntatis seu lib. arb. Quantum ad primum sciendum est quod coactio & violentia differunt, quia coactio solum est in rebus animatis proprie loquedo de coactione. Violentia autem est vniuersaliter tam in rebus inanimatis quam animatis: unde lapis cum proicitur sursum violentatur, sed proprie non dicitur cogi. Vtrumq. autem, scilicet tam violentia quam coactio, potest accipi dupliciter. Vno modo ut dicit solum impeditionem alicuius ab actu convenienti, ad quem inclinatur, puta quum lapidi supponitur columna dicitur violentari, quia impeditur ne descendet. Alio modo ut dicit compulsivum ad actum inclinationi repugnantem, sicut est in lapide sursum proiecto. Ex parte voluntatis similiter est considerandum q. quidam est actus voluntatis ab ea elicitus, puta velle vel eligere, quidam vero solum imperatus sicut sunt actus potentiarum, quae subiacent imperio voluntatis, siue sint potentiae apprehensivae, siue motivae.

5 His suppositis dicendum q accipiendi coactionem primo modo pro solo impedimento actus. Sic voluntas potest cogi respectu cuiuslibet actus sui, siue eliciti, siue imperati. Quod apparet primo auctu imperati sic, omnis voluntas quae non est omnipotens, potest impediri in aliquo actu imperato, sed nulla voluntas creata est omnipotens, ergo &c. Minor patet. probatio maioris. Quia omnis virtus quae est dare potentior, potest per eam impediri in aliquo actu, in quo virtus potentior in contrarium agit, sed omni virtute quae non est omnipotens, est dare potentior saltem illam quae est omnipotens, quare &c. Item actus imperati a voluntate hominis sunt corporales actus, vel praerogant vel coeugunt. Sed omnes actus hominis corporales quum sint in materia coarierati subiecta impediri possunt, erga &c. Secundo patet, quia actus eliciti a voluntate impediri possunt, licet non immediatè, sed mediante impedimento intellectus, quia quod potest impedire cognitionem potest impedire voluntatem ab omni actu suo, quia voluntas non potest ferri nisi in cognitum, sed multa totaliter non impediunt a cognitione, sicut profundus somnus, epilepsia, & apoplexia, & huiusmodi, ergo &c.

Sup. d. 24. q. 3. m. 13.

6 Si autem accipiatur coactio secundo modo pro coactione ad actum inclinationem repugnantem. Sic dicendum q voluntas non potest cogi respectu actus immediatè ab ipsa eliciti, qui est velle, vel eligere, sed potest cogi respectu actus ab ipsa imperati. Primum patet, quia actu qui est secundum inclinationem potentiae non potest esse violentus vel coactus. Sed omne velle, vel eligere est secundum inclinationem voluntatis, imò est, vt verius dicam, ipsa inclinatio voluntatis. Hoc enim est velle, scilicet voluntatem inclinari ad aliquid. Et per hoc ipsum est volitum, q voluntas inclinatur in ipsum: ergo possibile est aliquid velle vel eligere esse coactum, vel violentum. Et idem dico de quacumque potentia apprehensiva vel appetitiva, quae non cogitur respectu actus immediatè ab ipsa eliciti, sicut non cogitur intellectus intelligendo, quia inclinatio eius est ad intelligendum omnia, nec visus cogitur ad videndum per eandem rationem, & sic de omnibus potentiis animae.

7 Secundum patet, quia voluntas imperat actus aliarum virtutum, tam apprehensuarum quam motuarum, sicut visui videre. Et ideo ex imperio voluntatis clauduntur vel aperitur palpebrae ad videndum & pedibus imperat ambulare huc vel illuc. Sed constat q homo potest cogi ad actum imperio voluntatis repugnantem, sicut volens non videre, & ob hoc claudens palpebras, coepellit videre, & volens quiescere compellitur surgere, & sic de similibus, quare &c. Ex praedictis patet, q quum intellectus assentit alicui vero conclusio per demonstrationem ipse intellectus non cogitur, cum ei naturalis inclinatio sit ad intelligendum omnia. Sed forsitan voluntas cogitur, quae imperabat oppositum assensum, vel cui coeplacebat oppositus assensus. Semper enim coactio est contra inclinationem rei, & illud cogitur cõtra cuius inclinationem sit, non illud, secundum cuius inclinationem est actus, licet forsitan necessitetur quadam immutabilitate. Aliud est enim cogi, aliud necessitari necessitate immutabilitatis, quae potest esse a natura, tam in voluntate quam in intellectu, respectu aliquorum.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quod homo non potest cogere creaturam corporalem, quo ad eius inclinationem, nec etiam impedire, sed solum quo ad motum sequentem. Et similiter voluntas cogi potest quoad actus imperatos ab ipsa, qui sunt quasi quidam motus sequentes. Tamen cogi non potest ad suam inclinationem quae est suum velle, licet possit impediri.

9 Ad secundum dicendum quod facilius est actum impedire, quam ad contrarium compellere. Facilius est enim impedire lapidem ne cadat, quam compellere vt ascendat. Et eodem modo facilius est impedire voluntatem, ne omnino velit (quod fit impediendo cognitionem proponentem ei obiectum) quam compellere vt velit: hoc enim est impossibile propter ea quae dicta sunt.

Sententia huius distinctionis XXXI. in generali & specialia.

HABET gratia cooperans. Superius determinavit magister de libero arbitrio secundum propria sui rationem. Hic determinat de eo per comparationem ad gratia. Et diuiditur in duas. Primum determinat de effectu gratiae in libero arbitrio. Secundo determinat de insufficientia liberi arbitrii sine gratia. In principio 28. ibi, illud verò inconcusse, &c. Prima diuiditur in duas. Primum agit de gratia quantum ad potestatem eius in libero arbitrio. Secundo mouet quaestionem de gratia

an sit virtus, & determinat. Secunda 27. distinet. ibi, Si verò quaeritur quomodo. Prima est principalis lectionis, & diuiditur in duas. Primum determinat veritatem, secundum mouet & soluit quaedam quaestiones incidentes. Secunda ibi, non est tamen ignorandum. Prima diuiditur in duas. Primum ostendit quod gratia voluntatè hominis preparat, & adiuuat. Secundo ostendit quae est illa gratia quae preparat. Secunda ibi, & si diligenter intendas. Secunda verò pars principalis diuiditur in duas. Primum mouet dubitationes de prima gratia. Secundo de gratia cooperante ibi, Hic considerandum est. Prima diuiditur in duas. Primum determinat de ordine voluntatis ad fidem. Secundo de ordine cogitationis ibi, Circa hanc quaestionem. Hic est diuisio lectionis & sententia in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit magister, & pponit primum differentiam inter gratiam operantem & cooperantem, quia gratia operans preparat hominis voluntatem, vt velit bonum. Gratia verò cooperans adiuuat, vt velit hoc cum effectu. Et probat hoc per auctoritates concludens inentum, & repetens quod dictum est. Postea ponit circa hoc errorem Iuliani, qui dicit quod homo poterat bonum velle & operari ex libero arbitrio, quod improbat Augullinus per auctoritatem apostoli dicentis quod bene velle & operari est misericordia Dei, quae est idem quod gratia: unde voluntas nostra nihil rectè potest facere per se, nisi per diuinam gratiam adiuuetur, quae gratia Dei preparat hominis voluntatem vt sit bona & recta, quae autem aduentum gratiae non erat. Et ad praedictorum declarationem diffinit ipsam voluntatem secundum Augullinum, voluntas est animi motus cogente nullo ad aliquid non admittendum vel adipsendum. Et per apostolum probat duplicem gratiam, secundum quae Deus preparat hominis voluntatem. Ponit etiam opinionem quorundam qui dicebant, quod sicut sine misericordia dei nihil potest agi, ita etiam si voluntas prius non sit dei misericordia non sufficit, quam etiam opinio improbat concludendum principale intentum. Respondet etiam qualiter se habet voluntas ad gratia, quia sicut ignobilis, quod probat per Augullinum, & aprat ad propositum. Postea dicit in generali & in specialia, quae sit illa gratia quae preparat hominis voluntatem. Et dicit quod haec est fides, quod probat per apostolum in pluribus locis. Et adaptat ad propositum, probans hoc idem per Augullinum, & dat ad hoc quoddam motum propter quod auctoritates inducit. Et est tale, bona hominis voluntas praenititur quodam beneficio gratiae: illud autem beneficium est fides, ergo fides Christi est gratia, quae preparat hominis voluntatem, & probat, & adaptat ad propositum. Et quia dixerat quod gratia praenitit voluntatem, ostendit etiam quod voluntas praenitit quaedam dona gratiae, quod probat per Augullinum. Et probat etiam per alias auctoritates, quod gratia praenitit voluntatem, & quod subsequatur. Et adaptat ad propositum. Postea mouet dubitationem circa praedicta, secundum apostolum & Augullinum, qui videntur dicere quod fides praenitit esse voluntatem, & sic voluntas praecedit fidem, similiter credere est ex voluntate, sed voluntas praecedit credere, ergo fide cum credere sit ex fide. Et soluit dicens quod hoc ideo est, non quia fides ex voluntate hominis praenitit, sed quia non est fides, nisi in eo qui vult credere. Cuius bonam voluntatem fides praenitit, non tempore, sed causa, & natura. Quod confirmat per Augullinum. Postea magis corroborat praedictam quaestionem per Augullinum, exponendo verba apostoli, quibus videtur innuere quod cogitatio praecedit fidem, & quod cogitatio est idem quod voluntas. Item nullus credit quod prius non cogitauerit, ergo cogitare praecedit credere, & similiter voluntas fidem. Et soluit ostendens duplicem esse cogitationem, naturalem scilicet & gratuitam. Et hoc confirmat per Augullinum. Per hanc autem distinctionem docet magister reducere omnes auctoritates Augullini ad concordiam. Addit autem quod per gratiam praenitentem praecedit in homine quaedam bona, ex gratia dei & libero arbitrio. Quaedam verò ex libero arbitrio, & per talia non fit homo in gratia. Ostendit etiam quod haec gratuita dona quae ex gratia dei & libero arbitrio praenitunt, non cadunt sub merito, vt quando de impio vel iniusto fit pius & iustus, quia nulla merita in ipso praecesserunt. Postea mouet quandam dubitationem de gratia operante & cooperante, vt scilicet sit vna gratia, an diuersa. Respondet quod est vna & eadem gratia, & idem donum, sed propter diuersos effectus dicitur operans & cooperans. Et in hoc terminatur sententia lectionis & c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum gratia & virtus sint idem.

Thom. 1. 2. q. 110. ar. 3.

CIRCA

QUAESTIO II. Distinguitur istam quaeritur de tribus. Primum est, vtrum gratia & virtus sint idem, an differant realiter. Secundum est, in quo tanquam in subiecto sit gratia: vtrum videlicet sit in essentia animae, an in aliqua eius potentia. Tertium est, vtrum diuisio gratiae per operantem & cooperantem sit bona. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quod gratia & charitas non sint idem, quia illa non sunt idem, quorum non sunt iidem actus, sed virtutis & gratiae non est idem actus, quia gratia habet actum continuum in anima (scilicet gratificare animam) virtus verò habet actum interpolatum (scilicet opus meritorium) ergo &c.

2 Item quorum differentia diuisiua differunt, & ipsa differunt, sed differentia virtutum & gratiae differunt, quia virtus diuiditur in morales, intellectuales, & theologicas, gratia verò in operantem & cooperantem, ergo &c.

3 IN CONTRARIVM est, quia quorum est eadem definitio, scilicet illa quae ponitur in licera quod est qualitas bona mentis, ergo &c.

4 RESPONSI O. Quidam dicunt quod gratia & virtus differunt per essentia. Quod probant sic, in omnibus principium essendi differt realiter a principio operandi, sicut videmus in naturalibus, quod forma substantialis ignis per quam habet esse, differt realiter a calore, per quem habet agere. Sed gratia est principium essendi supernaturaliter: virtus autem est principium operandi supernaturaliter, ergo &c. Maior patet. Sed minor probatur, quia ad hoc quod aliquid operetur opera alicuius generis, oportet quod prius constituitur in esse illius generis. Ad hoc igitur vt aliquid operetur opera supernaturalia per virtutes theologicas oportet quod prius constituitur in esse supernaturali, quod fit per gratiam, quae est quaedam participatio esse diuini, ergo &c.

5 Haec autem opinio deficit in duobus, scilicet in se, & in sua ratione in se, quia destructo principio essendi destruitur principium operandi. Si ergo gratia esset principium essendi in esse supernaturali, & virtutes theologicae principium operandi in esse supernaturaliter, tunc destructa gratia, destruerentur omnes virtutes theologicae, quod falsum est, quia destructa gratia manent fides & spes, deficit etiam in sua ratione. Quod enim principium essendi differt a principio operandi, forte verum est de primo principio essendi, quod dat esse substantiale, vt satis patet in exemplo adducto. Sed de principio essendi secundario, quod dat esse accidentale, non potest esse verum. Calor enim qui dat esse accidentale igni, est ei immediatum principium agendi. Et ita cum gratia det esse accidentale, & non substantiale, nihil prohibet eam esse immediatum principium operandi, imò videtur quod econtrario sit arguendum sic, sicut se habent virtutes morales ad esse morale & opera moralia, sic se habent virtutes supernaturales ad esse supernaturale, & ad opera supernaturalia. Sed per virtutes morales constituitur quis in esse morali, & per easdem perficitur ad opera moralia, & non per aliud, ergo similiter per virtutes supernaturales constituitur quis in esse supernaturali, & per easdem perficitur ad opera supernaturalia. Neque est aliud (vt videtur) per quod homo constituitur in esse supernaturali, & per quod operatur supernaturaliter.

6 Sed dicit aliquis, quod per virtutes morales non constituitur homo in esse morali primo, sed per principia naturalia quae sunt intellectus & voluntas: propter quod dicit philosophus primo Polit. quod homo est animal naturale civile. Per virtutes autem constituitur in esse secundo morali, quod ordinatur immediatè ad operationem. Et similiter est dicendum de gratia & virtutibus respectu esse supernaturalis. Sed istud non valet quia per principia naturalia non constituitur homo in aliquo esse morali actu, aptitudine quadam, quod innuit philosophus secundum ethicorum, loquens de virtutibus, & dicit, innatis quidem nobis suscipere eas, perfectis autem per assuetudinem. Sed per virtutes constituitur actu in primo esse morali, & per easdem perficitur ad opera moralia. Et idem est de esse supernaturali, & operibus supernaturalibus.

7 Dicendum ergo aliter quod supposito quod gratia sit aliquid creatum in anima (quo non sit idem realiter cum virtute non locum) oportet q gratia sit idem realiter cum virtute non quocumque, sed cum charitate quae dat operibus efficaciam merendi. Quod patet dupliciter. Primum quia differunt per essentiam possunt virtute diuina separari, vel saltem primum a posteriori, nisi forte alterum sit pura potentia, qui repugnat per se esse, quod dico propter materiam primam, de qua visum fuit supra, distinctio duodecima, quod non potest ab omni forma separari. Sed gratia & charitas nullo modo separari possunt, ita vt sit alterum sine altero. Alioquin sequeretur quod idem homo saluaretur, & non saluaretur, quia decedens in finali gratia saluaretur, decedens verò sine charitate non salua-

retur. Quia secundum Augustinum, Charitas est vestis quae diuidit inter filios regni, & filios perditionis, ergo charitas & gratia non differunt per essentiam.

8 Secundo patet sic, quorum est vnus & idem actus non solum concomitantè sed per essentiam, illa sunt vnus essentia- liter & non solum per concomitantiam. Sed gratia & charitas est vnus & idem actus non solum concomitantè, sed per essentiam ergo &c. Probatio minoris. Gratia enim & similiter charitatis sicut & cuiuslibet formae est duplex actus. Primum quae consistit in informatione & denominatione subiecti. Et hic est quo ad gratiam facere hominem Deo gratum, & quo ad charitatem Deo facere hominem charum, & manifestum est quod haec sunt vnus, nec differunt nisi solo nomine. Alius est reddere opus meritorium. Et in isto similiter conueniunt, quare &c. Item si gratia & charitas differunt aut gratia praeminet charitati, aut econuerso aut sunt aequales. Primum non potest dici, quia secundum August. 5. de trinit. Charitas nullum donum Dei est excellentius. Nec secundum, quia sicut se habet perfectibile ad perfectibile, ita perfectio ad perfectionem. Sed potentia quam perficit charitas non excelsit essentiam anime quam secundum istos perficit gratia, ergo &c. Nec tertium, quia perfectiones specio differentes non possunt esse aequales, gratia autem & charitas si non sint idem, differunt specie, ergo &c. Et hoc videtur sentire apostolus qui vtrique eodem actus attribuit scilicet dare esse spirituale, & perficere ad opus meritorium. Nam de charitate dicit 1 ad Corin. 13. Si linguis hominum loquar &c. charitatem autem non habeam nihil sum, & quo ad opus subdit infra eodem. Omnia sufferet, omnia sperat, &c. De gratia verò quod det esse spirituale dicit idem apostolus prima Corin. 15. gratia Dei sum id quod sum, & rursum quod perficiat ad opus meritorium subdit, abundantius omnibus laboraui non ego, sed gratia Dei mecum. Ad idem facit quod charis in graeco, est idem quod gratia in latino, vnde & acharis dicitur quasi sine gratia.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum quod gratia & charitas habent primum actum continuum in subiecto scilicet facere hominem gratum vel charum. Secundum autem actum (scilicet perficere ad opus meritorium) non habent continuum, sed interpolatum, nec in hoc differunt gratia & charitas. 10 AD ALIVD patet ex dictis, non enim ponimus quod gratia sit idem cum virtute dicta absolute, sed cum charitate solum.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum gratia sit in essentia anime sicut in subiecto.

Thom. 1. 2. q. 110. ar. 4.

AD SECUNDVM sic proceditur. Et videtur quod gratia sit in essentia anime sicut in subiecto, quia vita respicit primo essentiam, sed gratia est vita anime, ergo &c.

2 Item regeneratio correspondet generationi. Sed generatio primo & per se terminatur ad essentiam formae, deinde ad potentias, ergo gratia per quam fit regeneratio primo respicit essentiam animae, & mediante essentia respicit potentias.

3 Item sicut se habet essentia ad potentias ita potentiae ad operationes, sed operatio non gratificatur nisi prius gratificata potentia, ergo nec potentiae gratificantur, nisi prius gratificata essentia animae.

4 IN CONTRARIVM arguitur, quia gratia est donum superadditum naturalibus. Sed si esset in essentia animae non esset aliquid superadditum naturalibus sed magis interpolatum inter essentiam & potentiam, ergo &c.

5 RESPONSI O. Haec quaestio dependet a praecedente, qui enim dicunt quod gratia & charitas differunt realiter ponunt quod gratia est subiectiue in essentia anime, quod probant dupliciter, vno modo quia in illo est gratia sicut in subiecto quod est primo gratum Deo, sicut in illo est albedo sicut in subiecto quod est primo album. Sed essentia anime est prius gratia Deo quam potentia, ergo &c. Probatio minoris, quia vt dicitur Gene. 4. respexit dominus ad Abel & ad muna eius, per quod datur intelligi quod persona quae respicit essentiam primo est gratia Deo, quam opera quae respicit potentiam. Secundo probatur idem sic, habitus qui est in aliqua potentia, solum perficit ad actus illius potentiae. Sed gratia perficit ad actus omnium potentiarum, ergo non est in aliqua potentia, sed in eo quod est commune omnibus potentiis, & illud est essentia, quare &c.

6 Sed istud non videtur, quia impossibile est q habitus perfectiens

ficiens essentiam animæ, habeat maiorem colligantiam cum habitu perficiente voluntatem, quam cum habitu perficiente intellectu. Sed gratia habet maiorem colligantiam cum charitate, quæ est habitus perficiens voluntatem, quam cum fide quæ perficit intellectum, ergo &c. Maior probatur, quia qualis est habitudo perfectibilium, talis videtur esse perfectio. Quum igitur voluntas non habeat maiorem colligantiam cum essentia animæ, quam intellectus, imò vt videtur minorem, vel saltem non ita immediatam, pari ratione nec habitus voluntatis potest esse magis colligatus cum habitu perficiente essentiam animæ, quam habitus intellectus. Minor autem clara est in exemplo posito: sequitur ergo conclusio, scilicet quod gratia non est in essentia animæ.

7 Ad primam rationem eorum dicendum qd essentia non est prius grata gratitudine supernaturali, de qua loquimur, quam potentia, quia gratia & gloria correspondent, sed essentia non glorificatur, nisi mediante potentia, ergo non gratificatur, nisi eadem mediante. Item omnis habitus (datus homini propter assequendum Deum per opus meritorium) perficit voluntatē, cuius est mereri, sed gratia est huiusmodi, ergo &c. Itē si gratia perficeret essentiam animæ, perficeret ad omnes actus omnium potentiarum, & prius ad priores, videlicet ad intellectum, quam voluntatem, hoc est falsum, ergo &c. Item supernaturalia, & maxime si sunt variabilia, supponunt naturalia inuariabilia, sed potentia animæ sunt inuariabiles circa essentiam animæ, gratia autem est variabilis, ergo &c. Et quod dicitur vltius quod imò, quia respexit Dominus prius ad Abel, deinde ad numerum eius. Non est intelligendum quod Deus acceptando prius respexit ad essentiam, & deinde ad opera. Sed est sensus quod acceptauit prius deuotionem offerentis, quæ est quidam actus interior voluntatis, deinde ad numerum oblata. Et ita non est ad propositum, sed magis ad oppositum.

8 Quod autem dicitur secundo quod si esset solum in aliqua potentia non perficeret nisi ad actus illius potentia, verum est immediate, sicut & charitas non perficit nisi ad actum voluntatis immediate, sed quia actui & imperio voluntatis subiacent actus aliarum potentiarum: ideo charitas ad omnes actus imperatos à voluntate perficit. Et idem est de gratia, si ponatur in sola voluntate subiectiue.

9 Dicendum ergo aliter, quod nec gratia, nec quicunq; habitus acquisitus vel infusus est in essentia animæ. Quod patet clare de habitibus acquisitis consideranti naturam habitus, quem diffiniens Philoſo. 7. Metaphy. dicit, habitus est, quo quis bene vel male disponitur ad se vel ad alterum, bene quidem per bonum habitum, & male per malum. Et secundum hoc est, duplex habitus: vnus qui est dispositio rei secundum naturam eius intra. Alius, qui est dispositio rei per comparationem ad finem extra, siue ad operationem per quam finis attingitur. Exemplum primi est de sanitate per quam corpus bene disponitur in cōparatione ad animam, prout ab ipsa est perfectibile, vel bene regibile. Exemplum secundi est de virtute quæ disponit in ordine ad opera virtuosa: ad rationem autem habitus quocunq; modo sumpti requiruntur aliqua plura diuersis modis cōmensurabilia vt in eis possit inueniri aliqua media ratio, & aliquis determinatus modus cōmensurationis: quæ ratio vel modus vocatur habitus, sicut sanitas est debita cōmensuratio humorum 4. ad inuicem diuersimode cōmensurabilium, qui tamen in sanitate reducuntur ad determinatum cōmensurationis modum: vnde vbi est vnus vno modo se habens, vel plura semper similiter se habentia, ibi non requiritur aliquis habitus. Quum enim habitus ponat modum, ibi nullus est necessarius habitus, vbi modus ex natura rei est determinatus.

10 Ex his concluditur qd in essentia animæ nullus est habitus, nō habitus qui est dispositio ad intra, quia habitus ad intra est dispositio rei habentis partes, quarum vna per habitum disponitur ad aliam. Oportet ergo illam partē quæ disponitur, per habitum ad aliam partē ordinari. Sed anima cum sit vltima & completiua forma hominis ad nihil aliud quod sit in homine ordinatur, non ad tēpus, sed magis corpus ad animā, cum forma nō sit propter materiā, sed potius cōuerso (vt dicitur secundo Physic.) ergo in essentia animæ non potest esse aliquis habitus qui sit dispositio hominis secundum se. Itē non potest esse in ea aliquis habitus qui sit dispositio hominis in cōparatione ad opus, quia sicut dictum est, ad rationē habitus requiruntur plura ad inuicē diuersimode cōmensurabilia. Essentia autem animæ vna & simplex est, non habens partē & partem: ipsa etiā inquantū huiusmodi vno modo semper se habet. Potest autem relata ad suas operationes diuersimode ordinari & cōmensurari possunt. Contingit enim intelligere rectē & nō rectē, propter multa quæ ad actū intelligendi concurrunt, scilicet sanāsimata, & multa talia. Et similiter est de voluntate, propter quod in solis potētis vt ordinantur ad actus, possunt esse

Inf. d. 2. q. 2.

habitus, in essentia verò animæ inquantum huiusmodi nullus. 11 De gratia autem, & omnibus habitibus infusis, quum perficiant hominem in cōparatione ad operationem bonam, quæ est ad vtilitatem personæ, (vt est gratia gratum faciens) vel ad vtilitatem ecclesiæ (vt sunt gratiæ gratis datae) idem dicendum est, quod ipse sunt in illis potētis, tanquam in subiectis, ad quarum actus perficiunt.

12 AD PRIMVM argumentum dicendū qd in viuētib; vita naturæ, vita respicit essentiam animæ, tanq; primum principium vitæ: opera verò vitæ immediatius respiciūt potētias quæ differunt ab essentia, quia principii essendi subtilialiter potest differre à principio operandi. Sed vita supernaturalis quæ est per gratiam, quum sit quoddā accidentale, nō oportet qd eius principium sit in alio, quam in potētia, quæ est principium operandi, quum & ipsum principii talis vitæ sit principium immediatum operationis, vt dictū est supra immediatē.

13 Ad secundum dicendum quod sicut generatio terminatur ad formam, sic regeneratio terminatur ad gratiam, quæ est quædam forma, sed non oportet vnum esse in altero: sed debet esse quiddam, omnibus quæ ad animam naturaliter pertinent, superadditum, sicut nomen rei supernaturalis importat. 14 Ad tertium dicendum, quod actus quum sit perfectio trāsiciens non potest esse subiectum habitus. Sed potentia, quum sit permanens, potest ei subici. Et ideo gratificatio operationum supponit gratificationem potētia propter defectum permanentiæ in operibus: non autem est illa causa, vt gratificatio potētiarum supponat gratificationem essentia. Sed eis gratificatis totum gratificatur.

Præced. q. num. 5.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum diuisio gratiæ per operantem & cooperantem sit bona.

Thom. 1. 2. q. 111. ar. 2.



D tertium sic proceditur. Et videtur quod diuisio gratiæ per operantem & cooperantem non sit bona, quia omne cooperis vitæ est agens secundarium, & non principale, sed deus nunquam est agens secundarium, ergo nunquam cooperatur nobis per gratiam. Et ita nulla gratia videtur esse cooperans.

2 IN CONTRARIVM est, quod dicit Augustinus in libro de gratia & libero arbitrio. Deus cooperatio in nobis perficit quod operando incipit, quia ipse vt velimus operari incipiens qui voluntatibus cooperatur perficiens. Sed operatione quibus deus monet nos ad bonum pertinent ad gratiam: ergo gratia conuenienter diuiditur per operantem & cooperantem.

3 RESPONSO. Diuisio gratiæ per operantem & cooperantem non est diuisio in diuersa per essentiam, sed est diuisio eiusdem per diuersa officia. Hæc autem diuisio dupliciter accipitur secundum duplicem opinionem de gratia. Gratia enim secundū vnā opinionem non est aliud quā diuinitum beneplacitum, secundum aliam verò est quoddam habituale donum.

4 Secundum primam opinionē sumitur prædicta diuisio gratiæ per hunc modum: operari enim vel esse operantē attribuitur agenti & non passio, mouenti & non mobili: vbi igitur voluntas videtur mota & non mouēs, solus autem deus videtur mouens, operari deo attribuitur, non voluntati: vbi autem voluntas non solum mouetur sed mouet, operatio non solum attribuitur deo, sed voluntati: nunc est ita quod quantum ad actum interiorē voluntatis, qui est velle præcipiē cum voluntas incipit bonū velle, quæ prius malum volebat, voluntas se habet vt mota, deus autem vt mouens. Et ideo secundum qd deus mouet humanam voluntatem ad hunc actum, quum hoc sit ex eius beneplacito, ipsum beneplacitum diuinitum dicitur gratia operans, quantum autem ad actus exteriores qui subiacēt imperio voluntatis voluntas non se habet solum vt mota, sed etiam vt mouēs. Et ideo quo ad hos actus operatio attribuitur voluntati. Et quia ad hunc actum deus nos adiuuat & interius confirmando voluntatē, vt ad actum perueniat, & exterius facultatem operandi præbendo, ideo respectu huius actus dicitur beneplacitum diuinitum gratia cooperans. Vnde Augustinus post præmissa verba subdit (vt autem velimus operari. Quum autē volumus vt perficiamus nobis cooperatur.) Sic igitur si gratia accipitur pro gratuita dei motione qua mouet nos ad bonum meritorium, cōuenienter gratia diuiditur in operantem & cooperantem.

5 Si vero gratia sit habituale bonum (vt dicit alia opinio) sic sumitur prædicta diuisio secundum duplicem effectum gratiæ, quorum primus est dare esse gratum. Secundus est perficere ad opus meritorium. Gratia inquantum animam deo gratam facit dicitur operans, inquantum verò est principium operis meritorij quod etiam ex lib. arb. procedit dicitur cooperans.

AD

6 AD ARGVMENTVM in oppositum dicendum cooperari non solum est secundarij agentis, sed cuiuscunque adiuuantis, quod potest Deo competere.

Sententia huius distinctionis XXVII. in generali & speciali.



I VERO queritur quomodo ipsa gratia. Superius determinauit magister de gratia quantum ad sui potestatem in libero arbitrio, distinguens eam in operantem & cooperantem. Hic mouet quandam questionem circa eam, quantum ad suum genus, ostendens ad quod genus reducatur vtrum scilicet sit actus, vel habitus, siue qualitas mentis, & quomodo per eam mereatur, ponens eandem questionem de gratia & virtute, vel quia est eadem ratio de vtroq; vel forte quia ipse fuit illius opinionis, quod gratia idem esset quod virtus. Et diuiditur in duas. Primo mouet dubitationem, & ponit dubitationis materiam. Secundo dubitationem soluit ibi, hic videndum est quid sit virtus, vbi secundum quosdam incipit vigesima septima distinctio. Secunda diuiditur in duas. Primo soluit questionem secundum vnā opinionem, secundum, secundum aliam. Secunda ibi, alij verò dicunt virtutes. Prima diuiditur in duas. Primo ponit qd virtus sine gratia non est. Secundo hoc supposito ostendit quomodo per gratiam dicitur aliquis mereri. Secunda ibi, qui ergo ex gratia. Prima diuiditur in tres. Primo ponit quod virtutem solus Deus operatur in nobis. Secundo ostendit, quod quilibet actus in nobis est ex libero arbitrio. Tertio ex his concludit quod virtus non est actus. Secunda ibi, si igitur gratia. Tertia ibi, præterea quidam. Illa pars in qua ostendit quod per gratiam aliquis meretur, diuiditur in duas. Primo ostendit intentum. Secundo ex omnibus dictis colligit solutionem dubitationis. Secunda ibi, ex præmissis aliquatenus. Illa pars in qua soluit secundum opinionem aliorum ibi, alij verò, diuiditur in tres. Primo ponit opinionem. Secundo opinionis probationem. Tertio responsum probationis. Secunda ibi, quod autem virtutes sine motu. Tertia ibi, quibus alij respondentes. Et hæc est diuisio & sententia lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit. Et proponit primo, quomodo per gratiam homo meretur. Et querit etiā, an gratia sit virtus an non. Si sit virtus: vtrum sit habitus an qualitas mentis, & proponit eandem questionē de virtute: ponit etiam quandam distinctionem de bonis, quia sunt quedam bona magna, vt virtutes, quedam bona minima, vt bona exteriora & corporalia, quedam media, vt potentia animæ, & magnis bonis nemo male vitur, medijs autem & minimis bene & male vti possumus. Dicit etiam quod liberum arbitrium in medijs bonis est. Inducit autem ad hoc auctoritates Augustini. Ex quibus contrarietatem colligit, quia primo ponit quedam verba Augustini, in quibus dicitur quod opus virtutis est bonum vsus liberi arbitrij. Secundo ponuntur quedam verba eiusdem, in quibus dicitur bonum vsus liberi arbitrij esse virtutem: quæ duo contrariantur, quia opus virtutis non est virtus. Si ergo opus liberi arbitrij est virtus, non est opus virtutis, cuius oppositum dixerat. Postea soluit, ostendens quod virtus non est actus, & indendit talem rationem, causa virtutis in nobis Deus est, & non nos, sed cuiuslibet actus nostri nos causa sumus: ergo virtus non est actus, & per consequens gratia non est actus. Cum gratia sit virtus vel aliquid simile virtuti. Probat autem quod virtutis causa in nobis sit Deus. Primo de virtute in communi, per eius distinctionem quam Augustinus ponit: qd virtus est bona qualitas mentis, qua nullus male vitur, quam Deus in nobis operatur. Secundo probat specialiter de virtute iustitiæ per auctoritates Augustini, qui dicit qd virtutem iustitiæ non facit in homine, nisi Deus. Tertio probat specialiter de virtute fidei, quam gratiam dicit nominari per Apostolum. Postea dicit quod omnes motus, & omnes effectus sunt in libero arbitrio: bonus quidem ex gratia & libero arbitrio, malus verò ex libero arbitrio. Tertio ad hoc inducit auctoritates Augustini. Postea concludit ex dictis, qd virtus non est motus vel affectio animi, sed qualitas animam informans, vbi etiā subdit quod non incongrue gratia virtus nominatur. Postea dicit qd quamuis nullum meritorium sit in homine, nisi per liberum arbitrium: principium tamen merendi est ipsa gratia qua sanatur & adiuuatur hominis voluntas vt sit bona: quæ etiam gratia non est meritum hominis, sed Dei donū ex qua & libero arbitrio in anima procedit bonus actus vel motus mentis quod est ipsum bonum meritum hominis, ex quo concludit qd ex actibus virtutis boni sumus & iuste viuimus, & ex gratia quæ est meritum, sed ex ea est meritum non tamen sine libero arbitrio pronenient nostra merita quæ Deus remunerat, quæ probat per Augustinum. Postea dicit qd ex præmissis po-

test accipi qualiter præueniens gratia meretur angeri, & quid sit illa gratia, vtrum sit virtus, an non. Et si virtus, vtrum sit actus, an non. Patet enim ex dictis quod gratia sit virtus, nec est actus ipse, sed causa actus, non tamen sine libero arbitrio. quod autem Augustinus supra dicit vsus lib. arb. esse virtutem, accipienda est ibi virtus pro actu virtutis, alijs sibi contradiceret: vnde & ipsa gratia, quæ est idem quod ipsa virtus, non est vsus lib. arb. sed ex ea est talis vsus. Postea dicit quod aliqui dixerunt virtutes esse bonos vsus, vel actus naturalium potētiarū, actus dico interiores qui sunt in mente quos Deus in homine facit quamuis dicantur esse ipsius lib. arb. Exteriores verò actus qui per corpus exercentur non sunt virtutes, sed opera virtutum. vnde quod Augustinus dicit opera virtutum esse bonum vsus naturalium potētiarum dicit esse intelligendum de actu exteriori, quod vero dicit virtutem esse vsus liberi arbitrij intelligendum est de vsu interiori. Postea dicit quod hoc videtur confirmari auctoritate Augustini, qui dicit qd fides est credere quod non vides, sed credere est motus mentis, & charitas est motus animi similiter. Vltimò responderet ad has auctoritates quod sicut charitas est motus animi, quia est gratia qua mouetur animus ad diligendum. Sic fides est ipsum credere, quia est virtus qua creditur, quam expolitio-nem auctoritatis confirmat. Et in hoc terminatur sententia lectionis, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum virtus sit habitus.

Thom. 1. 2. q. 11. ar. 1.



IRCA distinctionem istam primo queritur, vtrum virtus sit habitus. Et videtur qd non, quia secundum Philosophum primo cœli virtus est virtutum de potentia. Sed vltimū quod sit in potētia est actus, ergo virtus est actus & nō habitus.

2 Item medium est de natura extremorū, sed virtus est medium inter passiones, ergo & ipsa est passio, non ergo habitus. 3 IN CONTRARIVM est quod dicit Augustinus, quod virtus est bona qualitas mentis &c. sed non est in aliqua specie qualitatis nisi in habitu (vt patet deducendo per omnes species qualitatis quas enumerat Philosophus in prædicamentis) ergo &c.

4 RESPONSO. Nomen virtutis tractum est à vi, vel à violentia, vnde Philosophus primo cœli distinguens inter motum naturalem & violentum, dicit qd motus violentus est à virtute id est à violentia. Sed quia violentiam non potest inferre nisi potentia maior, & quodam modo prædominans, ideo nomen virtutis tractum est ad denominandum perfectionem potētia respectu actus, potest autem dupliciter accēdi perfectio potētia respectu actus. vno modo quantum ad essentia actus, & sic dicitur potentia perfecta quæ potest in supremum actus sibi debiti. Sicut si fortitudo corporalis hominis est ferre centum libras qui hoc potest habet perfectā fortitudinem, & hæc perfectio dicit virtus potētia naturalis, iuxta quem modum dicit Arist. 1. cœl. qd virtus est vltimum de potentia, id est, attenditur potentia prout potest in supremum & vltimū actus sibi debiti. Alio modo accipitur perfectio potētia respectu actus quo ad eius terminationem, potentia enim quæ indeterminata est ad bene & male agere (sicut intellectus potest verē vel falsē intelligere, voluntas bene vel malē eligere) perficitur cura ad illud quod est bonum & conueniens determinatur, vt enim malum sonat in defectum, sic bonum in perfectū, & ideo illud quod determinat intellectum ad rectē intelligendum, vel appetitum ad rectē appetendum dicitur eorum virtus, & sic loquitur Philosophus de virtutibus per totum libr. Ethicor. & 7. Physic. cum dicit qd virtus est dispositio perfecti ad optimum.

5 Sic loquimur nos de virtute, de qua dicendum est quod est habitus. Quod patet per rationem Aristotelis 2. Ethicorum quicquid est in anima per comparationem ad actus quibus rectē vel non rectē vtimur est potentia vel habitus, vel actus (vt per actum comprehendamus non solum operationem appetitus sensitiui quæ passio dicitur de qua Philosophus solum ibi loquitur, quia solum inquit de virtutibus moralibus quæ vt plurimum perficiunt appetitum sensitiuum, sed etiam per actum intelligamus omnem operationem cuiuslibet potētia quæ potest esse subiectū virtutis, quia nunc loquimur generaliter de virtute) virtus autē vt nūc accipitur est aliquid in anima in ordine ad actus quibus rectē, vel nō rectē vtimur vt dictum est, ergo est potentia, vel habitus, vel actus, sed nō est potentia, vel actus, ergo est habitus. Quod autem non sit potentia, patet quia potentia infuit nobis à natura, virtus autē non, sed

vel ex

vel ex acquisitione, vel infusione. Item secundum potentiam non dicitur boni vel mali, secundum virtutes autem dicitur boni vel mali, quare &c. Quod vero nec ipsa virtus actus esse possit, nisi accipiat pro actu primo, qui est forma dans esse virtuosum, constat. Nam accipiendo actum pro operatione, virtus non est actus, quia tunc homo non diceretur virtuosus, nisi actu operaretur, quod est inconueniens, quia dormiendo semper amitteretur virtus, relinquitur ergo quod virtus sit habitus.

8 Ad primum argumentum patet responsio ex dictis, aliter enim accipitur virtus hic & ibi.

9 Ad secundum dicendum quod virtus non est medium inter duas passiones, puta inter superabundantiam & defectum: sed est habitus perfectus potentiam ad medio modo appetendum, ut non appetatur aliquid delectabile, vel fugiatur aliquid triste, superabundanter, vel deficienter, sed medio modo prout ratio determinat.

QVAESTIO SECUNDA.

Utrum habens gratiam possit mereri gloriam de condigno.

Thom. 1. 2. q. 109. ar. 5. & q. 114. ar. 3.

DEINDE queritur, utrum habes gratiam possit mereri gloriam de condigno. Et videtur quod sic, quia sicut se habet peccatum ad gehennam, sic opus meritorium ad gloriam: sed per peccatum meretur ex condigno poenam gehennae, ergo per bonum opus cum gratia meretur ex condigno gloriam.

2 Item quod redditur secundum iudicium, videtur esse merces condigno, vel ex condigno debita, sed vita aeterna redditur secundum iudicium, secundum illud 2. ad Timoth. 4. In reliquo reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex, ergo &c.

3 IN CONTRARIUM est, quia inter opera meritoria maxime videntur esse meritoria sanctorum passionem, & tamen illa non sunt meritoria de condigno. Dicit enim Apostolus ad Rom. 8. Non sunt condigne passionem huius temporis ad futuram gloriam, ergo &c.

4 RESPONSI O. Dicunt quidam quod habens gratiam potest ex condigno mereri gloriam, quod probant sic, ubi est aequalitas proportionis inter meritum & praemium, ubi potest esse meritum de condigno, sed inter opus informatum gratia, & inter gloriam est aequalitas proportionis, licet ibi non sit aequalitas quantitatis: ergo &c. maior patet, est enim duplex aequalitas, scilicet, quantitatis & proportionis. Proportio quantitatis quae est secundum estimationem rei ad rem absolutam, ut est in emptionibus & venditionibus. Et haec aequalitas spectat ad iustitiam commutativam. Aequalitas proportionis est quando sic se habet res ad rem, sicut persona ad personam secundum excessum vel defectum. Et haec pertinet ad iustitiam distributivam. In redditione autem praemij pro merito magis servatur forma distributionis, quam commutationis, quum Deus reddat unicuique secundum opera sua, nihil a nobis accipiens: ergo inter praemium & meritum sufficit aequalitas proportionis, & haec fuit maior. Probatur minor, licet enim opus gratia informatum non sit tantum bonum in quantitate, sicut est gloria, tamen est ibi aequalitas proportionis: tantum enim vel plus excedit Deus hominem, quantum excedit gloria gratiam, nec maius est Deo nobis gloriam tribuere, quam nobis actum virtutis exhibere: ideo est ibi aequalitas proportionis, quae sufficit ad meritum de condigno, ut dictum est, ideo &c.

5 Sed hic est duplex defectus. Primus in hoc quod reddito praemij pro merito pertinet ad iustitiam distributivam. Si enim alii qui seruit communitati retribuatur merces pro seruitio impensio, non esset hoc distributio iustitiae, sed commutatio, quia considerare habitudinem rei ad rem, vel actionis ad passionem, non habito principali respectu ad habitudinem personae ad personam, pertinet ad iustitiam commutativam, & non ad distributivam, distributio enim iustitia per quam bona communia dantur personis privatis, in quantum sunt partes civitatis primo respicit ad proportionem personarum, ex qua concludit proportionem rerum distribuendarum, ut quantum persona maiorem principalem habet in communitate, tanto plura de bonis communibus recipiat. Sed commutatio iustitia e contrario primo respicit ad habitudinem rei ad rem, sicut in commutationibus, puta in emptione & venditione, vel ad habitudinem actionis ad passionem, ut in iniuriis vindicandis vel puniendis. Ad conditionem autem personae nunquam, nisi ex consequenti, in quantum conditio personae facit ad quantitatem rei, vel iniuriarum, sicut maior est iniuria, si percussus sit princeps, quam si percussus sit privata persona. Sic igitur considerare habitudinem rei ad

rem, vel actionis ad passionem, sive in bonis sive in malis, non habito principali respectu ad habitudinem personae ad personam, pertinet ad commutativam iustitiam & non ad distributivam. Sed in redditione praemiorum & poenarum pro meritis & culpis attenditur principaliter habitudo actionum, ut cuius actio fuit melior ad quem pertinet reddere iniuste facit, & est simpliciter & proprie iniustus, & tale meritum de condigno inveniunt inter homines, sed non est hominis ad Deum. Quod patet, quia quod redditur potius ex liberalitate dantis quam ex debito operis non cadit sub merito de condigno stricte & proprie accepto, ut expositum est. Sed quicquid a Deo accipimus, sive sit gratia, sive sit gloria, sive bonum temporale, vel spirituale (praecedente in nobis propter hoc quocumque bono opere) potius & principaliter accipimus ex liberalitate Dei, quam reddatur ex debito operis, ergo nihil penitus cadit sub merito de condigno sic accepto. Maior patet ex ratione meriti de condigno prius posita. Minor probatur, quia facilius & minus est reddere aequalens eius quod quis accipit ab alio, quam eum constituere debitorem, (quia ad constituendum eum debitorem, requiritur quod plus reddat quam acceperit, ut sic ratione plurimum alius efficiatur debitor) sed nullus potest reddere Deo aequalens dicente Philosopho 8. Ethicorum, quod in his quae sunt ad deos & ad parentes impossibile est aequalens reddere: ergo multo minus est possibile, quod ex quocumque nostro opere Deus fiat nobis debitor, ita ut si non redderet debitum esset iniustus.

6 Secundus defectus est in hoc quod male accipitur hic aequalitas proportionis, quae pertinet ad iustitiam distributivam. In iustitia enim distributiva non attenditur proportio rerum secundum proportionem dantis & accipientis, sed secundum proportionem personarum accipientium, ut quantum quis maiorem principalem habet in communitate, tanto plus de bonis communibus accipiat, ut dictum est. In proposito autem non servatur iste modus proportionis, sed sumitur proportio meriti ad praemium, secundum proportionem merentis, & praemiantis, seu dantis, & accipientis, quod non convenit iustitiae distributivae. Alioquin si princeps distribuere bona communia alicuius civitatis civibus, plus acciperet unusquisque, quam si ea distribuere pro consul. Et si proportio meriti de condigno, ad praemium sic attendere tur, illi qui locant operas suas plus mererentur ex condigno colendo agros divites quam pauperes, & operando in opere regis, quam cuius, quod est falsum, patet ergo quod reddere praemium pro merito, non pertinet ad iustitiam distributivam, sed ad commutativam quae respicit aequalitatem quantitatis, quae nullo modo est inter opus nostrum, quantumcumque gratia informatum, & gloriam, propter quod nondum apparet qualiter possumus gloriam mereri de condigno.

7 Ideo dicitur, aliter tamen tenendo eandem conclusionem, scilicet quod contenti mereri de condigno vitam aeternam quia inter opus gratia informatum & gloriam est aequalitas non solum proportionis, sed quantitatis. Cuius aequalitatis duplex assignatur modus. Primus quia opus nostrum consideratum secundum substantiam operis, & ut procedit a libero arbitrio, non sit condignum gloriae propter maximam inaequalitatem, tamen secundum quod procedit ex gratia spiritus sancti, sic valor eius attenditur secundum virtutem spiritus sancti moventis nos in vitam aeternam: & est ibi quaedam aequalitas inter meritum & praemium, ita ut iam non solum sit meritum de congruo, sed etiam de condigno.

8 Secundus modus est, quia gratia spiritus sancti quam habemus, est non sit aequalis gloriae in actu, est tamen aequalis in virtute, quia est quoddam seminarium gloriae. Semen autem animalis, vel arboris in virtute est totum animal, & tota arbor. Confirmant autem quidam hanc opinionem dupliciter. Primo quia plus meretur homo cum gratia, quam sine gratia. Sed ante gratiam meremur de congruo, ergo post gratiam meremur de condigno. Secundo quia sicut peccatum veniale est peccatum secundum quid, & mortale est peccatum simpliciter. Sic meritum de congruo est meritum secundum quid, & meritum de condigno est meritum simpliciter: si ergo non contingeret mereri gloriam de condigno simpliciter, esset dicendum quod nullus mereretur gloriam, quod videtur esse inconueniens.

9 Sed nec ista valent, quod enim primo dicitur de motione spiritus sancti non valet, quia valor actus nunquam est a motore, nisi ratione alicuius formaliter existentis in actu vel in potentia elicitive actus, agens enim non perficit passum secundum se ipsum, sed secundum aliquid immisum. Spiritus etiam sanctus movet ad actus qui non sunt meritorij (ut prophetare) ut apparet de Balaam. num. 23. & 24.

10 Quod autem dicitur de gratia quod aequatur gloriae in virtute, quia est eius seminarium, patet quod metaphorice dicitur: non enim est semen, nisi respectu eorum quae educuntur de naturali potentia creaturae, quod non convenit gloriae, sicut nec gratiae.

11 Rationes etiam non valent: quod enim primo dicitur quod plus meremur cum gratia quam sine gratia, dicendum quod plus meremur cum gratia, quam sine gratia, quantum ad quantitatem meriti, sed non quantum ad tale genus merendi, quia est in nobis simpliciter impossibile ut statim videbitur. Quod postea dicitur, quod sicut peccatum veniale est peccatum secundum quid, sic meritum de congruo est meritum secundum quid. Dicendum est quod peccatum veniale factum ex deliberatione est peccatum simpliciter, & qui diceret quod mentiens iocose ex deliberatione non peccaret, falsum diceret. Et eodem modo qui diceret quod meritum de congruo non sit meritum, falsum diceret, ut postea patebit.

12 Dicendum est ergo quod prout dictum fuit libro primo, distinctione vigesima septima. Meritum de condigno subdistinguitur, quia quoddam est meritum de condigno large sumptum pro quadam dignitate quam deus ex ordinatione requirit in operibus

quasi 2.

1. 3. d. 20. operibus nostris, ad hoc ut remunerentur vita aeterna. Et haec dignitas est in nobis per gratiam & charitatem habitualem, ut declaratum fuit ibidem. Aliud est meritum de condigno stricte, & proprie accepto, & tale meritum est actio voluntaria propter quam alicui debetur merces ex iustitia, sic quod si non reddatur illi ad quem pertinet reddere iniuste facit, & est simpliciter & proprie iniustus, & tale meritum de condigno inveniunt inter homines, sed non est hominis ad Deum. Quod patet, quia quod redditur potius ex liberalitate dantis quam ex debito operis non cadit sub merito de condigno stricte & proprie accepto, ut expositum est. Sed quicquid a Deo accipimus, sive sit gratia, sive sit gloria, sive bonum temporale, vel spirituale (praecedente in nobis propter hoc quocumque bono opere) potius & principaliter accipimus ex liberalitate Dei, quam reddatur ex debito operis, ergo nihil penitus cadit sub merito de condigno sic accepto. Maior patet ex ratione meriti de condigno prius posita. Minor probatur, quia facilius & minus est reddere aequalens eius quod quis accipit ab alio, quam eum constituere debitorem, (quia ad constituendum eum debitorem, requiritur quod plus reddat quam acceperit, ut sic ratione plurimum alius efficiatur debitor) sed nullus potest reddere Deo aequalens dicente Philosopho 8. Ethicorum, quod in his quae sunt ad deos & ad parentes impossibile est aequalens reddere: ergo multo minus est possibile, quod ex quocumque nostro opere Deus fiat nobis debitor, ita ut si non redderet debitum esset iniustus.

13 Causa autem huius est, quia & illud quod sumus, & quod habemus, sive sint boni actus, sive boni habitus seu usus, totum est in nobis ex liberalitate divina gratis dante & conservante. Et quia ex dono gratuito nullus obligatur ad dandum amplius, sed potius recipiens magis obligatur danti, ideo ex bonis habitibus, & ex bonis actibus, sive visibus nobis a Deo datis Deus non obligatur nobis ex aliquo debito iustitiae ad aliquod amplius dandum, ita quod si non dederit sit iniustus, sed potius non sumus Deo obligati.

14 Et sentire, seu dicere oppositum est temerarij seu blasphemij propter quod si decedent in gratia Deus non daret gloriam nihil iniustum faceret. Et si habenti gloriam auferret eam non esset iniustus. Quinimo si quis conquereretur de hoc posse ei dicere Deus illud evangelicum, an non licet mihi quod volo facere, an oculus tuus nequam est, quia ego bonus sum. Et ille qui hoc pateretur debet dicere illud Iob. 1. Dominus dedit, Dominus abstulit, sicut Domino placuit, ita factum est, sit nomen Domini benedictum, quia quum omne bonum sit ex gratuito Dei dono, ex hoc quod Deus dat quaedam non obligatus ad dandum alia, ita ut non dando sit iniustus, & si quid pro bonis operibus nostris nobis datur vel redditur potius & principaliter est ex liberalitate Dei dantis, quam ex debito nostri operis. Et sic patet propositio minor & per consequens ratio.

15 Quod si quis dicat, quod quamvis Deus non constituatur nobis debitor ex aliquo nostro opere, constituitur tamen debitor ex sua promissione quam exprimit scriptura Iacobi 1. Beatus vir, &c. Et sequitur, accipiet coronam vitam, quam promissit Deus diligetibus se. Non valet, propter duo. Primum est, quia promissio divina in scripturis sanctis non sonat in aliquam obligationem, sed insinuat meram dispositionem liberalitatis divinae. Secundum est, quia quod redditur, non ex debito praecedentis operis, sed ex promissione praecedente, non quidem redditur ex merito operis de condigno, sed solum vel principaliter ex promissione. Et ita non est ibi illud debitum de quo loquimur.

16 Et sic patet quod meritum de condigno stricte & proprie sumptum, videlicet pro actione voluntaria propter quam operanti debetur merces ex iustitia, sic quod si non reddatur illi ad quem pertinet reddere iniuste facit, & est simpliciter & proprie iniustus, non est hominis ad Deum. Et ideo propter tale meritum, cum sit homini simpliciter impossibile, non est necesse in nobis ponere gratiam vel charitatem habitualem. Et si poneretur, frustra poneretur. Sed solum per gratiam est in nobis illud meritum de condigno, quod Deus ex sua ordinatione gratuita requirit in operibus nostris ad hoc ut remunerentur vita aeterna. Et hoc meritum est medium inter meritum quod est simpliciter de congruo & ante gratiam, & meritum quod est simpliciter de condigno, & ideo comparatum ad utrumque potest dici utrumque, quia comparatum ad meritum ante gratiam potest dici de condigno. Et comparatum ad meritum de condigno simpliciter potest dici de congruo.

17 Huic autem sententiae concordat communis doctrina, quae ponit quod sicut reddere iustum precium pro re accepta ab alio quo est actus iustitiae, ita recomperare mercedem, vel praemium laboris nostri operis est actus iustitiae. Et ideo in illis in quibus est simpliciter iustum etiam simpliciter ratio meriti & praemij,

Thom. 1. 2. q. 114. ar. 1.

seu mercedis, in quibus autem non est simpliciter iustum, sed secundum quid, in his non est simpliciter ratio meriti, sed secundum quid: inter Deum autem & hominem, non potest esse iustum simpliciter, sicut nec aequale, sed solum iustum secundum quid, scilicet dominatum, quia totum bonum quod est hominis est Dei & a Deo, & multo amplius, quam actiones servus sui Domini in humanis: propter quod meritum hominis apud Deum non potest esse meritum simpliciter de condigno, sed solum secundum praesuppositionem divinae ordinationis, ita scilicet ut homo id consequatur a Deo per suam operationem quasi praemium vel mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit quae virtus operandi ad merendum beatitudinem est non solum potentia voluntatis, sed habitus gratiae, vel charitatis.

18 Ad primum argumentum dicendum quod non est simile de merito, & de demerito, quia qui in toto alteri obligatur tanto ex ista ingratitudine plus demeretur quanto plus recipit: sed qui totum habet ab alio totum ei debet, nec potest eum constituere debitorem quod requiritur ad meritum de condigno, ut dictum est.

19 Ad aliud dicendum quod Apostolus non dicit quod corona gloriae non reddatur secundum iustum iudicium, sed quod reddetur a iusto iudice, quia a Domino, qui iustus est & misericors, sed misericordiam ostendit coronando bonos qui ex condigno non possunt mereri, iustitiam vero puniendo malos qui ex condigno possunt demereri, nec tamen etiam eis reddit secundum rigorem iustitiae, quos iustus posset admittare.

Sententia huius distinctionis xxvii. in generali & speciali.

LIVD vero inconcussus, &c. Superius determinavit de libero arbitrio. Hic determinat de insufficientia liberi arbitrii sine gratia. Et dividitur in duas. Primo determinat quod dictum est generaliter in omnibus. Secundo specialiter in primis parentibus. Secunda in princip. 2. dist. ibi, post haec considerandum est. Prima dividitur in tres. Primo exprimit Pelagianorum errorem & erroris absurditatem. Secundo ponit eorum obiectiones, & ipsarum obiectionum solutionem. Tertio subdit veritatis confirmationem. Secunda ibi, quid verum dicit sine gratia. Tertia ibi, illud de gratia liberi arbitrii. Secunda istarum dividitur in tres. Primo, ponit rationem eorum ad probandum quod homo sine gratia possit mandata Dei implere. Secundo, ponit argumenta ad probandum quod possit per se a peccato resurgere. Tertio, ponit aliquid ad probandum quod possit per se in Deum credere. Secunda ibi, alibi etiam Augustinus. Tertia ibi, in expositione autem quarundam. Haec est sententia & divinis lectionis in generali.

2 In speciali sic procedit. Et proponit primo quod lib. arb. sine gratia ad obtinendam salutem non sufficit. Et ostendit errorem Pelagianorum. Et circa hoc tangit & explicat secundum Augustinum quod dicebant Pelagi gratiam & salutem secundum meritum dari. Et hic error ortum habuit a Pelagiano monacho, qui dicebat homines sine gratia posse implere mandata Dei. Et cum increparetur a fratribus dicentibus, ad quid ergo est necessaria gratia. Respondebat, ut facilius posset homo mandata Dei implere, quae sine gratia difficilius poterat operari. Et sic ponebat quod lib. arb. erat ista gratia sine qua principaliter nihil boni operari potest homo. Addit autem multa alia inconuenientia quae dicebat ex illis sequentia, scilicet orationes quas ecclesia facit quod nihil conferat his pro quibus fuerit facta. Et quod gratia datur secundum merita nostra. Et quod parvuli sine originali peccato nascuntur. Postea ponit obiectiones & auctoritates Augustini per quas heretici confirmant errores suos. Quarum prima talis est, Si sit peccatum secundum Augustinum ergo caueri potest. Si enim caueri non posset, ergo peccatum non esset, quia nullus peccat in eo quod caueri non potest. Sed peccatum non vitatur, nisi per lib. arb. quia secundum Augustinum voluntas est qua peccatur, & recte vivitur: ergo secundum Augustinum per lib. arb. sine gratia potest quis mereri. Et respondet Augustinus, qui dicit se sic intellexisse quod voluntas est qua peccatur & recte vivitur, sed non potest in bonum dirigi, nisi per gratiam dei a peccato mandata adiunctur. Item arguit per Augustinum, auctorem ritarem dicentis quod nulli debet imputari, si non fecerit quod facere non potuit: ergo parvuli qui gratiam non habent, sed divina mandata non servant rei publicandi non sunt. Ex quo sine ipsa gratia non possent mandata implere. Et respondet Augustinus, quod hoc dicit contra Manichaeos qui ponebant duas naturas in homine, unam bonam a Deo, aliam malam a diabolo, quod si ita esset, non posset ab ea bonum fieri, & sic non esset ei culpa imputanda. Postea ponit aliam ipsorum obiectionem.

nem, quod homo posset resurgere à peccato sine gratia. Quia secundum Augustinum, mutare voluntatem est in nostra potestate: ergo potest de se sine gratia resurgere à peccato, respondet Augustinus quod hæc potestas nulla est si non esset à deo data, unde proponit quod voluntas non nisi per gratiam operamur...

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum sine gratia possit homo cognoscere aliquam veritatem.

Thom. 1. 2. q. 109. ar. 2.



IRCA distinctionem istam primò queritur, vtrum sine gratia possit homo cognoscere aliquam veritatem. Et videtur quod non, quia sicut se habet sensus ad sensibilia, sic intellectus ad intelligibilia. Sed sensus visus qui inter omnes est nobilissimus nihil potest videre sine extrinseco lumine, ergo nec intellectus potest aliquid intelligere sine aliquo lumine superaddito, quod est gratis datum.

Item facilius est via cognoscendi aliquid per doctrinam quam per inventionem, sed nullus potest acquirere scientiam veritatis per doctrinam exterius, nisi deus doceat interius (ut dicit Augustinus lib. de magistro) ergo multò minùs per inventionem, & sic nullo modo.

IN CONTRARIUM est, quia si absque gratia non possemus aliquid verum intelligere nullum nostrum intelligere esset purè naturale, & ita intellectus secundum se careret propria operatione quod est inconueniens, ergo, &c.

RESPONSIO. gratia dupliciter accipitur, vno modo pro gratia dei providentia, qua gratis omnibus rebus impendit ea que ipsi conueniunt. Alio modo accipitur gratia pro habituali dono recepto in anima. Primo modo nulli est dubium quod sine gratia dei non possumus quicquam verum intelligere, quia sine intellectu quem deus homini dedit ex sua providentia tanquam aliquid necessarium ad finem suum nihil intelligere possumus, si autè accipitur gratia pro dono habituali aut illud erit gratum faciens vel solum gratis datum. Si primo modo sic dicendum est quod sine gratia possumus quodcumque verum intelligere, quia talis gratia vel est illud quod charitas vel non est sine charitate, sed sine charitate possumus quodcumque verum intelligere, ergo & sine tali gratia. Minor probatur, quia perfectio prioris non dependet à perfectione posterioris, propter quod intellectus ad intelligendum verum non requirit gratiam quæ perfectio voluntatis ponitur. Et hoc est quod dicit Augustinus primo libro retractionum non approbo quod in oratione dixi deus qui non nisi mudo scire verum voluisti. Responderi enim potest multos etiam non mudo multa vera scire, sed per gratiam homo mundus efficitur.

Si autem gratia vocetur quodcumque habituale donum gratis datum quod potest esse commune bonis & malis, sic distinguendum est de veritate, quia quædam veritas est de sensibilibus & ex sensibilibus deducta, quædam veritas est de intelligibilibus, nec ex sensibilibus deduci potest. Primam veritatem potest intellectus intelligere absque dono quocumque supernaturali gratis dato, quia quælibet potentia potest in obiectum sibi proportionatum absque quocumque extrinseco, sed obiectum proportionatum nostro intellectui est veritas in sensibilibus & ab eis deducta, sicut intellectus noster est quoddam intellectum cum sensu, ergo talem veritatem potest intelligere intellectus noster sine quocumque addito. Si autem sit veritas quæ nec sit in sensibilibus, nec ab eis potest deduci ut sunt multa quæ fide tenemus, sic talis veritas potest cognosci dupliciter. Vno modo co-

gnitione intuitiva vel scientifica. Alio modo cognitione coniecturali, vel per modum qualiscumque assensus. Primam cognitionem non potest habere intellectus viatoris ex se de veritate supernaturali, cuius ratio est, quia omnis talis cognitio, vel est alicuius per se, & in se notio, & est cognitio intuitiva, vel deduci potest ex per se notis, si sit cognitio scientifica: sed talis veritas supernaturalis non est intellectui viatoris quantum ad modum cognitionis naturalis de se & in se nota, nec ex per se notis nobis potest deduci, ut plenius declaratum fuit in primo libro: ergo de tali veritate non potest intellectus viatoris de se habere cognitionem intuitivam vel scientificam.

6 Si autem loquamur de cognitione quæ est qualiscumque assensus ex coniectura vel auctoritate dicentis, sic videtur esse dicendum, quod sine quocumque habitu supernaturali potest intellectus noster veritati articulorum assentire. Quod patet primo, quia illi veritati potest intellectus noster assentire, ad cuius obiectum habet motum, & si non necessarium, tamen probabile & persuasum. Assentimus enim multis, de quibus non habemus necessariam rationem, sed valde tenem coniecturam, sed ad assentiendum veritati supernaturali sine quocumque habitu habemus motum probabile & persuasum, verbi gratia, quum Christus doceret se esse verum deum, & ad confirmationem suæ doctrinæ facere signa quæ solus deus potest facere, sicut ipse dixit, si mihi non vultis credere, operibus credite: talia signa poterant inclinare intellectum ad credendum ipsum esse deum. Unde & Doctores dicunt quod demones crediderunt Christum esse deum, non per habitum infusum, sed ex apparentia signorum: quare, &c.

7 Item credere est assentire alicui vero non propter se, sed propter auctoritatem dicentis: sed ad hoc non videtur aliquis necessarius habitus, credo enim pluuiam futuram, quia ita dicit Astrologus, & credo deum incarnatum, quia ita dicit scriptura, quam puto secundum auctoritatem ecclesiæ à deo inspiratam: quare &c. Item non requireretur habitus, nisi ut eleuaret potentiam, sed istud non est necessarium, quia quantum sit super facultatem naturalem intellectus nostri clarè intelligere veritatem articulorum, tamen non est super facultatem eius assentire ei ex auctoritate alterius. Multis enim assentimus ex dictis sapientium quæ non clarè intelligimus. Item secundum Doctores, hæreticus discredens solum vnum articulum caret habitu fidei infuso, & tamen assentit aliis articulis: ergo non videtur necessarium quod ponamus habitum infusum ad assentiendum veritati articulorum. Et si dicitur, ergo fides sit per se. Dicendum quod non, quia est non sit necessaria propter assensum absolutè acceptum: est tamen necessaria ad hoc, ut intellectus veritati articulorum, & assentiat facilius contra intellectus duritiam, & firmiter ac discretè contra intellectus errorem, quia vnusquisque habitus, sicut inclinat ad proprium obiectum, sic facit resistere contraria.

8 Ad primum argumentum dicendum quod lumen extrinsecum non requiritur ad visionem corporalem ex parte visus, tanquam aliquid cooperans visui ad videndum, sed requiritur tanquam dispositio medij & organi ad recipiendum speciem coloris vel ipsam visionem, quæ non potest esse nisi diaphano actu illuminato. Unde & alij sensus lumen non requirunt ad cognoscendum proprium obiectum, quod sine lumine extrinseco presentialiter habere possent. Et similiter est circa intellectum, cui suum obiectum potest præsens esse sine quocumque dono habituali superaddito.

9 Ad secundum dicendum quod secundum August. ibidem, ille qui docet similis est illi qui mouet digitum ad ostendendum visui, qui tamen virtutem visiuam non conferunt videnti, & homo potest exterius verba proferre, quæ sunt signa veritatis, non tamen vim intelligendi veritatem præbet, sed est à solo Deo: pro tanto ergo deus dicitur interius docere quod vim intelligendi in nobis causat, & non ex hoc quod in cognitione cuiuslibet veritatis nouum lumen infundat.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum sine gratia possit homo aliquid bonum facere.

Thom. 1. 2. q. 109. ar. 2.



ECUNDO queritur, vtrum sine gratia possit homo aliquid bonum facere. Et videtur quod non, quia cogitatio boni præcedit operationem eiusdem: sed cogitare bonum non possumus sine gratia, 2. Corinth. 3. Non sumus sufficientes cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex deo est, ergo nec facere.

Item

2 Item Ioan. 15. sine me nihil potestis facere, sed deus habitat in nobis per gratiam, ergo sine gratia non possumus in opus bonum.

IN CONTRARIUM est quia sicut se habet intellectus ad cognitionem veri, sic voluntas ad eius amorem & potentiam operatur ad eius executionem, sed sine gratia potest intellectus cognoscere verum, ut statim dictum est supra: ergo & voluntas appetere bonum & facere.

dist. 38. q. 1. nume. 7.

4 RESPONSIO. Opus aliquod potest esse bonum dupliciter. Vno modo bonitate moralis, quæ est ex conformitate ad rectam rationem, ut patet infra. Alio modo bonitate meritoria. Primo modo potest homo sine gratia bonum opus, quia ubi sunt principia sufficientia alicuius operationis, ibi potest esse & illa operatio, sed in homine absque gratia sunt sufficientia principia bonæ operationis moralis: quare, &c. Minor probatur, quia recta ratio agibilibus, & voluntas per eam recta sufficientia ad bonam operationem moralem, hæc autem sunt in homine sine gratia, ergo, &c. De opere autem meritorio dicendum quod in tale opus non potest homo sine gratia, quia omne meritum vitæ æternæ vel est de condigno, vel de congruo. Sed meritum de condigno inuitur maioris operis, qui est gratia habitualis: meritum vero de congruo inuitur libertati diuine, quæ etiam gratia dicitur secundum vnam accipiendi gratiæ, ut dictum fuit supra, dist. 26. ergo nullum meritum nec de condigno neque de congruo potest esse sine gratia altero duorum modorum accepta: & in hoc errauit Pelagius dicens liberum arbitrium sufficere ad merendum sine gratia, quod non est verum, quauis per se sufficiat ad eliciendum opus morale bonum ex genere, sine & circumstantiis. Per hoc autem quod dicitur per se, non excluditur generalis influenza dei quæ rerum principia in esse conferunt, sine qua nihil esset aut fieret. Et sic intelligitur illud Ioan. 15. sine me nihil potestis facere: & illud 2. Corinth. 3. non sumus sufficientes cogitare, &c. vel intelligitur de cogitatione eorum quæ ad finem pertinent, ad quæ & si possumus attingere sine quocumque dono habituali non tamen sufficienter, quia non facilius, nec firmiter, ut patet supra immediate.

q. 3. pro.

5 Per hoc patet responsio ad argumenta in contrarium.

q. 3. pro.

5 Per hoc patet responsio ad argumenta in contrarium.

q. 3. pro.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum sine gratia possumus vitare quodcumque peccatum mortale.

Thom. 1. 2. q. 109. ar. 2. q. 3.



RTIO queritur, vtrum sine gratia possumus vitare quodcumque peccatum mortale. Et videtur quod non, quia à potentia defectuosa non potest exire nisi defectuosus actus (habens enim pedem claudum non potest incedere nisi claudicando) sed voluntas sine gratia est defectuosa, ergo omnis actus est defectuosus, sed actus defectuosus si sit voluntarius est peccatum, ergo, &c.

Item mors à peccato cōsequuta est, ut dicitur Rom. 5. ergo ubi est necessitas moriendi, ibi est necessitas peccandi, sed in statu post peccatum est necessitas moriendi, ergo, &c.

CONTRA. Nullus peccat in eo quod vitare nō potest. Si ergo existens in peccato non potest peccata vitare, ergo peccando non peccat, quod est impossibile.

Thom. de malo. q. 3. ar. 1. ad 3.

RESPONSIO. De homine possumus loqui dupliciter. Vno modo secundum statum naturæ integræ in quo potuit carere gratia & culpa. Alio modo secundum statum naturæ corruptæ: pro quo necesse est hominē carere gratia, esse in peccato mortali. In primo statu potuit homo sine gratia vitare quodcumque peccatum mortale. Quod patet, quia omnis natura in sua integritate potest in actu suo, cuius habet plenū dominium non exorbitare, sed actus deliberationis in quo solo potest peccatum mortale consistere, est plenè in dominio hominis: ergo in statu naturæ integræ potuit homo circa hunc actum nō exorbitare, & ita non peccare mortaliter.

In statu autem naturæ corruptæ, scilicet post peccatum primorum parentum, in quo necesse est, vel esse hominem in gratia vel in peccato mortali distinguendum est, quia hominem existentem sine gratia & in peccato mortali posse vitare quodcumque mortale potest dupliciter intelligi, vel de peccato commisso satisfaciendo, vel cauendo ab omni peccato committendo. Primo modo non potest homo sine gratia vitare peccatum, quia non potest satisfacere de peccato commisso sine gratia, quia cum peccatum transeat actū, & maneat reatum, non est idem resurgere à peccato, & cessare ab actu peccandi, sed resurgere à peccato, est reparari ad ea quæ homo per

peccatum amisit, & expedit ab eis quæ ex peccato incurrit, sed homo per peccatum mortale amittit acceptationem operum suorum à deo, quæ ante peccatum acceptabantur, ut remunerabilia vitæ æternæ ad quæ reparari non potest, nisi per gratiam per quam opera nostra acceptantur tanquam meritoria, modo quo dictum fuit supra. Incurrit etiam homo per peccatum mortale reatum pænæ æternæ, à quo cum sit infinitus, nisi per gratiam (hoc est per Dei gratuitam condonationem) absolutè nō potest, secundum quod Psalm. dicit ex persona peccatoris, non dabit deo placationem suam & precium redemptionis animæ suæ, & laborabit in æternum, & viuet adhuc in finem: propter quod peccatum iam commissum non potest homo vitare sine gratia: & in hoc concordant omnes Doctores, licet circa hoc olim errauerit Pelagius æstimans hominem propriis operibus posse sine gratia se à peccatis commissis satisfaciendo absolueri.

dist. 17. q. 2.

6 Si autem loquamur de peccato committendo, vtrum sine gratia possit quodcumque vitari. Distinguendum est, quia homo sine gratia aut est in peccato secundum actum, puta quia vult furari aut adulterari, aut solum secundum reatum, puta quia peccauit, sed non manet actu in voluntate peccandi, vel fortè non cogitat, aut non recollit. Si primo modo sic dicendum est, quod homo existens in peccato secundum actum non potest diu manere, quin cadat in aliud peccatum mortale. Cuius ratio est, quia sicut se habent principia in speculabilibus, sic fines in operabilibus vel appetibilibus, ut patet ex 2. Physic. Sed intellectus assentiens principiis speculabilibus necessario assentit conclusionibus habentibus cum eis clarum & necessariam colligantiam: ergo similiter voluntas assentiens alicui fini, necessario assentit his quæ habent clarum & necessariam colligantiam cum illo fine. Propter quod ille qui vult adulterari, & in hoc perseverat, si non possit ad hoc attingere nisi furando, quod det adulteræ necessarium ex velle adulterari incidit in velle furari. Et ita similiter est in multis aliis peccatis. Et sic loquitur Augustinus libro de vera religione, quod superbus necesse habet aliis inuidere, quod non est intelligendum de necessitate absoluta, sed conditionata quæ est ex fine: dum enim superbus fini suo inhaerere vult, qui est querere propriam excellentiam, necesse est vt inuideat alterius excellentiæ, quæ propriè excellentiæ derogat. Et ita homo existens in peccato secundum actum, non potest diu vitare quin cadat in aliud peccatum.

7 Si autem homo sit in peccato solum secundum reatum, sic dicunt quidam quod antequam hominis ratio in qua est peccatum mortale repararetur per gratiam iustificatam potest singula peccata mortalia vitare ad aliquid quidè tempus, sed non diu. Quod sic probant, sicut rationi debet subdi inferior appetitus, ita ratio debet subdi deo, & in ipso sine constituitur, & sicut per iudicium rationis debent regulari motus inferioris appetitus, ita per finem constitutum in deo debent regulari omnes actus humani, sed in appetitu inferiori non totaliter subiecto rationi necesse est motus inordinatos contingere, ergo similiter in ratione hominis non existente subiecta deo de necessitate est, vt contingant multæ inordinationes: cum enim homo non habet cor suum firmatum in deo, vt pro nullo bono consequendo vel malo vitando, veller ab eo separari, occurrunt multa propter quæ vitanda, vel consequenda homo recedit à deo, contemnendo præcepta ipsius, & peccando mortaliter. Et ideo sicut homo in gratia constitutus (in quo tamen appetitus inferior non plenè subditur rationi) potest vitare singula peccata venialia, & etiã omnia simul per aliquod tempus, sed non diu, sic voluntas hominis sine gratia potest vitare singula peccata mortalia, & omnia simul ad tempus, sed non diu.

8 Sed istud non videtur valere. Primò, quia secundum omnes in statu naturæ integræ homo poterat omne peccatum mortale vitare. Quæ autem pertinent ad naturam, per peccatum non amittuntur, licet fortè habitus minuantur: & ideo libera electio boni, & fuga mali, quæ ad naturam liberi arbitrij pertinent, nullo modo per peccatum subtrahuntur. Simile etiam quod adducitur de peccato veniali non valet: est enim duplex genus peccati venialis, est enim quoddam veniale ex genere, vt est mendacium iocosum dictum ex deliberatione, vel verbum ociosum. Aliud est peccatum veniale propter imperfectionem actus, sicut sunt subiti motus sensualitatis, respectu eorum quæ ex genere sunt peccata mortalia: licet autem non possimus vitare omnia peccata venialia secundo modo dicta, quia ratio nō potest semper esse peruigil ad reprimendum omnes tales motus: imò dum vnus reprimitur, alter subito resurgit: nihilominus tamen omnia peccata venialia ex genere quæ sunt ex deliberatione possumus vitare: & per eandem rationem omnia mortalia quæ non nisi ex deliberatione sunt: eorum autem quæ sequuntur deliberationem, habemus semper plenum dominium, ideo non est simile quod pro simili inducitur, nisi quo

ad hoc quod sicut circa appetitum sensitivum contingunt multae inordinationes inevitabiles, quantum ad primos motus & subitaneos propter hoc quod non perfectè subiacent rationi, sic circa rationem respectu eorum que sunt ad finem contingunt multae inordinationes subite & inevitabiles propter hoc quod motus voluntatis in ea que sunt ad finem non plenè subditur deliberationi rationis que est ex fine, sed in talibus deordinationibus non potest esse peccatum mortale, & ideo non est ad propositum.

9 Dicunt ergo alij quod sine gratia homo potest vitare omnia peccata mortalia licet sit valde difficile, cuius ratio est quia si homo sine gratia non potest vitare, omne peccatum mortale hoc esset vel propter carentiam gratiae, vel propter inclinationem derelictam ex peccato præcedente, non propter carentiam gratiae, tum quia in statu naturæ integræ hoc poterat sine gratia vitari, tum quia non plus tollit privatio quam ponit habitus, sed per gratiam non ponitur in anima nisi efficacia ad merendum, supponit autem libertatem in voluntate ad bonum vel malum eligendum vel fugiendum, ergo per carentiam gratiae hæc libertas totaliter relinquitur sed efficacia merendi tollitur: nec etiam propter inclinationem derelictam ex peccato præcedente, quia inclinatio derelicta ex bono actu non necessitat voluntatem quin liberè possit à bono deviare, ergo neque inclinatio derelicta ex malo actu necessitat eam quin liberè possit malum vitare. Item dispositio derelicta ex aliquo actu solum inclinatur per se ad similem actum, & ita peccans semper necessitaretur ad postea committendum simile peccatum, quod non videmus.

10 Nunc videndum est quid veritatis habeat utraque præcedentium opinionum. Et ad hoc videndum distinguendum est de peccatis mortalibus, quia quedam sunt contra præcepta iuris naturalis, quedam vero sunt contra præcepta iuris divini & supernaturalis. Dicendum ergo quod peccata que sunt contra præcepta iuris naturalis tantum possunt vitari ab homine existente in peccato prædicto modo scilicet secundum solum reatum, sed non illa que sunt contra præcepta iuris supernaturalis. Primum patet ut prius, quia si talia peccata non possent vitari, sine gratia hoc esset vel propter defectum gratiae, vel ratione peccati præcedentis. Non propter primum, quia talis defectus fuisset in statu innocentie si homo fuisset creatus sine gratia in quo omnia peccata talia poterat vitari & faciliter, nec ratione peccati præcedentis: quia voluntas ex vno non necessitatur ad volendum aliud nisi ponat actum suum ad utrumque aliquo modo eligendo vel recusando, sicut intellectus non necessitatur ad assentiendum vni propter alteri nisi ponat actum suum circa utrumque affirmando vel negando, sed voluntas hominis existens in peccato solum secundum reatum nullum actum habet circa illud peccatum, quia si aliquem actum volendi haberet circa illud complacendo sibi in peccatum commissum iam esset in peccato secundum actum & non solum secundum reatum, ergo ex solo reatu vnius peccati nullus necessitatur ad aliud committendum, quare &c. Item bonitas moralis non stat cum peccato quod est contra dictamen iuris naturalis, sed homo sine gratia potest in omni opus bonum bonitate morali que est ex obiecto, fine, & circumstantiis ut dictum fuit in præcedente questione: ergo quilibet potest sine gratia vitare quodcumque peccatum quod est contra dictamen solius iuris naturalis.

11 Secundum patet quod scilicet sine gratia non potest homo vitare omnia peccata que sunt contra præcepta supernaturalis, ut sunt præcepta de suscipiendis sacramentis ecclesie, puta eucharistie, &c. quia ad talia suscipienda tenetur homo in statu vite nisi casus necessitatis excludat. Excluso ergo casu necessitatis & habita copia conferentis aut suscipiantur, aut non, si non committitur peccatum novum ex contemptu sacramentorum, si suscipiuntur, iterum committitur peccatum si suscipiens non fit in gratia, quia ad susceptionem eorum requiritur gratia, ergo talia peccata non possunt vitari ab eo qui manet in peccato secundum reatum.

12 Et si dicatur quod imò, quia suscipiens talia sacramenta fortè non recolat de peccato, & ita non debet sibi imputari ad culpam quia in tali peccato suscipit eucharistiam. Non valet quia quod ille non recolat de peccato commissio, aut hoc est quia conscientiam suam diligenter non discussit, aut dato quod discussit non tamen in notitiam eius devenit, si primo modo sic non excusatur à peccato quia voluntas omisso circumstantiis que requiritur ad actum non excusat. Sed discussio conscientie in suscipiente sacramenti eucharistie est circumstantia que ad hoc factum requiritur iuxta illud quod dicit Apostolus. primo Corinth. v. decimo. Probet autem seipsum homo &c. ergo eius omisso non excusat quin peccet sicut recipiens in mortali. Sed secundo modo scilicet si conscientiam suam sufficienter discussit, & nihilominus in notitiam peccati non devenit, remittitur ei ex generali contritione sine qua non est sufficiens discussio conscientie, & sic iam non est in peccato, propter, quod non

vide in 4. d. 9. q. 4.

habet iam locum questio in hoc casu. Patet ergo quod existens in peccato mortali quo ad solum reatum potest vitare (quocumque casu consequente) omne peccatum quod est contra præceptum iuris divini.

13 Ad primum argumentum dicendum quod à potentia in quantum defectuosa non egreditur nisi actus defectuosus, & ideo à voluntate ad hæretico malo fini, & ex illo aliquid aliud eligente non potest egredi nisi actus malus. Et sic dicendum quod voluntas perseverans in peccato secundum actum non potest diu vivere, quia cadat in aliud peccatum, tamen nihil prohibet voluntatem que est in peccato solum secundum reatum eligere opus bonum, & vitare quodcumque malum committendum, quia hoc non procedit ab ipsa in quantum defectuosa, sed in quantum inicitur rationi, cuius rectitudinem reatus peccati non tollit.

14 Ad secundum dicendum quod æque necessarium est existentem in gratia mori, sicut existentem in peccato: unde necessitas moriendi ex peccato originali consequitur est quod omnes contrahunt, & non ex peccato actuali quod committunt.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum sine gratia possit quis implere divina præcepta.

Thom. 1. 2. q. 109. ar. 4.



QUÆRITUR, vtrum sine gratia possit quis implere divina præcepta, & videtur quod non, quia nullus damnatur nisi pro peccato commissionis vel omissionis, sed qui præcepta legis implere, nihil omittit, qui autem omne malum vitat, nihil committit: igitur sine gratia præcepta legis homo potest implere, quum sine gratia possit peccatum vitare (ut statim ostensum est) tunc sine gratia potest vitare damnationem, sed qui damnatur est in gloria: ergo homo non habens gratiam potest in gloria esse.

2 Item Augustinus libro de hæresibus dicit hoc pertinere ad hæresim Pelagianorum, ut credant sine gratia hominem posse facere omnia mandata divina.

3 IN CONTRARIUM arguitur quia illud quod homo naturaliter facit sine gratia, per seipsum facere potest: sed gentes que legem non habent, naturaliter que legis sunt faciunt, ut dicitur Romanorum 2. ergo præcepta legis sine gratia impleri possunt.

4 RESPONSI O. In omni præcepto sunt duo consideranda. Materia præcepti & finis, materia præcepti cadit sub obligatione, est enim illud quod præcipitur: finis autè præcepti cadit sub intentione, non autè sub obligatione, non enim præcipitur: sed intendit præcipiens, ut mediante præcepto ad illud perveniat: verbi gratia, legislator præcipit non percutere civem & intendit per hoc inter civem fouere amicitiam. Si quis igitur cum civem non percutit, nec tamen civem diligit, impler præceptum legis quoad præcepti obligationem: unde poenam legis non meretur, ut legis transgressor, nihilominus ad finem intentum à legislatore non attingit. Similiter in præceptis divinis aliud est quod præcipitur tãquam materia præcepti cadens sub obligatione. Aliud verò quod finaliter intenditur, quod enim præcipitur est actus virtutis, quoad substantiam actus solum, ut honorare parentes, credere vnum deum, & similia: quod autem intenditur, sed non præcipitur, est, ut homines per talia opera sic disponantur, quod opera eorum acceptentur, ut remunerabilia vita æterna, quod fit per gratiam. Et sic loquitur Saluator Matthei decimonono. Si vis ad vitam ingredi, serva mandata. Quod autem ita sit, patet, quia sicut per præcepta affirmativa præcipitur actus virtuosus, sic per præcepta negativa prohibetur actus vitiosus, & sicut servantur præcepta affirmativa, faciendo quod præceptum est fieri, sic servantur præcepta negativa abstinendo ab eo quod prohibitum est fieri, sed sub prohibitione præcepti negativi cadit actus quoad substantiam actus, ne fiat, & non quoad modum, videlicet ut abstinens ab actu prohibito sit in gratia, qui enim non occidit vel non mœchatur, dato quod non fit in gratia, non propter hoc est transgressor illorum præceptorum, non mœchaberis, non occides, nec committit novum peccatum, quia nullus facit contra præceptum negativum per omissionem, sed solum per commissionem, sed non habere gratiam est sola omisso, non mœchatur, vel non occidit, nec mœchatur, & sic de aliis præceptis negativis non est transgressor eorum, sed potius observator.

Et

5 Et eodem modo in præceptis affirmativis nullus est transgressor si faciat quod præcipitur, puta quod honoret parentes, licet non sit in gratia, quum non pervenit ad finem intentum à præcipiente, videlicet ad hoc ut facta sua sine remunerabilia vita æterna: hoc enim intenditur, sed non præcipitur. Ex hoc patet responsio ad questionem istam, sicut ad præcedentem, quia sunt quasi vna questio. Non enim est peccatum mortale, nisi sit contra aliquod præceptum. Et ideo sicut homo sine gratia potest vitare peccata mortalia, sic potest implere præcepta.

6 Dicendum ergo quod sine gratia que est specialis acceptatio divina, potest homo implere præcepta iuris naturalis, non autem illa que sunt iuris supernaturalis, ut de suscipiendis sacramentis. Primum patet, quia qualibet potentia potest in actum sibi proportionatum quantum ad substantiam actus sine additione cuiuscunque alterius. Est enim potentia qua possumus, ut dicitur 2. Ethicorum. Sed sub præcepto iuris naturalis cadunt actus solum quantum ad substantiam actuum, actus dico quorum potentia est in nobis, ergo sine gratia & quocumque alio habitu possumus adimplere que sub tali præcepto cadunt. Secundum patet, quia ubi habere gratiam cadit sub præcepto, ut materia præcepti, ibi præceptum non potest sine gratia impleri, sed sic est in susceptione sacramentorum, ergo &c.

7 Ad primum argumentum dicendum quod absque peccato omissionis & commissionis damnaretur homo pro solo peccato originali, nisi per gratiam liberaretur, quam adeptam non amittit, nisi per peccatum omissionis, vel commissionis, & ita nunquam potest homo damnari, nisi pro culpa: nec esse in gloria, nisi prævia gratia qualitercumque data.

8 Ad secundum argumentum dicendum, quod Augustinus loquitur de implentione mandatorum cum perventione ad finem à legislatore intentum. Illo enim modo sine gratia impleri non possunt.

QVAESTIO QVINTA.

Vtrum sine dono supernaturali ac motione speciali spiritus sancti, homo possit se ad gratiam præparare.

Thom. 1. 2. q. 109. ar. 6.



QUÆRITUR, vtrum sine aliquo dono supernaturali, ac speciali motione spiritus sancti, homo possit se ad gratiam præparare: & videtur quod non, quia deterior est mors spiritualis quam corporalis, sed homo mortuus corporaliter non potest se præparare ad vitam corporalem recuperandam, ergo nec mortuus spiritualiter per culpam potest se præparare ad spirituale vitam, que est per gratiam.

2 Item Ioannis sexto dicitur, nemo potest venire ad me, nisi Pater qui me misit, traxerit eum: si autem homo seipsum præparare possit, non oporteret quod ab alio traheretur, quare, &c.

3 CONTRA. Prouerborum 12. cap. dicitur, hominis est animum præparare, sed illud dicitur esse hominis, quod per se metipsum potest: ergo videtur quod homo per seipsum possit se ad aliquam gratiam præparare.

4 RESPONSI O. Quod homo possit se præparare ad gratiam sine nouo dono habituali sibi diuinitus infuso, omnes concedunt, & merito, quia si homo indigeret tali dono ad præparandum se ad gratiam per eandem rationem indigeret quodam alio dono ad præparandum se ad iam dictum donum: nullum enim donum supernaturale datur, nisi preparatis in habitibus vsum liberi arbitrij, alioquin daretur omnibus, quod non est verum. Hoc autem posito procederet in infinitum, quum non sit maior ratio sistendi in vno quam in alio: ergo preparatio ad gratiam non requirit aliquod habituale donum, & hoc omnes concedunt.

5 Vtrum autem preparatio ad gratiam requirat speciale adiutorium Dei animi mouentis & inspirantis bonum propositum. Dicunt quidam quod sic, quia ordo finium est secundum ordinem agentium, semper enim supernum agens mouet ad vltimum finem. Inferius autem agens mouet ad finem sub fine, sicut animus militis conuertitur ad querendam victoriam ex motione ducis exercitus: ad sequendum autem speciale vexillum ex motione tribuni, sed supernum quod possit esse in anima pro statu præsentis vite est quod vniatur Deo per gratiam, ergo ad hoc necessaria est specialis motio Dei tanquam supremi agentis.

Sententia huius distinctionis xxx. in generali & speciali.



RESPONDITUR hoc considerandum est. Superius Magister determinauit de gratia absolute. Hic determinauit de ea in comparatione ad statum primi hominis. Et primo determinat statum primi hominis quoad gratiam & virtutem. Secundo determinat poenam peccati ipsius. Tertio mouet quandam incidentem dubitationem. Secunda ibi, in illius quoque peccati. Tertia ibi, potest autem querit vtrum de ligno, hæc est sententia in generali, &c.

2 IN SPECIALI sic procedit. Et proponit primo querendo primo, vtrum homo in statu primo indigeret gratia. Et responderet quod indiguit homo gratia non per quam liberaretur à malo, quia peccatum non habebat, sed habebat unde stare poterat, sed gratiam per quam efficaciter moueretur in bonum non habebat, nec unde posset proficere. Querit etiam vtrum haberet virtutes, & licet quidam dicant quod non, tamen dicit Magister quod habuit, quod ostendit per auctoritates. Post dicit quod in poenam peccati ipsius exclusus est homo à loco deliciarum, & à ligno vite, per quod poterat in æternum vivere, non post peccatum sumendo, sed tantum ante. Et soluit quandam auctoritatem que videtur facere in contrarium, scilicet, quod si etiam post peccatum sumpsisset, viueret in æternum. Subdit etiam quod ad impediendum reditum hominis in paradysum apposta est angelica & ignea custodia, scilicet Cherubin & flammeus gladius, atque verfatilis per que significatur quod homo ad vitam non debebat redire nisi per Cherubin, id est, per plenitudinem scientie, scilicet charitatem, & per gladium verfatilem, id est, per tolerantiam temporalium passionum. Vltimo querit vtrum ante peccatum deligno vite comederit, & si comedit, quare non fuit factus immortalis. Et responderet Magister quod comedit, sed immortalitas non conferebatur, nisi per frequentem ligni esum. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum in statu innocentie homo indigerit gratia.

Thom. 1. 2. q. 109. ar. 2. 3. 4.

v 3



IRCA distinctionem istam queritur, primo, vtrum in statu innocentie homo indigeret gratia. Et videtur quod non, quia pena non precedit culpam, sed carceria visiois diuine est quedam pena, ergo hanc non incurrit homo in statu innocentie dato quod gratiam non habuisset.

2 IN CONTRARIUM est quod dicitur Roman. 6. gratia dei vita eterna, ergo in quolibet statu ad consequendam vitam eternam necessaria est gratia.

3 RESPONSIO. quomodo homo in statu innocentie conditus fuerit in gratia, tamen non necessario indigit ea ad consequendum statum illum, indigit tamen ea ad meritum vite eterne. Primum patet, quia status innocentie non amittitur nisi per culpam, sed illam poterat homo vitare sine gratia vt dictum est supra 28. dist. quare, &c. Secundu sic patet, omne meritum vel est de condigno vel de congruo, sed ad meritum de condigno requiritur gratia habitualis, ad meritum autem de congruo requiritur gratia que est acceptatio diuina vt ostensum fuit supra dist. 27. ergo &c. Item ad illud ad quod aliquis non potest peruenire ex natura sua oportet perueniat ex alterius gratia vel dono gratuito quod est idem, sed ad visionem diuine essentie in qua consistit vita eterna homo non potest peruenire ex propriis naturalibus, ergo oportet quod ad hoc perueniat ex alterius dono seu gratia.

quaest. 3.

quaest. 2.

4 Ad argumentum in contrarium dicendum quod carentia visiois diuine potest intelligi dupliciter. Vno modo negatiue, & sic non est proprie pena, sed defectus totam naturam creatam consequens, nulla enim natura creata est ex se sufficiens ad visionem diuinam qualem expectamus, & sic carentia visiois diuine fuisse in homine ante peccatum si gratiam non habuisset. Alio modo potest sumi priuatiue vt intelligatur quedam obnoxietas ad carentiam visiois diuine & sic est pena, nec fuisse in homine ante peccatum.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum in statu innocentie homo habuisset omnes virtutes.

Thom. 1. 2. q. 109. ar. 3.



OSTEA queritur, vtrum in statu innocentie homo habuisset omnes virtutes. Et videtur quod sic, quia virtus est dispositio perfecta ad optimum vt dicitur 7. phys. corum, sed in statu innocentie homo fuisse maxime perfectus, ergo habuisset omnes virtutes.

2 Item nullus ex culpa sua debet reportare comodum, si ergo in statu innocentie caruisset virtutibus cum post peccatum perficeretur per eas, tunc homo ex peccato commodum reportasset, quod est inconueniens.

3 IN CONTRARIUM est quia quedam virtutes habent pro materia passiones respicientes malum, vt fortitudo que est circa timores, sed huiusmodi passiones non fuissent in statu innocentie ergo nec tales virtutes.

4 RESPONSIO. virtutum quedam sunt theologice quedam intellectuales, quedam vero morales. De theologice dicendum quod fuissent in statu innocentie, cuius probatio est quia respectu actus in quem potentia non potest per se, vel non prompte & facilliter, oportet in potentia ponere habitum eleuantem, vel tollentem difficultatem, sed intellectus humanus & voluntas non possunt per se in cognitionem articulorum, & in spem futurorum bonorum vel non prompte & facilliter, vt patet in precedente dist. ergo respectu talium actuum oportet ponere in nobis aliquem habitum eleuantem potentias vel tollentem difficultatem. Si vero loquamur de virtutibus intellectualibus, sic dicendum est quod fuissent in statu innocentie, quia illud quod ex puris naturalibus potest acquiri, & quod est simpliciter, melius est esse quam non esse, illud fuisse in statu innocentie in quo nullum bonum deerat quod bona voluntas posset adipisci (vt dicit August. 14. de ciuitate dei) sed virtutes intellectuales sunt huiusmodi, ergo, &c.

quaest. 1.

5 De virtutibus autem moralibus, sciendum quod quedam sunt circa operationes, vt iustitia & liberalitas & huiusmodi, quedam autem circa passiones moderandas. De primis dicendum quod fuissent in statu innocentie per eandem rationem que dicta est de virtutibus intellectualibus, quia simpliciter melius est tales habere quam eis carere, nec excedit facultas nature quin ex principis naturalibus possint acquiri, virtutes autem morales que sunt circa passiones ponentes in eis medium & moderantes eas inter excessum & defectum non fuissent in statu in-

nocentie nec fuissent necessarie, nisi in quantum pertinissent ad rationem originalis iustitie, vel formaliter vel virtualiter. Cuius ratio est, quia respectu illius actus non oportet ponere aliquem habitum, respectu cuius potentia nullam habet indeterminationem, & nullam patitur difficultatem, sed in statu innocentie appetitus sensitius nullam habuisset indeterminationem, & nullam difficultatem in apperendo secundum rectam rationem, imo plene & prompte obediuit rationi: hoc enim habuit conditio illius status: ergo in illo statu non fuissent necessarie virtutes, que ordinantur ad moderandum passionum, nisi forte dicatur quod huiusmodi virtutes intrinsece pertinebant ad rationem originalis iustitie, vel formaliter vt aliqui putant, vel virtualiter, & ita non fuissent acquisite, sed innate vel infuse, nec essent virtutes morales, sed quae naturalis, nisi propter similitudinem actuum, ad quos inclinant.

6 Et si diceret aliquis quod simpliciter in primo statu non patiebatur quis difficultatem in operibus que sunt ad alterum, vt sunt iustitie. Dicendum quod verum est: tamen non possibilibus indeterminatione, quia licet haberet homo rectitudinem voluntatis ad deum & proximum, poterat tamen ab ea deficere, non autem a rectitudine appetitus sensitius, nisi precedente defectu rectitudinis voluntatis. Vnde possumus formare talem rationem, vbi est solus vnus modus ex natura determinatus, nec est possibilis alius: ibi non est necessarius aliquis habitus, sed respectu passionum appetitus sensitius fuit vnus solus modus in statu innocentie ex natura determinatus, natura dico vt in ista fuit, nec fuit alius possibilis durante primo statu. Non enim potuit ferri appetitus sensitius in suum obiectum, nisi secundum dictamen rationis, ergo respectu passionum non fuit tunc necessarius aliquis habitus. Maior patet ex his que dicta fuerunt supra de habitu, distinctione vigesima sexta. Minor similiter declarata fuit supra, distinctione vigesima prima, quum quereretur, Vtrum in statu innocentie potuerit homo peccare venialiter, sequitur ergo quod nulla virtus moralis circa passiones existens, fuisset in statu innocentie. Prater hoc autem est specialis ratio de his quorum obiecta omnino non fuissent, vt de fortitudine tangebatur in arguendo.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum quod in statu innocentie homo fuisset maxime perfectus etiam secundum appetitum sensitium magis quam nunc, sed illa perfectio fuisset innata seu infusa, & non acquisita. Vnde non fuisset habitus, vt nunc loquimur de habitu.

8 Ad secundum dicendum quod homo ex peccato nullum in hoc reportat commodum, quia perfectionem quam nunc habet tractu temporis, & difficultate acquirendo tunc habuisset a principio plenius & altiori modo quoad illa que respiciunt passionem appetitus sensitium.

quaest. 2. quaest. 4.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum in statu innocentie opera fuissent magis meritoria quam modo.

Thom. 1. q. 95. ar. 4.



EINDE queritur vtrum in statu innocentie opera fuissent magis meritoria quam modo. Et videtur quod non, quia difficultas operis facit ad augmentum meriti. Vnde & virtus est circa bonum & difficile, sed modo difficilius est bene operari quam prius, ergo &c.

2 Item bonum additum bono totum facit melius, sed nunc est meritum essentialiter ex radice charitatis, cui additur meritum accidentale ex difficultate operis. Et istud non fuisset in statu innocentie, quare &c.

3 IN CONTRARIUM est, quia quanto aliquid est purius, tanto est melius in illo genere, sed in statu innocentie merita fuissent puriora, quia non fuissent permixta cum demeritis sicut modo, ergo &c.

4 RESPONSIO. Comparatio meritorum, de qua nunc agitur, potest fieri vel secundum totum statum, vel secundum particulares personas vtriusque status, si secundum totum statum, sic dico que merita status innocentie & status moderni sunt equalia, quia quantitas meriti in toto est ex quantitate preuij, sed preuium saltem essentialiter est idem & quale quod conferretur pro meritis moderni status, & quod collatum fuisset pro meritis status innocentie si durasset, ergo &c. Minor probatur, quia preuium quod reddetur pro meritis status moderni est quod erinus equales angelis dei, in gloria: tunc autem non fuisset preuium maius, quia natura humana non est dignior angelica, nec minus,

nus, quia non esset ignobilior instituta quam destituta, quare &c. Si autem in statu moderno ipse Christus includeretur, tunc merita status moderni excederent merita status innocentie: nullus enim in statu innocentie peruenisset ad equalitatem gratie & glorie Christi.

5 Quantum autem ad meritum accidentale quod est ex difficultate operis, sicut in martyrio vel virginitate, non est dubium que merita moderna excedunt merita que tunc fuissent. Si autem fiat comparatio meritorum personarum singularium status primi & moderni, sic dicendum quod tantum possunt homines mereri nunc quantum tunc, sed non ita facilliter. Quod patet, quia vbi nullum est retrahendum a bono, ibi voluntas promptius & facillius fertur in bonum, sed in statu innocentie nullum fuit retrahendum a bono, sicut modo est in nobis ex repugnancia carnis ad spiritum, ergo, &c.

In 1. dist. 17. q. 3.

6 Verumtamen quia eadem principia bonae operationis (scilicet ratio & voluntas) sunt in nobis que fuerunt in illo statu, nec deest gratia seu acceptatio diuina bonis operibus nostris, sicut nec bonis operibus aliorum defuisset, manifestum est quod aequè bene potest nunc operari, sicut tunc, licet non aequè facilliter, quare difficultas aut non auget meritum, quia non est ex natura operis, sed conditione operantis, vel si auget illud pertinet ad meritum accidentale, non essentialiter.

7 Per hoc patet. Ad primum argumentum. 8 Secundum etiam argumentum solum probat que merita status moderni excedunt merita status innocentie, quoad merita accidentalia. Quod autem in contrarium dicitur que merita nostra sunt mixta demeritis falsum est, licet enim in nobis sint merita, sint etiam demerita: non sunt tamen permixta, vt ex demeritis minuatur merita extensiuè vel intensiuè, licet fructus eorum impediatur vsque ad solutionem reatus demeritorum.

Sententia huius distinctionis xxx. in generali & speciali.



IN superioribus insinuatum est. Superius determinat Magister corruptionem humanae naturae per peccatum in primo homine. Hic vero determinat qualiter peccatum cum ista corruptione in posteris deuenit. Et diuiditur in quatuor. Primo inquiritur peccati ordinem & quidditatem. Secundo eius tractationem. Tertio ipsius remissionem. Quarto eius aggravationem, scilicet an peccatum primorum parentum aggravaretur. Secunda ibi, in princip. dist. 31. nunc superest inuenire. Tertia ibi in princip. 32. dist. quoniam supra dictum. Quarta ibi, in princip. 33. dist. ibi praedictis adiciendum. Prima est praesentis lectionis, & diuiditur in duas. Primo determinat suum intentionem. Secundo excludit obiectiones contrarias. Secunda ibi, vnde Augustinus Iuliano. Prima in tres. Primo inquiritur, an sit originale peccatum. Secundo quid sit quantum ad genus moris, vtrum scilicet culpa an pena. Tertio quid est quantum ad genus naturae. Secunda ibi, quod diligenter inuestigandum. Tertia ibi, quae superest videre. Secunda principalis, in qua excludit quaedam obiectiones, diuiditur in tres, secundum tres obiectiones quas excludit. Secunda ibi, Item inquit Iulianus. Tertia ibi, ad hoc autem quod diximus. Et haec est sententia & diuisio lectionis in generali.

2 In speciali sic procedit, & proponit primo, que ex peccato primi hominis pena & peccatum in posteris transit, & hoc est originale peccatum: quidam autem intelligunt peccatum ab Adam transisse in posteros, non quod educatur ab eo per originem, sed per imitationem: circa quod dicit in hoc Magister errare Pelagium: si enim per solam imitationem diceretur peccatum eius in nos transisse, multo magis debet in nos peccatum transisse a demone, quem primo peccantem postea imitatur. Postea queritur quid sit originale peccatum, & dicit quod secundum quosdam originale peccatum nihil aliud est, quam reatus quidam, quo homines sunt obligati ad penam pro peccato primi parentis: secundum tamen veritatem, originale peccatum ponendum est esse originale culpam a principio per originem traditam. Postea dicit quod ista culpa non est actus hominis, sed est quedam concupiscentia vitiosa mala desideria in nobis excitans, quae aliquando languor naturae dicitur, & aliquando lex membrorum, vel tyrannus vel lex carnis nominatur, & ex inobedientia dicitur omnes transisse peccatum, id est, malam habilitatem. Postea dicit que Iulianus haereticus querit per quam viam tale peccatum subintrat patre non peccante, nec genito, nec etiam conditore. Et respondet Aug. quod per inobedientiam primi parentis. Vltimo querit quomodo potuimus omnes esse in Adam secundum carnem, in quo non fuerunt tota homi quot homines ab eo processerunt. Et respondet Aug. que materialiter vel carnaliter in eo sumus ali-

quid autem ab eo decimus est, ex quo sine alterius materiae additione per solam multiplicationem in ipso generatum est corpus filij. Et sic per similem decisionem factam a parentibus multiplicatum est genus humanum vel hominum, & nihil omnino extrinsece adueniens transiit in veritate humanae naturae, que probatur per auctoritatem euangelij, & etiam per rationem, quia in refurrectione habebunt homines perfectam quantitatem sine alicuius materiae additione, ergo & modo: non negat tamen Magister, quin alimentum transeat in veram carnem & ossa, sed non in veritate humanae naturae. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum defectus quos sentimus in nobis, insint nobis a nobis.

Vide Caes. 12. q. 109. ar. 1.



IRCA distinctionem istam queritur primo, vtrum defectus quos sentimus in nobis, scilicet mors, fatigatio, sitis, aegritudines, & huiusmodi insint nobis a natura, an sint nobis pena alicuius culpa. Et videtur quod insint nobis a natura, quia quae sunt vnus rationis, causantur ex principis vnus rationis, sed mors & ceteri defectus sunt vnus rationis in nobis & in brutis: ergo qui in brutis sint a natura, & non ex culpa, videtur quod similiter sint in nobis.

2 Item in demonibus naturalia remanserunt integra post peccatum, ergo & in homine: cum igitur homo post peccatum sit immortalis, patet quod immortalitas eius non fuit natura, sed gratia, sed in viuentibus qui non est immortalis per naturam, est mortalitas per naturam, ergo, &c.

3 IN CONTRARIUM est, quia omnis passio insita propter culpam est pena, non natura, sed mors est huiusmodi (vnde Gen. 2. quocumque die ex eo comederis morte morieris) ergo &c.

4 RESPONSIO. Dicendum quod mors & ceteri defectus sunt in nobis a natura tanquam a causa per se, a culpa vero, sicut a causa remouente prohibens. Primum communiter probatur tali ratione, omne compositum ex contrariis, quorum vnum natum est agere in aliud est natura sua corruptibile, sed corpus humanum & omne mixtum est huiusmodi, est enim compositum ex elementis, quae ratione suae contrarietatis agunt inuicem, ergo, &c.

5 Secundum probatur sic, per donum originalis iustitiae prohibebatur omne laesum, inducens corruptionem in corpore, sed illud donum est ablatum propter peccatum patrum, ergo peccatum est causa corruptionis, sicut remouens prohibens. Horum autem duorum secundum comunitatem conceditur. Primum autem insufficienter probatur, scilicet que omne mixtum sit corruptibile, per hoc que elementa ex quibus componitur ratio sic contrarietatis agunt inuicem. Quod patet, quia actio elementorum in mixto non potest intelligi nisi dupliciter. Vno modo, quia vnus elementum secundum illud quod est, agat in aliud, quod esse non potest, quia elementa non manent actu in mixto: omne autem quod agit, agit secundum quod est in actu. Alio modo sic, que vna qualitas elementaris agat in aliam, quod potest esse adhuc dupliciter. Vno modo, quia vna qualitas agat in aliam sibi contrariam, puta calidum in frigidum, & humidum in siccum, & e conuerso. Alio modo, que vna qualitas agat in aliam non sibi contrariam, puta calidum in humidum. Primum non potest esse, quia idem secundum idem non agit in seipsum, sed calidum & frigidum sunt vna & eadem qualitas in mixto, similiter humidum & siccum, ergo, &c. Maior patet: minor probatur, quia si calidum & frigidum essent duae qualitates in mixto, aut distinguerentur secundum subiectum, aut solum secundum essentiam, non secundum subiectum, quia non qualibet pars mixti esset mixta, nec secundum essentiam solum, quia tunc contraria essent in eodem subiecto, quod est impossibile: sit ergo in mixto ex calido & frigido vna qualitas media, & similiter ex humido & sicco, per hoc quod: reducuntur ad medium: cum igitur idem non agit in seipsum, nec calidum agit in frigidum, nec humidum in siccum.

6 Item non potest dici quod vna qualitas agat in aliam non sibi contrariam, puta calidum in humidum, quia si calidum ageret in humidum, ageret in ipsum vel tanquam in contrarium, vel tanquam in subiectum. Non tanquam in contrarium, vt de se patet, nec tanquam in subiectum, tum quia licet calidum & humidum sint in eodem subiecto, vnus tamen non est subiectum alterius, neque e conuerso, tum quia illud quod est ratio agendi actione vniooca, non potest esse forma subiecti, in quod agit, alioquin idem esset simul in actu formali & in potentia formali, quia subiectum habens talem formam, puta calorem calidum est formaliter, & quia transmutaretur ad similem secun-

dum speciem esset in potetia ad calorem formaliter, & sic esset simul actus, & formaliter calidum & in potentia calidum & formaliter, quod omnes negant cum contradictionem implicet, sed calor est principium & ratio agendi vniuersa, quia habens calorem per ipsum causat similem, ergo non potest agere in subiectum quod perficit.

7 Item agens non corrumpit subiectum in quod agit nisi per accidens corrumpatur aliquid quod requirebatur ad subiecti existentiam, si ergo calidum ageret in humidum sibi subiectum, non corrumpere ipsum directe, nisi corrumpendo aliquid, sine quo non posset humidum esse, illud autem non datur: quare &c. Nullo ergo modo corrumpitur mixtum, per hoc quod elementa ex quibus componitur, agunt & patiuntur adiuuicem ratione contrarietatis, sicut dicebatur, in mixto enim non est principium actuum suarum corruptionis, sed passium loquendo generaliter: principium vero actuum est extrinsecum, scilicet continens contrarietatis qualitatis, quod immutat contentum a sua naturali dispositione adiuuatalem, & per hoc tandem corrumpitur. Vnde philosophus diffiniens putrefactionem quae est via ad corruptionem naturalem, quarto Methetorum dicit sic, Putrefactio est corruptio quaedam in vnoquoque humido proprie secundum naturam caliditatis ab aliena caliditate, hoc autem est quid ambigens. Ex quo possumus assignare veram rationem corruptionis in omnibus corporibus sic, omne quod per alterius actionem est alterabile a sua naturali dispositione ad contrariam per naturam corruptibile est, sed corpus humanum & omne mixtum, necnon & omne aliud quod qualitibus elementaribus efficitur, est huiusmodi, ergo &c.

8 Ex quo sequitur quod quum corrumpens sit qualitas extranea continens, vel alterius corporis, si esset aliquid corpus homogeneum simpliciter, & non esset aliqua qualitas alterius corporis ab eo diffona ei praesens, nunquam tale corrumpere: forte aliud esset de corpore heterogeneo, cuius partes non sunt eiusdem complexionis, sicut est corpus hominis, cuius etiam partes habent distinctionem secundum situm, quia complexio vnius partis non competit alteri, & ideo vna potest aliam transmutare a sua naturali dispositione, & conuerso, & per consequens corrumpere.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum quod mors & caeteri defectus in homine & in brutis, quum sint vnius rationis causantur ab eisdem principis per se scilicet a natura, & sic mors in homine est a natura, non poena: praeter hoc autem specialiter in homine causatur a culpa primorum parentum, non per se, sed sicut a remouente prohibens vt dictum est, & quantum ad hoc habet rationem poenae. Seneca autem solum attendens ad primum dicit quod mors non est hominis poena, sed natura.

10 Ad secundum dicendum quod immortalitas illius status non fit naturalis simpliciter, sed gratia collata natura in sua institutione saltem quoad hoc quod per diuinam prouidentiam conseruabatur ab exterioribus laesibus, & positus fuit in loco temperatissimo, & nutriebatur cibis confortatiuis & purissimis, vt dictum fuit supra, decimona distinctione, quibus per peccatum amissis incidit in necessitatem moriendi, ratione cuius mors & caeteri defectus sunt homini poenales, & hoc ei pro poena fuerat connumeratum, vt tangitur in argumento ad oppositum.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum aliquis defectus in nos per originem transiens possit habere nomen culpae.

Thom. 1. 2. q. 81. ar. 1. 2. & 3.

Secundo quaeritur, vtrum aliquis defectus in nos per originem transiens possit habere proprie rationem culpae. Et videtur quod sic, quia nullus est filius irae nisi propter culpam, sed ex naturitate sumus filij irae, secundum illud Ephes. 2. Erasmus natura filij irae, ergo, &c.

2 Item sicut se habet iustus ad iustos, sic peccator ad peccatores, sed secundum Anselmum, si homo in iustitia persistisset iustitiam originaliter in qua creatus erat in filios transfudisset, ergo quia peccavit culpam suam generando in alios transfudit.

3 IN CONTRARIVM est, quia nullus culpatur, nisi ex his quae sunt in eius potestate (vt dicitur 3. Ethicor.) Sed illud quod per originem trahitur non est in potestate nostra, ergo, &c.

4 RESPONSI O. Circa quaestionem istam videnda sunt duo. Primum est, vtrum in nobis sit originale aliquid peccatum, vel aliqua culpa, & secundo supposito quod sic, vtrum illud sit dictum, vel qualitercunque aliter: vtrumque enim istorum proponitur in terminis quaestionis.

5 QVANTVM ad primum tenendum est indubitanter quod in nobis est per originem aliquid peccati seu aliqua cul-

pa, & dicere oppositum est error Pelagij & Iuliani haereticorum, qui negauerunt in paruulis esse quodcumque peccatum, tollentes necessitatem baptismi a paruulis, vt recitat Augustinus in diuersis locis. Quod autem oportet ponere in nobis aliquid peccati originale patet auctoritate sacrae scripturae & sanctorum, auctoritas scripturae expressa est in Psalmis: vbi dicitur sic, Ecce enim, in iniquitatibus conceptus sum &c. Illud autem non potest intelligi de peccato parentum, cum actus matrimonialis quo concipiuntur filij possit esse abique quocumque peccato: & dicere oppositum sit erroneum, intelligitur ergo de peccato filiorum, sed quicquid habent filij pro tempore conceptionis totum habent a parentibus per originem, ergo aliquid existens in paruulis per originem est peccatum quod dicimus originale. Item Roma. 5. dicit Apostolus quod in Adam omnes peccauerunt, sed illud non potest intelligi formaliter, quia tunc non erant omnes, intelligitur ergo originaliter, quia ex eo quod nascuntur mediate vel immediate ab Adam qui peccavit dum in eo essentus, sicut in originali principio contraximus originale peccatum. Auctoritates ergo sanctorum Aug. Greg. complures sunt ad hoc, quia, quia magister sententiarum satis recitat in litera, ideo hic eas non infero, & haec non sufficiant quo ad primum.

6 QVANTVM ad secundum notandum est quod nunc loquimur de peccato quod habet rationem culpae, & tale oportet esse voluntarium dicente beato Augustino libro de lib. arb. quod peccatum adeo est voluntarium quod si non fuerit voluntarium non erit peccatum. Ad sciendum ergo an peccatum originale sit peccatum proprie seu culpa in paruulo, quia de proprietate solum agitur in hoc articulo, oportet videre an sit proprie voluntarium. Potest autem aliquid dici voluntarium alicui dupliciter. Vno modo voluntate sua & propria personali. Alio modo voluntate alterius vt postea declarabitur, nec est dubium quod secundum non est adeo voluntarium proprie sicut primum, quia voluntas alterius & actus eius non potest adeo proprie dici voluntas mea, vel velle meum sicut voluntas mea personalis, & velle meum personale, omnes autem doctores & sancti catholici tenent & docent tam verbo quam scripto quod peccatum originale in paruulo non est voluntarium voluntate vel actu voluntatis personalis ipsius paruuli sed solum a voluntate primi hominis, vnde Augustinus respondens Iuliano haeretico de hoc articulo dicit quod peccatum illud a voluntate primi hominis feminatum est, & in hoc concordat omnes sancti doctores quosquosque audiui & legi. Constat autem quod peccatum actuale est voluntarium voluntate propria & personali ipsius peccantis actualiter, ergo peccatum actuale in adulto est magis proprie voluntarium, & per consequens magis proprie culpa seu peccatum quam originale in paruulo, nec puto quod aliquid sane mentis sentiat oppositum.

7 Voluntate autem aliena potest esse aliquid voluntarium dupliciter. Vno modo quando aliquis proprio consensu transfert in alterum suam voluntatem & auctoritate vt quicquid alius egerit nomine istius gestu sit, tunc enim quicquid alius agit reputatur esse voluntarium istius vt procedente mandato vel consensu generali, etiam si res gesta ei dupliciter quando innocuit, & hoc modo peccatum paruulorum non potest esse voluntarium quasi paruuli proprio actu voluntatis suae praesensent in illud quod Adam erat facturus, hoc enim dicere de paruulis qui nondum erant, esset absurdum. Alio modo potest aliquid dici esse voluntarium voluntate aliena, quando voluntas vnius dicitur seu interpretatur esse voluntas alterius, quia vnus aliquo modo continetur in alio, sicut ponitur exemplum satis conueniens a doctoribus de milite cui si detur castrum pro se & filiis si fidelitatem regi seruauerit, voluntas patris in seruando vel non seruando fidelitatem est interpretatiue voluntas filiorum quo ad consecutionem vel amissionem castrum, quia sicut est ipsi datur non solum pro se, sed pro posteris, sic seruat ad amittit non solum pro se sed & posteris. Et hoc modo voluntas Adae dicitur fuisse voluntas omnium posterorum qui descensuri erant ab eo per viam naturalis generationis mediate vel immediate, quia ipsi pro se & pro tota posteritate collatum fuit a deo munus iustitiae originalis quae consistebat in rectitudine voluntatis ad deum, & in obedientia virum inferiorum ad rationem, & in hoc quod in corpore nihil poterat accidere repugnans animae. Et quia tunc non eramus, nisi quia in ipso eramus sicut in originali principio, ideo voluntas eius qua peccando amisit praedictum munus sibi pro se & pro nobis collatum fuit interpretatiue voluntas non solum eius, sed nostra. Et quia defectus huiusmodi originalis iustitiae in nobis vel aliquid circa hoc dicitur esse peccatum originale, vt in sequente quaestione patebit, ideo tale peccatum dicitur fuisse voluntarium non voluntate personali huius vel illius paruuli, sed voluntate Adae quae praedicto modo fuit interpretatiue voluntas omnium qui tunc erant in ipso sicut in originali principio.

8 Iuxta quod etiam est aduertendum quod ipsi Adae fuit aliquid per se & directe voluntarium pura complacere vxori in

comedendo de fructu per vxorem oblato, aliquid autem fuit ei voluntarium non directe & per se, sed solum concomitantie & ex quadam consequentia scilicet priuari pro se & pro posteritate originali iustitia, hoc enim non fuit per se & directe per Adae voluntatem, sed sequuti est in ipso & in nobis ad peccatum eius actuale & voluntarium, & forte secundum se fuit inuoluntarium. Credibile enim est quod Adae displicuit quando sciuit primum se tali dono priuatum. Patet ergo quod peccatum originale non est in paruulo voluntarium personali voluntate paruuli quem ad modum peccatum actuale est voluntarium propria & personali voluntate peccantis actualiter, & ideo non est illo modo proprie peccatum vel proprie culpa, & sic intellexi vbi conuenit, alius siue asserendo, siue recitando, siue absolute siue sub conditione dixi, vel scripti peccatum originale non esse proprie peccatum vel culpam, patet etiam quod non est voluntarium voluntate aliena eo modo quo gestu per alterum aliquid dicitur voluntarium esse illi qui propria sponte transfudit suam voluntatem seu auctoritate in illum, alterum, quia talis consensus non potest fingi in paruulis nondum natis. 9 Restat ergo quod illud peccatum fuerit voluntarium paruulo voluntate videlicet Adae in quo erat sicut in originali principio. Et adhuc defectus ille qui dicitur originale peccatum in paruulo non fuit per se & directe voluntarium voluntate Adae, sed solum concomitantie & per quadam consequentia vt dictum fuit. Qui ergo reputat quod tale voluntarium voluntate aliena non directe sed concomitantie sit proprie voluntarium talis potest dicere quod peccatum originale in paruulo sit ei proprie culpa, qui autem non reputat hoc proprie voluntarium sed solum interpretatiue talis necessario habet dicere quod peccatum originale non sit proprie culpa sicut est actuale: sed solum interpretatiue, semper tamen tenendum est in paruulis esse peccatum originale sui culpam siue modus loquendi sit proprius, siue alius. 10 AD PRIMVM argumentum dicendum quod sicut Deus dicitur iratus non secundum affectum, sed effectum iniquitatum preparat poenam alicui vt infligit, sic nos nascimur filij irae propter reatum poenae quod incurrimus ex peccato primi parentis. 11 Ad secundum dicendum quod Adam qua peccauit transfudit in posteros naturam ream carentia iustitiae originalis, sed non transfudit culpam secundum propriam rationem culpae eo modo quo peccatum actuale dicitur proprie culpa quae est defectus voluntarium proprie, & ex propria & personali voluntate illius cuius est peccatum.

12 AD ARGVMENTVM alterius partis dicendum quod Philosophus non nouit nisi peccatum actuale, quod est in potestate & libertate peccantis vt fiat vel non fiat, & tale habet propriissimam rationem culpae. Ex originali autem non sic culpatur paruulus sicut ex actu adultus, sed solum imputatur ei ad culpam defectus quem habet quatenus fuit in potestate & voluntate sui originalis principij modo quo dictum est.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum originale peccatum sit carentia originalis iustitiae, an aliquid aliud.

Thom. 1. 2. q. 82. Dist. de semite. Inf. 3. d. 4. q. 3.



ERTIO quaeritur, vtrum originale peccatum sit carentia originalis iustitiae, an aliquid aliud. Et arguitur quod non sit carentia originalis iustitiae, quia illud non est aliquid peccatum quod inest nobis a Deo, quia Deus non est auctor peccati, sed vltor, sed carentia originalis iustitiae inest nobis a Deo, ergo &c. Minor probatur: quia sicut Deus per suam infinitatem est causa gratiae, & per cessationem suae influentiae est causa carentiae gratiae, ita videtur esse circa iustitiam originale & eius carentiam, cum iustitia originalis fuerit donum supernaturale sicut gratia.

2 IN CONTRARIVM arguitur: quia omne peccatum in eo quod est malum formaliter consistit in carentia alicuius perfectionis debita inesse, sed illa perfectio respectu peccati originalis non potest esse actus, nec in actu, quia tunc originale esset actuale, ergo est habitus, non naturalis, quia naturalia post peccatum remanserunt integra in hominibus sicut in demonibus, ergo fuit supernaturale, sed illa non videtur fuisse nisi iustitia originalis, ergo eius carentia est peccatum originale.

3 RESPONSI O. Circa quaestionem istam procedetur circa primum ponentur duo modo dicendi seu duae opiniones circa materiam istam. Et secundum inuestigabitur in quo conueniant vel differant, concludendum est hoc quid sit tenendum.

4 PRIMVM modus est quem magister sententiarum recitat in litera, dicens sic diligenter inuestigandum est quid sit, de hoc enim sancti doctores obscure loquuti sunt, atque scholastici do-

ctores varie senserunt: quidam enim putant originale peccatum esse reatum poenae pro peccato primi hominis, id est, debitum vel obnoxietatem qua obnoxij vel addicti sumus poenae temporali & aeterna pro primi hominis actu peccato: quia pro illo (vt aiunt) debetur poena aeterna omnibus, ex quibus apparet quod ipse non reputat hanc opinionem haereticam Pelagianam, vel ei propinquam, sicut quidam inconsiderate dixerunt: imo recitata haeretici Pelagij, qui dicit quod ex peccato primi parentis nihil transit in posteros propagatione, sed solum imitatione, & reprobara illa subiungit hanc opinionem connumerans eam inter opiniones sanctorum doctorum & scholarum, vt clarè patet ex verbis eius statim postis.

5 Haec autem opinio coloratur a quibusdam sic, nihil quod sit in paruulo per originem est ei culpa, nisi quod fuit Adae culpa: sed nullus defectus existens per originem in paruulo fuit vel potuit dici culpa Adae, nisi reatus poenae, vel poena cum reatu: ergo hoc est peccatum originale in paruulo, vtraque praemissarum probatur. Et primo maior sic: Omnis defectus qui habet rationem peccati vel culpae magis est peccatum illi cui est magis voluntarium: quia de ratione peccati vel culpae est voluntarium: sine quo non est culpa vel peccatum, sed secundum omnes doctores sanctos & alios omnis defectus existens in paruulo ab origine habet magis rationem voluntarij respectu Adae, vel ipsi Adae quam paruulo, imò non habet rationem voluntarij in paruulo, nisi ratione Adae, ergo omnis defectus existens per originem in paruulo habet magis rationem culpae respectu Adae quam respectu paruuli, vel ipsi Adae quam paruulo: & haec fuit maior. Minor probatur, quia nihil fuit vel potuit dici culpa Adae, nisi quod peccauit: vel poena, vel reatus: haec enim omnia quandoque dicuntur peccata: actus autem secundum se non transit, nec transire potuit in posteros: transfuit autem quo ad reatum & poenam, quia ex eius peccato non solum ipse, sed omnes peccati incurunt poenam & reatum poenae, ergo poena cum reatu, vel reatus poenae existens in posteris potuit dici aliquo modo culpa Adae, & nihil aliud existens in paruulis, vt istis videtur, & haec fuit minor, sequitur ergo conclusio, scilicet quod illud idem videlicet reatus poenae, sit peccatum originale in paruulis.

6 Secundum probat idem sic, Apostolus tractans hanc materiam Rom. 5. comparat demeritum Adae merito Christi, dicens, quod sicut per vnus inobedientiam, scilicet Adae, peccatores constituti sunt multi, ita per vnus obedientiam, scilicet Christi, iusti constituti sunt multi: sed ex merito obedientiae Christi quo efficiuntur iusti non fit in nobis nisi donum gratiae aequaliter debita propter eius meritum, ergo similiter ex peccato Adae non fit in nobis nisi carentia alicuius doni prius habiti ab ipso, & debiti habere a nobis, & sic propter eius demeritum efficiuntur peccatores, quia rei vel obnoxij sumus huius carentiae, propter quod talis reatus videtur secundum istos esse illud peccatum originale quod ex actu Adae peccato Adae contraximus. Et confirmatur consequentia: quia vt in eodem capitulo subditur, maius fuit donum Christi, quod delictum Adae. Et ideo plus potuit meritum Christi in nobis, quo ad iustificationem quam peccatum Adae quo ad condemnationem.

7 Item declarant idem tertio sic, in eodem capitulo circa principium dicit Apostolus sicut per vnus hominem peccatum intravit in mundum. Et subdit qualiter, dicens: in quo omnes peccauerunt, & vt exponit magister sententiarum in litera, siue intelligitur in quo homine, siue in quo peccato sanum est: in Adam enim omnes peccauerunt vt in originali principio non solum eius exemplo, vt dicit Pelagianus, Omnes enim ille vnus homo erat. Ita etiam in illo vno peccato quod intraret in mundum rege omnes dicitur peccasse, quia sicut ab vno homine, sic in vno & eodem peccato immunes esse non possunt, nisi ab eius reatu per Christi baptismum absoluantur. Haec sunt verba eius, ex quibus patet quod omnes peccauerunt in Adam, & peccato suo, quia eius reatum incurunt, ratione cuius carent originali iustitia, & carebunt visione diuina secundum communem legem, nisi ab hoc reatu per baptismum absoluantur, vt magister subiungit in quo videtur innuere quod aliter non peccauerunt omnes in Adam, nec in peccato eius, nisi quia incurerunt propter illud peccatum reatum poenae temporalis & aeternae praedictae.

8 Contra praedictam opinionem arguitur, & soluit: Arguitur: si peccatum originale est reatus, ergo non est culpa nec poena, quia reatus neutrum praedictorum est: illud autem videtur incomueniens, quare &c. Et respondet, dicens, quod quidam eorum qui praedictam opinionem tenent admittunt quod peccatum originale non sit proprie culpa, nec poena, nisi eo modo quo reatus vocatur culpa, & certum est quod scriptura & communis modus loquendi satis habet, quod reatus vocetur culpa. Nos enim consueuimus dicere aliquem manere in peccato, quando est reus poenae aeternae debita pro peccato, licet non maneat in actu peccandi, nec in voluntate peccandi.

9 Secundus modus est quod peccatum originale est carentia iustitiae

tur, tunc iam esset recedens a natura generantis & in via corruptionis exitens, & per consequens non haberet virtutem producendi simile aliquid generanti.

9 Signa etiam sunt ad hoc quae ponit Philosophus lib. de generatione animalium, quorum vnum est, quia nihil dissolutum a corpore habet determinatum locum in ipso, sed vagatur per corpus, sicut apparet de sudore: semen autem habet determinatum locum in corpore, sicut & aliae superfluitates resolutae ab alimento, & quasi in eadem parte corporis, in qua sunt loca aliarum superfluitatum, ergo, &c. Secundum signum est, quia semen & superfluitas alimenti consequuntur se in multitudine & paucitate: quia ubi inuenitur minus de superfluo alimentum, ubi inuenitur minus de semine. Et propter hanc causam in pueris non est semen, quia superfluum nutrimenti conuertitur in augmentum. Pingues etiam homines sunt pauci feminis, quia superfluum alimentum in eis conuertitur in pinguedinem, & quaedam similia, quae inducuntur ibidem a Philosopho. Ex quibus patet quod semen non est aliquid resolutum de substantia corporis, sed de superfluo alimentum.

10 Ad primum argumentum dicendum quod ad hoc quod instrumentum recipiat virtutem principalis agentis, non requiritur vnio secundum suppositum, sed sufficit vnio per contactum, vt patet in securi mota ab artifice: hoc autem modo vnio seminum generantis: per virtutem enim animae nutritiuam digeritur alimentum, vt assimilaretur naturae corporis: quando ergo venit ad vltimam digestionem aequam fit in membra conuersum mouetur, vt illam per virtutem animae accipiat formam cuiuslibet membri. Cum ergo per virtutem nutritiuam conuertitur de alimento, sic preparatur id quod ad nutrimentum indiget, residuum quod est nutritiuum resolutum ad actum generatiuam: vnde ex hoc accipit vt moueat materiam fecundam eo motu quo mouebatur in corpore, mouebatur autem sic, vt acciperet formam cuiuslibet membri, & ideo virtutem habet formandi materiam proli in singula membra corporis.

11 Ad secundum argumentum dicendum quod generatio alicuius dicitur esse de substantia generantis quae est principalior pars substantiae reae, est principium quo generans principaliter generat, & ab ipsa est virtus actiua in agente instrumentali.

12 Ad tertium dicendum quod assimilatio non est propter conuenientiam in materia sed in forma, & ideo de quocunque fit alimentum sive de canibus bonis sive porci, quia tamen virtus quae est in semine quae est superfluum alimentum, est productiua similibus formae, & hoc habet ab anima generantis, & non a natura porci vel bonis, de quibus sumptum est alimentum, assimilatur magis filius patri, quam porco vel boni.

Sententia huius distinctionis xxxj. in generali & speciali.



Ubi superest inuestigandum. Superius determinauit magister de quidditate originalis peccati. Hic determinat de eius traductione. Et diuiditur in tres. Primum determinat suum intentum. Secundum ex determinatione concludit probatum. Tertio excludit quandam dubitationem contrariam. Secunda ibi iam ostensum est. Tertia ibi, sed adhuc opponitur. Prima diuiditur in tres. Primum mouet quaestionem, & eam determinat excludendo opinionem erroneam, & declarando veritatem. Secundum mouet quandam aliam dubitationem circa praedicta & confirmat. Tertio ostendit quo modo aliqui purgati a feccitate originalis culpa peccatum transmittunt postquam. Secunda ibi, hic quaeri solet. Tertia ibi, ne autem miremur. Haec est sententia lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit. Et proponit primum inquirendo vtrum peccatum originale traducatur secundum animam, an secundum carnem: & dixerunt quidam quod secundum animam, quia animam praesumit ex traduce. Hoc autem non est ponendum, sed magis per carnis traductionem originale peccatum inducitur. Caro enim viciosa concupiscentia concepta virtute in se macula peccati habet, & ideo ex vnione animae ad ipsam contrahitur peccatum originale. Et ideo dicitur peccatum manere in carne virtualiter. Postea quaeritur, vtrum ista infectio carnis sit culpa an poena: non enim videtur esse culpa, cum culpa non sit in subiecto irrationali, nec poena, quia inter poenales non connumeratur. Et respondet magister quod quaedam sones. Postea dicit, quod sicut ex circumcisio, secundum Augustinum, nascitur puer cum preputio, & ex grano nudo granum cum palea, ita ex carne per baptismum mundata, nascitur caro cum infectione originali. Postea dicit quod ideo nominatur originale, quia ex viciosa & libidinosa origine contrahitur. Et quia Christus talem originem non habuit, illud peccatum non

traduxit. Vltimo quaerit quomodo peccatum potest esse in carne quando concipitur, cum tunc non sit mala, & respondet quod hoc ideo dicitur, quia tantum est ibi virtualiter infectio ex qua habet anima maculari. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum peccatum originale traducatur per originalem carnem.

Thom. 1.2. q. 81. ar. 1. C. ad quod. 1. 2. 11.



IRCA distinctionem istam primum quaeritur, de modo traductionis originalis peccati, vtrum traducatur per originem carnis. Et videtur quod non, quia accidens non traducitur nisi traductione sui subiecti, sed caro non est subiectum originalis peccati, sed anima, ergo &c.

2 Item maior est conuenientia carnis ad animam, ex quibus fit vna natura, quam carnis ad culpam: sed anima non traducitur in homine per originem carnis, ergo multominus culpa.

3 IN CONTRARIUM arguitur: quia secundum Apostolum ad Rom. 5. Per vnum hominem peccatum intravit in mundum. hoc autem non fuit per imitationem, quia sic intravit per demonem, vt patet per illud quod dicitur Sap. 2. Inuidia diaboli mors intravit: sed homo propagatur ab homine solum secundum carnem, non secundum animam, quae est ab extrinseco per creationem, ergo &c.

4 RESPONSIO. Dicunt quidam peccatum originale traduci traductione carnis, hoc modo. Caro enim proli quae traducitur virtute feminis infecta est: habet enim quandam feccitatem ratione suae naturae, quae licet in semine vel carne non sit culpa, quia non sunt susceptiua culpa, anima tamen ex vnione ad carnem foedam contrahit ex hoc culpa, & est simile. Infectio enim quae est in semine leprosi, non est lepra vel aegritudo formaliter, sed solum virtualiter: in carne autem leprosi est vera lepra, quia caro est lepra susceptiua: sic infectio vel feccitas naturae, non est in semine vel carne culpa: sed ibi primo habet rationem culpae, ubi inuenitur subiectum susceptiuum, sicut est anima, redundat autem in carnem in animam, non per actionem carnis in ipsam, quia corpus non agit in spiritum, sed per quandam naturalem concomitantiam quae est inter formam & materiam: sicut enim anima comunicat corpori suas dispositiones (vt vitam & huiusmodi) sic dispositiones corporis comunicantur animae: anima enim inuisa corpori male disposito efficitur stolidi (vt patet in naturaliter fatuis) & similiter est in infectione animae ex infectione carnis.

* alius conuenientiam & infra.

5 Sed iste modus non videtur conueniens propter multa. Primum quia caro in homine non est caro nisi per animam rationalem, supposito quod in homine fit tantum vna forma. Prius ergo vel simul ordine naturae est anima vnita materiae, & caro est caro cum anima intrinsece pertinet ad naturam carnis, sed quod non est infici non potest ergo non prius inficitur caro, & per carnem anima. Sed prius vel saltem simul tempore & natura inficitur caro & anima.

6 Et adhuc restat dubium per quid inficitur anima originali culpa. Si autem dicatur quod caro est caro ante infusionem animae rationalis per animam sensitiuam, & ita ex carne foeda & infecta contrahitur peccatum originale in anima per quandam concomitantiam, vt dictum est. Istud non videtur, quia illa feccitas quae ponitur in carne, vel est spiritalis vel corporalis. Non spiritalis, quia cum caro sic accepta sit quid pure corporeum, non est talis feccitatis susceptiua, nec corporalis, quia corporalis feccitas non est nisi vel per priuationem alicuius conuenientis feccidum naturae, sicut abscissio nasi reddit faciem foedam, vel per appositionem alicuius disconuenientis, sicut foedatur facies appposito luto. Primum non potest dici, quia per peccatum primorum parentum nihil pertinet ad perfectionem naturae humanae: est substructum: iustitia enim originalis quae toti naturae subiecta est, fuit donum gratis collatum. Et ideo eius carentia non potest aliquam feccitatem, sed & si talis carentia feccitas diceretur rationem poenae haberet: ex poena autem non causatur culpa, sed e conuerso, ideo, &c. Nec secundum potest dici, scilicet, quod feccitas carnis fit per appositionem alicuius disconuenientis, quia priuatio nihil ponit, peccatum autem priuatio est, ideo, &c.

7 Si autem dicatur quod illa feccitas non est in carne formaliter, vt bene ostendit praemissa rationes, sed solum virtualiter. Non valet, quia aut esset in carne virtualiter, quo ad virtutem actiuam, vt scilicet talis feccitatem in anima ageret, quod esse non potest: quia materia

materia non agit in formam, neque corpus in spiritum, vt ipsi fauerent, vel quo ad virtutem passiuam, & tunc solum se haberet ad recipiendum tale feccitatem, quae recepta iam esset foeda formaliter. Modus etiam transfusionis peccati originalis quem ponunt, scilicet per concomitantiam carnis & animae, non est conueniens, licet enim anima quae est actus & perfectio corporis, comunicet corpori proprietates suas, informet & perficiat materiam, tamen proprietates materiae nunquam informant formam, sicut nec ipsa materia, nec aliquo modo redudant ad formam non eductam de potentia materiae, qualis est anima, nisi quo ad operationem, in qua comunicat cum corpore subiectiue vel obiectiue, & per hunc modum anima inuisa corpori male disposito, efficitur stolidi: quia non habet debitas operationes propter indistinctionem corporis. Ad ipsam autem essentiam animae, vel ad eius potentias nulla infectio spiritalis transire potest. 8 Tenendo ergo quod peccatum originale sit carentia iustitiae originalis debita inesse cum debito carenti ea, quod debitum quidam vocant reatum, vt in praecedentibus dictum est, potest facillime assignari modus traductionis eius: traducitur enim traductione naturae, sicut, cum nihil agat vltra speciem, natura deficiens a dono quod gratis ei impensum erat, non potest alteri communicare donum quo caret, & quod supra naturam ei datum fuerat sine collatum, sed solum comunicat quod ad naturam pertinet, cum carentia doni supernaturaliter a principio totius naturae collati. Ista autem carentia quia in relatione ad peccatum primi parentis, iusta est, reatus est. Est enim reatus iusta obligatio ad poenam propter culpam, nec aliter traducitur, nisi quia natura defectiua traducitur ab eo qui se & nos huiusmodi defectibus ex sua culpa subiecit.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum quod in generatione hominis materia non traducitur, sed supponitur: nec anima secundum illud quod est absolute, sed creatur: ipsum tamen compositum traducitur, vnde homo generatur ex traduce: est enim compositum ex vnione partium: vnio autem principiorum essentialium hominis, est a virtute feminis, saltem dispositiue propter quod compositum traducitur, & partes compositi non quidem secundum se & absolute vt sunt, sed vt vni sunt, & vna faciant naturam traductam, & quia anima non est subiectum originalis peccati, vt talis reatus qualis dicitur, nisi vt faciat vni cum corpore, vel est materia: & hoc modo est aequaliter traducta, ideo, & defectus talis potest dici traductus. Per idem patet, ergo ad secundum.

10 AD ARGUMENTVM in contrarium dicendum quod homo dicitur magis traduci secundum carnem, quam secundum animam: quia caro dicitur compositum cui competit traduci. Item dicit ipsum sub ratione perfectionis quam dat anima sensitiuam, quae in alio ab homine virtute feminis educitur de potentia materiae: quantum & ipsa anima possit dici aliquo modo traducta, saltem dispositiue, & eius traductione peccatum originale traductum.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum miraculose formatus ex carne hominis praerexistens contraheret peccatum originale.

Thom. 1.2. q. 81. ar. 4.



ECUNDO quaeritur, si aliquis formaretur miraculose ex humana carne, puta de digito vel pede, vtrum contraheret originale peccatum. Et videtur quod sic: quia ex massa corrupta non potest fieri nisi opus corruptum. Sed tota massa humanae naturae fuit in Adam corrupta, ergo quicquid formaretur ex ea quocunque modo esset corruptum.

2 Item Dam. dicit in 4. lib. q. spiritus sanctus praeuenit in virgine, de qua Christus erat absque peccato originali nascitura, purgans eam, sed illa purgatio non fuisset necessaria, nisi in materia esset aliqua feccitas, ex quo originale contraheretur: ergo in omni formato materialiter de carne humana quantumcunque formetur ex parte agentis miraculose esset peccatum originale.

3 IN CONTRARIUM est quod dicit Augustinus in 10. super Gene. ad literam, quod descendere ab Adam secundum rationem feminalem est causa contrahendi peccatum originale: sed formati miraculose de manu hominis, vel pede non descendere ab Adam secundum rationem feminalem, sed solum secundum corpulentam substantiam, ergo &c.

4 RESPONSIO. Dicendum quod formati miraculose ex humana carne non contraheret peccatum originale. Quod patet sic, quia ad illud ad quod natura se habet solum passiuum, & nullo modo a se non potest natura aliquid transfundere, neque perfectionem, neque defectum. Transfusio enim aliqua actio-

nem importat, sed ad illi qui miraculose formaretur ex humana carne natura solum se haberet passiuum & nullo modo actiuum, ergo ad talem non transfunderetur originalis culpa, nec a principio transfusa fuisset originalis iustitia, quis enim transfunderet? Deus an natura? non Deus, quia ab ipso non est culpa, nec reatus. Nec natura quia natura nihil operatur in tale prole nisi ministrando materiam ex qua nec culpa nec reatus potest in animam redundare, vt ostensum est in praecedente quaestione. 5 Concordat autem hoc etiam quod ab omnibus conceditur, scilicet licet quod iustitia originalis data fuit Adae pro se & tota posteritate quam peccando amisit pro se & pro posteritate, ac per hoc tota posteritas peccatum originale incurrit. Sed conitatur quod formati miraculose de manu vel pede non pertinere ad posteritatem Adae, talis enim non haberet patrem aut matrem in tota humana specie sicut fuit Eua, licet fuerit formata de costa Adae, ideo &c. Per idem patet quod si Adam peccasset, & non Eua proles contraxisset peccatum originale quia patris est agere, mater vero solum materiam administrat, & per consequens proles fuisset mortalitas & passibilis, quia sicut per vnum hominem peccatum intravit in mundum, ita per peccatum mors vt dicitur. Roma. 5. Si vero sola mulier peccasset, proles nata fuisset cum originali iustitia & per consequens cum immortalitate & impassibilitate illius status.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum quod tota massa generis humani non fuit infecta vel corrupta in Adam formaliter, sed solum virtualiter quantum in ipso omnes eramus vt in principio generationis actiuo quod vocat beatus Augustinus, fuisset in Adam secundum rationem feminalem, sic autem non fuisset in Adam qui formati fuissent formata de massa corrupta, sed fuissent miraculose, & ideo non fuissent in eo solum vt in principio passiuo quod vocat Augustinus, fuisset in Adam secundum corpulentam substantiam quae non est causa generalis corruptionis in prole, vt ipsemet dicit.

7 Ad secundum dicendum quod purgatio de qua loquitur Dam. non fuit aliqua feccitas materiae quae nisi purgaretur causaret peccatum originale in prole, hoc enim absurdum est dicere etiam concedere quod tota humana natura materialiter fuerit corrupta, quia materia quam ministrat mater ad formationem proli nunquam fuit de veritate matris: & ideo dato quod tota natura humana fuisset infecta, nihil tamen infectionis esset propter hoc in tali materia, vocat ergo Dam. purgationem non emundationem a feccitate quae inerat, sed praeservationem ab ea quae inesse poterat scilicet culpa actuali. Ex tunc enim beata virgo peccare non potuit mortaliter nec venialiter.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum peccatum originale sit in essentia animae tanquam in subiecto, an in potentia.

Thom. 1.2. q. 83. ar. 1. C. 2.



RTIO quaeritur in quo tanquam in subiecto sit peccatum originale, vtrum in essentia animae an in potentia. Et videtur quod in essentia, quia peccatum originale dicitur peccatum naturae, sed natura per prius dicitur de essentia quam de potentia, ergo &c.

2 Item originale traducitur in vnoquoque ex vnione animae ad corpus vt dictum est prius, sed anima immediatus vnitor corpori per essentiam quam per potentias, ergo &c.

3 IN CONTRARIUM est, quia illud quod inclinat ad actum immediatus respicit potentiam quam essentiam, sed peccatum originale inclinat ad actum. Ex hoc enim sensus & cogitatio hominis prona est in malum ab adolescentia vt dicitur Gene. 8. ergo &c.

4 RESPONSIO. In quo sit peccatum originale tanquam in subiecto accipiendum est ex consideratione eius quid sit. non est autem aliud peccatum originale nisi carentia iustitiae originalis debita: haberi modo quo fuit prius expositum, & haec carentia est in vnoquoque in eodem subiecto in quo fuisset iustitia originalis, habitus enim & priuatio habent fieri circa idem, originalis autem iustitia sicut dictum fuit supra dist. 20. quae accipitur dupliciter. Vno modo large prout comprehendit recititudinem voluntatis ad Deum, & debitum ordinem seu debitam subiectionem virtutum sensitiuarum ad rationem. Alio modo accipitur magis stricte pro sola subiectione, & debito ordine virtutum sensitiuarum ad rationem. Et hic est modus magis proprius accipiendi iustitiam originalem, vt ibidem dictum fuit.

5 Quomodoque autem dicitur modum accipiatur iustitia originalis, patet quod ipsa non fuisset in essentia animae sicut in subiecto

fecto, sed in voluntate vel in viribus sensitivis, vel in utroque, quia relictio est in reificatis & ordo in ordinatis, propter quod cum secundum utramque acceptionem originalis iustitiae ipsa sit relictio voluntatis ad Deum, vel debitus ordo virium sensitiviarum ad rationem, vel utrumque simul, patet quod ipsa non fuit in essentia animae, sicut in subiecto, sed fuit in voluntate, vel in viribus sensitivis, vel in utroque: & cum iustitia originalis strictè & propriè accepta fuerit debita ordinatio & subiectio virium sensitivarum ad rationem, patet quod ipsa fuit in eis tanquam in subiecto, & per consequens in eisdem est eius carentia quae est peccatum originale: si autem in ratione originalis iustitiae includatur relictio voluntatis ad Deum, cum hoc fuerit principale in toto statu innocentiae: quia ex tali relictione cetera dependebant: tunc carentia originalis iustitiae est principaliter in voluntate, & per consequens peccatum originale: nec tamen propter hoc in unoquoque sunt plura peccata originalia, sed unum: quia reatus ex uno est, & ad unum principaliter, licet ad illud unum multa sequantur, ut dictum est.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum quod originale dicitur peccatum naturae, non quia primò respiciat naturam animae, sed quia tollit illud quod toti naturae fuerat collatum, scilicet iustitiam originalem, quamvis ipsa non esset principaliter in essentia animae, sed magis in voluntate, vel in viribus sensitivis.

7 Ad secundum dicendum quod originale contrahitur ex unione animae ad corpus: quia ad unionem sequitur talis defectus, qui tamen non est in essentia animae, sed in voluntate primò & principaliter, vel in viribus sensitivis.

Sententia huius distinctionis xxxij. in generali & speciali.

VONIAM supra dictum est. Superius determinavit Magister de peccati quidditate & traditione. Hic verò determinat de eius remissione. Et dividitur in duas. Primò determinat sui intentum. Secundò movet quandam incidentem quaestionem. Secunda ibi, illud quoque non incongruè queri solet. Prima dividitur in duas. Primò determinat suum intentum. Secundò movet quaestiones circa causas & modum communitatis peccati originalis. Secunda ibi, praeerea queri solet utrum concupiscentia. Prima dividitur in duas. Primò determinat remissionem peccati originalis, quantum ad animam. Secundò quantum ad carnem. Secunda ibi, solet autem queri. Sequitur illa pars circa quam movet quaestiones circa causalitates peccati originalis. Et dividitur in quinque partes secundum quinque quaestiones quas movet & solvit, primò querit unde causetur concupiscentia peccati originalis. Secundò vnde peccatum tale animae imputetur. Tertio utrum tale peccatum sit voluntarium. Quarto de aequalitate divina iustitiae animam infundentis. Quinto de qualitate animae infusae. Secunda ibi, solet etiam queri. Tertia ibi, illud etiam non immerito. Quarta ibi, si verò queritur. Quinta ibi, aliquis queri solet: & haec est sententia & divisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALE sic procedit, & proponit primò qualiter per baptismum peccatum originale dimittitur, cum post baptismum concupiscentia maneat. Hoc ideo dicitur quod per baptismum concupiscentia minuitur, & regnare prohibetur, & reatus tollitur, sicut enim actualia transeunt actu, & remanent reatu, ita e contrario concupiscentia in baptismo manet actu, & transit reatu. Postea querit, utrum caro in baptismo à feditate purgetur. Et respondet secundum quosdam quod sic, cum ad animam & carnis purgationem ordinetur a qua baptismi secundum alios verò feditas carnis non purgatur, sed solum animam: imò secundum multitudinem generationis multiplicatur feditas, ita quod ex maiore carnis feditate magis originale contrahitur. Primi tamen hoc non concedunt. Postea querit utrum originalis concupiscentiae Deus sit causa. Et respondet quod sic, in quantum est poena: in quantum tamen est culpa, non. Postea querit, quare peccatum imputatur animae, cuius contradictione vitare non potest. Respondet quod hoc non est, quia delectatur ipsi carni ut quidam dixerunt: sed ex peccato primi parentis cuius anima peccatrix carnem corruptibilem fecit. Postea querit, utrum peccatum originale sit voluntarium, an necessarium: & respondet quod est necessarium, quia vitari non potest, & etiam voluntarium, quia à voluntate primi hominis processit, & contractum est. Postea querit quare Deus animam carni infundit. Et respondet quod hoc est ut saluetur institutio humanae propagationis. Postea querit, utrum cum anima infunditur sit talis qualis à Deo creatur. Et respondet quod non est omnino talis, quia à Deo creatur munda, sed coniuncta carni maculam habet. Vi-

timò querit, utrum animae sint à Deo creatae aequales. Et respondet quod inaequalia naturalia recipiunt in creatione sicut & angeli. Et in hoc terminatur sententia lectionis, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Utrum peccatum originale tollatur in baptismo.

Thom. 1. 2. q. 81. ar. 3. ad 3. & 3. q. 69. ar. 3. ad 1.

IRCA distinctionem istam primò queritur, utrum peccatum originale tollatur in baptismo. Et videtur quod non: quia sicut se habet concupiscentia actualis ad actuale peccatum, sic concupiscentia habitualis ad originale peccatum: sed manente concupiscentia actuali, peccatum actuale non potest remitti: ergo manente concupiscentia habituali, originale non potest remitti, sed illa manet post baptismum, ergo &c.

2 Item privatio non tollitur, nisi habitus restituatur: sed in baptismo iustitia originalis non restituatur, ergo peccatum originale non tollitur.

3 CONTRA. Nullus potest simul esse filius irae & gratiae, sed per peccatum originale nascuntur filij irae secundum illud Ephe. 2. Erasmus natura filij irae, & per baptismum regeneramur in filios gratiae, ergo per baptismum tollitur peccatum originale.

4 RESPONSIO. Dicenda sunt duo. Primum est qualiter omne peccatum generaliter remittitur. Secundum erit de peccato originali specialiter qualiter remittitur, & per baptismum.

5 QVANTVM ad primum notandum est quod peccatum remitti, non est aliud quam ipsum non imputari ad poenam: quod patet ratione & auctoritate. Ratione sic, peccatum remitti non potest, nisi quo ad offensam, vel quantum ad maculam, vel quantum ad poenam. Nec enim circa peccatum aliquid aliud occurrit considerandum. Remissio autem peccati quantum ad offensam, est ipsum non imputari ad poenam: quia sicut deus non dicitur offensas secundum affectum, sed secundum effectum in quantum ad modum offensae poenam infligit aut praeparat, ita offensa dicitur remitti solum, quia poena non infligitur, aut non praeparatur. Peccatum ergo dicitur quo ad offensam remitti, quia non imputatur ad poenam. Itè apparet de remissione peccati quo ad maculam, quia macula si qua ex peccato contrahitur, non est aliud quam privatio gratiae habitualis, vel deordinatio actus quantum ad peccatum actuale. Quantum ad primum macula remittitur cum gratia restituatur: privatio autem gratiae poena est, non culpa, & sic idem quod prius. Deordinatio autem actus transit cum actu transeuntis: & sicut non manet actus, ita nec deordinatio: nec potest fieri quod deinde actus numero sit primò deordinatus, & postea ordinatus. Relinquitur ergo tertium membrum, in quo omnia praecedentia incidunt, scilicet quod peccatum remitti est ipsum ad poenam non imputari.

6 Cui concordat dictum scripturae in Psalmo. Beati quorum remissa sunt iniquitates, & quorum testa sunt peccata. Et subdit: Beatus vir cui non imputavit dominus peccatum, verum est quod tale peccatum actuale semper imputatur homini, quousque voluntas eius deordinata prius reordinaretur, quod sic per contritionem, dum bene displicet quod prius male placuit. Sed in hoc non consistit remissio peccati actualis: sed est quoddam praevium ad remissionem, & sic patet primum.

7 Quantum ad secundum, sciendum quod cum peccatum remitti non sit aliud quam ipsum non imputari ad poenam (ut statim visum est) peccatum originale remitti, est ipsum non imputari ad poenam originali debitam. Est autem duplex poena originali debita. Una ex parte animae, scilicet carentia gratiae in praesenti, & gloriae in futuro. Alia est pertinens ad vires inferiores, & ad corpus, scilicet carentia relictionis virium inferiorum ad rationem, & passibilitas & mortalitas corporalis. Quo ad primam poenam peccatum originale remittitur per baptismum. Cuius ratio est, quia sicut per generationem naturalem acquiritur esse naturae, sic per generationem spirituales acquiritur esse gratiae, sed baptismum est quaedam generatio spiritualis, ergo per ipsum acquiritur esse gratiae & per consequens esse gloriae in futuro. Secunda autem poena non tollitur in baptismo, ut de se patet.

8 Cuius rationem quidam assignant, quia in baptismo non tollitur nisi infectio personae non naturae, unde & pater baptizatus generat filium eum originalem, licet pater purgatus sit ab eo: quia purgatur in patre persona, non natura. Actus autem sunt personae, siue suppositi, siue sint actus meriti, siue praemij, & ideo gratia & gloria quae ad hos actus proficiunt, per baptismum restituntur: gratia quidem in re, & gloria in spe: passibilitas autem & necessitas moriendi, & rebellio carnis ad spiritum sunt conditiones naturae totam speciem consequentes, & ex principij naturae per se causatae, ut ostensum fuit supra, di. 30. ideo non tolluntur nec per baptismum, sed tollentur in generali resurrectione

quando

quando per Christum ipsa natura libera abitur à servitute corruptionis, ut dicitur Rom. 8.

9 Item autem & si sic probabiliter dicitur, tamen non videtur sufficere, cum in eodem non differant natura & persona, ut ostensum fuit in primo libro. Adhuc restat querendum quare defectus naturae istius quo ad eius personam non reparatur per baptismum, ut sicut in baptismo gratia restituatur baptizato pro se, & non pro posteritate, sic restituatur immortalitas & impassibilitas pro se, & non pro posteritate.

10 Ideo dicendum est quod sacramenta restitunt id quod est necessitatis ad salutem, non autem id quod est dignitatis: sunt enim sacramenta medicamenta salutis animae, non corporis: sicut videmus in poenitentia quae ordinatur contra peccatum actuale, sicut baptismum contra peccatum originale. Amittens enim virginitatem peccando, per poenitentiam reparatur ad gratiam, quae est necessaria ad salutem, sed non reparatur ad virginitatem quae pertinet ad dignitatem, quia nec virginitas reparari potest. Similiter per baptismum restituatur relictio voluntatis per gratiam, sicut aliquid necessarium ad salutem: sed non restituatur immortalitas, & cetera quae pertinent ad dignitatem status: nec decuit etiam quod plus conferretur reparatis, quam reparatori, imò minus. Sed reparatore oportuit esse mortalem & passibilem, qui per passionem & mortem nos reparare venerat, ideo, &c. Sicut tamen hic defectus sublatus fuerunt à Christo in sua resurrectione, sic auferentur in generali resurrectione per Christum, qui potest inter ea quae commissa sunt vel se consequuntur, unum restituere sine altero. Et licet nunc non auferatur, nihilominus peccatum originale potest dici simpliciter remissum, quia peccatum remitti est ipsum non imputari ad poenam, ut prius dictum est. Sicut ergo peccatum actuale dicitur remissum simpliciter, quando solutus est reatus poenae aeternae, licet homo remaneat obligatus poenae temporalis, ita & peccatum originale dicitur simpliciter remitti per baptismum, quia ibi soluitur poena aeternae reatus, scilicet carentia visionis divinae quamvis remaneant poenae temporales, quae consequuntur: sunt ex peccato originali, sicut à causa remouente prohibens.

11 AD PRIMVM dicendum quod in concupiscentia actuali est subiectivè deordinatio culpa actualis, & ideo ea manente manet peccatum: sed concupiscentia habitualis est poena consequens originale peccatum, & quae manere potest remisso peccato originali quo ad reatum poenae spiritualis, quae est carentia gratiae, ut dictum est.

12 AD SECVNDVM dicendum quod peccatum originale non est privatio iustitiae originalis simpliciter & absolute, sed est formaliter debitum habendi originale iustitiam cum dignitate cavendi ea seu reatu, & illud debitum habendi originale iustitiam & reatus quo parvulus vel adultus dignus est carere ea tollitur in baptismo, & non carentia originalis iustitiae, quae secundum se & absolute magis est poena quam culpa.

Sup. d. 10. q. 2.

Sup. d. 30. q. 1.

Sup. d. 30. q. 3.

QVAESTIO SECUNDA.

Utrum peccatum originale sit in anima à Deo.

Thom. 1. 2. q. 83. ar. 1. ad 4.

SECUNDO queritur utrum peccatum originale sit in anima à Deo. Et videtur quod sic, quia peccatum originale contrahitur ex hoc quod anima carni vitatur, sed anima vitatur corpori à Deo à quo etiam creatur, ergo &c.

2 Item agens est praestantius patiente: sed nihil est praestantius anima humana, nisi Deus vel angelus, ergo nihil potest causare aliquid in anima bonum vel malum, nisi Deus vel angelus: sed angelus non potest in nobis causare culpam, sicut nec gratiam, ergo &c.

3 IN CONTRARIVM est, quia secundum Aug. lib. 83. quaestione 11, Deo auctore nemo fit deterior: sed homo est deterior pro quocunque peccato, ergo nulli peccati est in nobis à deo.

4 RESPONSIO. Tenendo opinionem supradictam de peccato originali quod peccatum originale in parvulo, vel adulto sit esse iuste privatum iustitia originali quae omnes habere debent, quam iusta carentiam cum debito habedi eam, alij vocat reatum poenae quae incurrimus ex peccato primi parentis quia esse iuste privatum aliquo dono, nihil aliud est quam esse reu ut non habet tale donum, sic facile est respondere ad hanc quaestionem, dicendo quod talis reatus qui peccatum dici potest provenit in nobis à primo parente, ipsa tamen poena quam incurrimus est in nobis à Deo. Primum patet, quia obligatio ad poenam est ex aliqua culpa, sed reatus est debitus poenae sine obligatio ad poenam, ergo est in nobis ex aliqua culpa, & cum inest ab origine, oportet quod sit ex culpa alicuius a quo originem contraximus. Sed hoc non est Deus qui animam creat, quia ut ait Hieronymus in Homel. de filio prodigo. Deus est in quem peccatum cadere non potest, ergo à culpa hominis inest nobis talis reatus (hominis dico illius qui fuit principium omnium) nam reatus communis est omnibus. Qualiter autem ex peccato unius possit in alio reatus esse, patet in sequente distinctio.

5 Secundum patet sic, illud quod per sui influentiam est alicuius causa conservativa per subtractionem suae influentiae est causa eius privativa (ut patet de sole respectu luminis) sed Deus per suam influentiam est causa gratiae in voluntate & relictionis virium sensitivarum ad rationem, necnò & immortalitatis & impassibilitatis status innocentiae, ergo ipse subtrahendo suam influentiam causa est carentiae omnium istorum. In hoc autem consistit tota poena originalis debita, ergo &c.

6 AD PRIMVM dicendum quod peccatum originale prout nominat reatum non contrahitur ex hoc quod anima carni vitatur absolute, nam hoc fuit ante peccatum, & semper fuisset si status ille durasset. Corpore contrahitur per hoc quod totum compositum ex anima & corpore traducitur modo quo dictum est supra ab eo qui peccavit.

7 Ad secundum dicendum quod originale non contrahitur ab alio agendo in natura praesupposita. Sed contrahitur cum natura traducta quam traducit pater in filium in quantum pater naturam habet in actu, & filius in potentia, & ideo quo ad hoc pater perfectior est filio.

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

videt & audit acutius quam alius: ergo istud est vel diversitate potencie cognoscitivae, vel ex diversitate obiecti, non ex diversitate obiecti, quia idem obiectum eodem modo representatur videtur vel auditur perfectius ab uno quam ab alio, ergo est ex diversitate potencie: non sunt ergo aequales, sed potius inaequales. Et istud videtur multum sufficere ad salvandum articulum, cum solum dicat articulus quod animae sunt inaequales, non determinando in quibus. 7 Si vero coparentur quantum ad proprietates proprias ipsi animae, ut sunt intellectus & voluntas, sic difficile est videre quomodo inter duas animas sit inaequalitas perfectionis quantum ad has potentias, nisi ponatur inter eas inaequalitas quantum ad essentiam: quia huiusmodi potentiae respiciunt essentiam animae tanquam propriam & per se subiectum cui insunt inseparabiliter. Unde sunt in anima separata sicut in coniuncta: & ideo non videtur quod in talibus potentibus possit esse inaequalitas, nisi ponatur inaequalitas in animabus quantum ad essentias, quod potest sic probari, si in talibus potentibus esset inaequalitas, hoc esset ex parte subiecti, vel ex parte agentis: subiecto enim & agente eodem modo se habentibus necesse est effectum eodem modo se habere, ut deductum fuit lib. 1. dist. 17. Sed talis inaequalitas non potest esse ex parte subiecti, nec ex parte agentis, ergo, &c. Minor probatur, primo quod ex parte subiecti non potest esse talis inaequalitas, supposita aequalitate animarum quo ad essentias, quia aequalitas subiecti non potest esse causa inaequalitatis proprietatum, quia identitas ut sic non est causa diversitatis, nec aequalitas inaequalitatis. Neque ex parte agentis: quia quantum deus causans animas posset in animabus aequalibus quo ad essentias communicare inaequales proprietates, seu potestas: si tamen naturam rerum hoc permitteret, tamen sicut dicit beatus Augustinus super Genesim ad litteram in institutione rerum, & eadem ratio est de productione animarum quae sunt a solo deo, non est querendum quid deus possit, sed quid natura rerum praecipit. Cum igitur aequalitas in essentia animarum non requirat inaequalitatem potestatum per se, sed potius oppositum, non est probabile quod in animabus aequalibus secundum essentiam sit inaequalitas potestatum per se & inseparabiliter consequentium essentias. Si ergo possibile est inaequalitatem esse in animabus quo ad tales potentias, possibile est inaequalitatem in eis esse quo ad essentias, & si non, non. 8 De hoc ergo inquirendum est an anima possit quo ad essentiam esse inaequales. Et videtur probabiliter loquendo quod in animabus non possit esse inaequalitas essentiarum, nec in quibuscunque formis substantialibus. Quod probatur primo sic, in quibuscunque formis eiusdem speciei est dare perfectius & imperfectius, nobilius & ignobilius secundum intentionem ibi est dare magis & minus, proprie dicta, & hoc apparet ex 7. Physi. ubi dicitur quod propari comparatio secundum magis & minus est eorum quae participant una forma secundum speciem, sed secundum alium gradum, sed si in animabus est inaequalitas quo ad essentias secundum perfectius & imperfectius, nobilius & ignobilius, inaequalitas talis esset in eadem specie, & secundum intentionem, quia in formis excepta quantitate non est alius gradus, nisi secundum intentionem, ergo secundum formas substantiales esset dare magis & minus, & sic unus ignis diceretur magis ignis quam alius, & unus homo magis homo quam alius, quod nullus dicit: & est contra philosophum in predicamentis: & ubique legitur de hac materia. 9 Secundo quia in formis substantialibus si esset talis gradus, hoc esset vel ex parte subiecti, vel ex parte agentis, vel ex parte dispositionum precedentium, vel concomitantium introductione forma substantialis in materia: non ex parte subiecti, quia materia in qua immediate recipitur forma substantialis cuiuscunque rei generabilis & corruptibilis, non habet gradus inaequalitatis, ratione quorum possit esse inaequalitas in formis. Nec ex parte agentis, quia diversitas agentis vel esset secundum speciem, vel secundum numerum. Si secundum speciem illa per se non causaret diversitatem nisi secundum speciem, & non secundum magis & minus in eadem specie, de qua nunc quaerimus. Si vero diversitas agentis esset solum secundum numerum, vel illa agentia essent aequalia, & sic non causarent nisi aequales effectus, vel essent inaequalia & differentia secundum magis & minus, & tunc quaerendum esset de causa istius differentiae, quia vel esset ex parte subiecti, vel ex parte agentis, vel dispositionum, sicut prius, & procederetur in infinitum, quod est inconueniens. 10 Nec ex diversitate dispositionum, ex qua tamen reuertes oppositum, sumunt probabilis argumentum, dicentes quod actus actuatorum sunt in patiente & disposito, propter quod cum materia plus & minus disponatur, recipitur in ea forma perfectior, vel imperfectior. Unde in corpore melius dispositio recipitur anima nobilior, & in corpore minus disposito recipitur ignobilior. Istud autem non valet: quia si ex parte dispositionum esset inaequalitas formarum substantialium non minus, imo magis esset ex parte dispositionum existentium in materia cum forma, quam ex parte dispositionum precedentium introductio-

nem formae, quia illa corrumpitur in aduertum formae sicut earum subiectum. Nunc est ita, quod ex parte dispositionum concomitantium forma in materia, non potest argui aliqua inaequalitas formarum substantialium. Alioquin cum in eodem supposito pro alio & alio tempore sint dispositiones inaequales, sequeretur quod alio & alio tempore forma substantialis esset nobilior & ignobilior, quod est absurdum, ergo ex parte dispositionum non potest argui talis inaequalitas formarum. Item dispositiones materiae non redundat in forma quae non educitur de potentia materiae, nisi forte quantum ad operationes in quibus indiget materia seu corpore. Sed anima humana ponitur esse talis forma quae non dependet quantum ad esse a corpore, nec educitur de potentia materiae, quamuis dependet ea a corpore, quantum ad aliquas operationes sensitiuas & vegetatiuas, & quantum ad intellectuam, prout videtur corpore ut obiecto: ergo ex diversitate dispositionum materiae vel corporis potest solum argui diversitas animarum quantum ad praedictas operationes, & non quantum ad essentias. 11 AD PRIMVM argumentum dicendum quod diversitas operationum intellectus est ex diversitate corporis. Et cum dicitur quod non, quia fantasia eodem modo disposita in diversis, &c. unus intelligit melius altero. Dicendum quod fantasia eodem modo disposita in diversis dispositione innata, & dispositione acquisita per exercitium & doctrinam, & studium, ex quibus generatur in viribus sensitiuis apprehensivis habitibus, licet ille habitus proprie non dicatur virtus & praestato eodem obiecto, non est probabile quod unus melius intelligat illud obiectum quam alius. Et si quis dicat oppositum cum non probetur eadem facilitate contentur, quia dicitur. 12 AD SECVNDVM scilicet argumentum patet responsio ex supradictis.

Sententia huius distinctionis XXXIII. in generali & speciali.

RAEDICTIS ad idem videtur. Superius determinavit magister de peccati originalis traditione & remissione. Hic determinat de eius aggravatione & vnitate, & multitudine. Et dividitur in duas. Primo inquit utrum peccati proximorum parentum imputetur parulis quo ad culpam. Secundo utrum quo ad penam. Secunda ibi. Et licet praeter peccatum. Prima dividitur in tres. Primo inquit de peccati originalis vnitatem, opponendo ad utramque partem, & veritatem determinando. Secundo inquit de peccati primi parentis vnitatem. Tercio de eius remissione. Secunda ibi, hic quare solet utrum peccati. Tertia ibi, si vero quaeritur an illud peccatum. Et haec est sententia & distinctio in generali. 2 IN SPECIALI sic procedit, & quaerit primo, utrum peccatum aliquorum parentum, vel omnium imputetur parulis, sicut peccatum primi parentis. Et probat primo quod sic, scilicet quod eis imputetur peccata proximorum parentum, scilicet a generatione per auctoritates Augustini, ex verbo Exodus, ubi dicitur quod deus visitat peccata parentum in filios, & sic plura peccata poterunt contrahere ab origine. Itē probat hoc, quia peccatum originale in scriptura pluraliter significatur, Psalm. Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, & in peccatis. Itē ex multitudine peccatorum Adae, quia plura peccata fuerunt in peccato Adae, quia omnia transferunt, & quia parentum proximorum peccata parulis imputantur. In contrarium arguitur, quia sic sequeretur quod parulorum poena non esset mitissima, quia non habent nisi originale, cuius contrarium dicit Augustinus. Et quia Augustinus videtur dicere quod plura peccata sint ab origine, ostendit magister quod Augustinus in super hoc indeterminate fuit locutus. Et subdit quod hoc non obstat: quia peccatum originale in sacra scriptura pluraliter nominatur, ut ibi. Ecce enim in iniquitatibus, &c. quia ibi ponitur plurale pro singulari, sicut econverso: aliquando ponitur singulare pro plurali, vel declarat per exempla. Postea quaerit, utrum peccatum Adae fuerit gravius ceteris peccatis. Et ostendit quod quibusdam visum est gravius esse, eo quod maius nocumentum ex eo provenit, quia in eo bona naturalia corrumpuntur, quia in eo sicut in principio consistebat tota natura. Postea quaerit, utrum illud peccatum Adae fuerit dimissum. Et respondet quod sic per penitentiam, non tamen propter hoc paradisum corporale recuperavit. Ultimo quaerit, cum peccata parentum, excepto primo parente, non redundent in filios, secundum illud, filius non portabit iniquitatem patris, quomodo est verum illud quod scriptura dicit, quod peccata parentum visitantur in filios usque ad tertiam & quartam generationem. Et respondet quod illud intelligitur de filiis qui imitantur peccata parentum, qui puniuntur non pro peccatis parentum, sed pro peccatis propriis, in quibus imitati sunt malitia parentum. Et ideo facit mentionem de tertia & quarta generatione, quia

Vide in 1. dist. 8. q. 4.

quia usque ad illam generationem consueverunt filij parentes videre, & eorum malitiam imitari. Et tangit etiam mysticam expositionem, quae patet in litera.

QUAESTIO PRIMA.

Utrum peccata proximorum parentum redundent in filios.

Thom. 1. 2. q. 81. ar. 2. & q. 87. ar. 3.

TRCA distinctionem istam primo quaeritur, utrum peccata proximorum parentum redundent in filios. Et videtur quod sic, quia in habetibus solum bolum facilius est transire (ut dicitur primo de generatione.) Sed maior est conuenientia prolis ad patrem proximam, quam ad remotum, cum ergo peccatum parentum primorum redundet in filios. Videtur quod peccata proximorum parentum magis redundent in eos. 2 Item peccatum Adae transit in nos, quia in ipso eramus dum peccauit, sed eodem modo sumus in proximis parentibus antequam generemur, sicut in Adam sumus, ergo, &c. 3 IN CONTRARIVM est, quia qui non potest transfundere iustitiam, nec culpam. Sed proximus pater non potest transfundere iustitiam, ergo nec culpam. 4 RESPONSIO. Ex titulo questionis, & ex argumentis factis ad utramque partem clare patet quod questio ista nullo modo quaerit de Adam, utrum ab ipso transeat in nos aliquid peccatum. De hoc enim in praecedentibus questionibus satis dictum est, sed intelligitur haec questio solum de peccatis proximorum parentum, & omnium aliorum ab Adam quantumcumque remotorum utrum redundent in posterum. 5 Ad quaerendum quod peccata parentum redundent in filios potest intelligi dupliciter, scilicet quo ad culpam vel quo ad penam, si quo ad culpam adhuc dupliciter, vel quo ad culpam actualem, vel quo ad culpam originalem, si quo ad culpam actualem, sic peccatum cuiuscunque parentis, etiam Adae non transit in filium, nisi per imitationem in quantum filius est imitator parentum scelerum agendo similia quae vidit vel nouit patre egisse. Quod patet sic, peccatum actuale patris non potest redundare in actuale peccatum filij, nisi quia eadem actio numero quae est patris sit ab ipso in filio, vel quia similis actio peccati quae praecessit in patre consequenter est in filio. Primum non potest esse, quia in creaturis actio manens in agente numeratur numeratione suppositorum, pater autem & filius distinguuntur secundum suppositum, ergo impossibile est quod actio peccati eadem secundum numerum sit in patre & filio, saltem quoad actionem immanentem in qua principaliter consistit peccatum. Et idem est de actione transiente in materia exteriori, saltem quo ad paruum recentem natum, in quo non potest esse executio talis actionis. Relinquitur ergo quod actuale peccatum patris non potest redundare in actuale peccatum filij, nisi quia talis actio peccati quae praecessit in patre tanquam in exemplari consequenter est in filio imitante scelus patrum, & hoc habet locum solum in adultis. Si vero peccatum patris dicitur redundare in filium quo ad culpam originalem, sic tenendum est quod nullum peccatum proximorum parentum, vel etiam primi parentis praeter suum primum peccatum traditur seu dirigitur ad filios. 6 Ad cuius euidentiam attendendum est quod siue peccatum originale sit idem quod reatus, siue non, nunquam tamen est sine reatu. Et ideo ad sciendum an peccata quoruncunque parentum transeat in filios per originem, videndum est qualiter redundent in eos quo ad poenam & reatum poenae. Est autem duplex poena, scilicet sensus & damni, poena sensus consistit in vera passione quae est ex praeeptione alicuius laesui, poena vero damni in carentia alicuius boni superadditi. 7 Quo ad primam poenam filius non est reus peccati patris, nec iuste punitur pro patre. Cuius ratio est, quia qui non comunicat in actione non debent comunicare in passione correspondente. Sed pater & filius (ut supponimus) non comunicant in actione culpa, ergo non debent comunicare in passione correspondente, sed poena sensus consistit in vera passione, ergo &c. Et ideo si pater pro culpa sua cruciatur, muricatur, vel flagellatur, nihil horum debet pati filius adultus vel paruulus. Si vero loquamur de poena damni, adhuc talis est duplex, quia vel tale damnum consistit in priuatione boni habitus, vel in aliquo priuato hereditario iam habita, aut in amissione boni nondum habitus, sed tamen debiti haberi. Primo modo peccatum patris non redundat in filium. Cuius ratio est, quia in eo non debet filius puniti pro patre in quo est omnino distinctus a patre, quando enim aliquid redundat de vno in alium, hoc est ratione alicuius vniuersis, sed in perfectione habitus filij est omnino distinctus a patre, ergo &c. Et ideo si pater pro culpa sua exheredaretur filius emancipatus non debet exheredari.

redari. Et eodem modo si Adam genuisset filium antequam peccasset filius ille per sequens peccatum Adae non amisisset iustitiam originalem, nec consequentia ad ipsam: quod autem dictum est quod talis poena non debetur filio pro peccato parentum intelligendum est de poena, prout ipsa est vindicta culpa, quae inquantum ipsa est medicina praebens exemplum alii, seu cautela contra reciduum, sic quandoque infligitur filio pro peccato patris.

8 Si autem loquamur de poena damni quae consistit in amissione boni debiti haberi a filio, sed nondum habitus, sic filius potest iuste puniti pro patre, vel magis in patre. Cuius ratio est, quia quae sunt vniuersi, vno actu tolluntur. Sed respectu boni habitus a patre & non habitus a filio, sed tamen debiti haberi habere actu in patre & habere in potentia in filio sunt vnum, quia propter hoc est debitu haberi a filio, quia est actu habitus a patre, vel saltem vnum dependet ex altero, ergo ista simul & vno actu tolluntur. Et ideo cum pater ex culpa sua iuste priuatur, eo quod habuit filium in patre priuatur eo quod ex patre habere debebat, & hoc modo priuato Adam per peccatum suum, ab eo quod acceperat pro se, & sua posteritate priuata est iuste tota posteritas.

9 Ex hoc patet propositum, scilicet quod peccata proximorum parentum, vel etiam primorum, scilicet Adae & Euae (praeter peccatum eorum primum) non redundat in filios, quantum ad originalem culpam, quia cui non est concessum ut transeat ad filios aliquid donum, talis peccatum non potest transmittere ad eos defectu doni illius, sed nulli parentum proximorum, nec etiam ipsi Adae, postquam semel peccauit concessum est aliquid donum in posterum transmittendum, sed solum hoc fuit concessum primis parentibus antequam peccasset, ergo nullus proximorum parentum peccatum potest transmittere in posterum defectu alicuius doni, nec etiam parentes primi nisi per suum primum peccatum, per quod amiserunt donum supernaturale sibi collatum pro se & sua posteritate: peccatum autem originale est carentia alicuius doni dirigentis ad salutem cui debitu habendi ipsum, & dignitate seu reatu carendi eo, ergo peccatum originale non potest transfundi in posterum a proximis parentibus, vel remotis propter aliquid eorum actuale peccatum, sed solum propter primum peccatum Adae.

10 Per hoc patet ad argumenta in contrarium, quia si fuisset proximis parentibus aliquid donum collatum pro se & posteritate si illud amississet per peccatum suum transfudissent in posterum illius doni defectum.

QUAESTIO SECUNDA.

Utrum peccatum originale in vnoquoque sit vnum, an plura.

Thom. 1. 2. q. 82. ar. 2.

DEINDS quaeritur, utrum peccatum originale in vnoquoque sit vnum, an plura. Et videtur quod sint plura, quia vnum non inclinatur nisi ad vnum, sed per peccatum originale inclinatur ad multa, quia per ipsum vnaquaque potentia inordinatur fertur ad suum obiectum, ergo, &c. 2 Itē poena correspondet culpae, sed peccati originalis sunt plures poenae, scilicet mortalitas, passibilitas, & huiusmodi, ergo, &c. 3 IN CONTRARIVM est, quia plura eiusdem speciei non possunt esse in eodem subiecto (ut patet ex 5. Meta.) Sed omnia peccata originalia sunt eiusdem speciei, ergo non potest esse nisi vnum in vno. 4 RESPONSIO. Sicut apparet ex praecedentibus peccatum originale includit reatum, seu debitum habendi iustitiam originalem qua quis iuste caret, esse autem iuste reum alicuius poenae seu caritiae alicuius boni provenit ex aliqua culpa secundu cuius vnitatem vel pluralitatem reatus debet dici plures vel vnus. Cum igitur culpa ex qua sumus rei carere iustitia originali fuerit vna, videlicet peccatum primum primi parentis, patet quod iste reatus seu debitum carendi iustitia originali sit in vnoquoque tantum vnus, quantum est ex parte culpa ex qua sumus rei. Quantum autem est ex parte subiecti, hoc est ex parte hominis qui dicitur reus, oportet reatu esse vnum, ex quo est ex vno, & in vno, quia sicut arguebatur, in vno subiecto non sunt plura accidentia eiusdem speciei differentia solum numero, ut parte autem poenae, cuius aliquis reus est non oportet multiplicari reatum, quia iuste aliquis reus est plurium poenaru ex vno delicto maxime quantum ad poenas damni, sicut scriptum est, qui in vno peccauerit, multa bona perdet. 5 Ad primum argu. dicendum quod vnum non inclinatur nisi ad vnum per se & directe, sed vnum potest inclinare ad multa, tanquam remouens prohibens, sicut cum eadem columna impedit graue superpositum ne descendat, & leue suppositum ne ascendat, remouens columnam facit leue ascendere, & graue descendere, eodem modo peccatum originale tollens gratiam a voluntate,

ferre, sicut inferius à superiore. Sed ens secundum communem rationem entis includit omne reale positium & de eo dicitur in primo modo dicendi per se, ergo nihil reale positium potest differre ab ente: nec re, nec reali ratione tãquã aliquid cõdiuisum cõtra ens, sed solum sicut inferius cõtenti sub ente: bonũ autẽ est aliquid positium & reale vt patet ex duabus primis suppositionibus, & differret reali ratione ab ente, vt patet ex tertia, ergo quãuis possit differre ab ente vt inferius à superiore suo, nullo tamẽ modo potest differre ab ipso vt cõdiuisum, differret autẽ vt cõdiuisum si cõuertetur cũ eo essentialiter, & nihilominus differret reali ratione, quã cum vna ratio nõ cõtineatur sub altera, oportet quod sint cõdiuisa. Maior propositio patet, quia illud quod includit aliqua sc, g. essentialiter dicitur de quolibet eorũ nõ potest cõdiuidi cõtra illa nisi sicut cõdiuiditur ratio inferioris à ratione superioris (vt patet de animali respectu omnium de quibus dicitur essentialiter in primo modo di. per se, & in omnibus cõsistibus.) Minor manifesta est, quia omne reale positium & secundum omne reale rationem includit in ente secundum communem rationem entis, & recipit eius prædicationem in primo modo dicendi per se.

15 Tertiõ sic, ratio boni per quã differret ab ente aut est sola ratio entitatis in comuni, aut præter illã includit aliquã aliã rationem. Si sit sola ratio entitatis, tunc ratio entis & ratio boni non

quamuis non respectu eiusdem sicut vinum est bonum sano, & malum infirmo, & idem calor febrilis est malus homini respectu complexionis sibi debite, & est bonus respectu quantitatis suã, vt aduersarij dicunt, ergo bonum & malum non sunt absoluta, sed respectu conuenientie, & priuatio eius.

19 Tertiõ sic ex dicto eorũ, illud cuius formalis ratio consistit in hoc quod est esse huius, est formaliter respectus aliquis, sed formalis ratio boni consistit in hoc quod est esse huius, ergo, &c. Maior patet de se: quia esse huius dicit respectum formaliter. Minor probatur, quia in illo consistit ratio formalis boni, & non solum fundametalis per quod bonũ contrahit ens, sed bonũ per hoc quod est esse huius, vt ipsimet aduersarij dicunt, ergo, &c.

20 Quãtum ad tertium quod dicunt, quod bonum dicit formaliter perfectionem, vel aliquid ad perfectionem ordinatum: quod probant ex ratione finis, & eius quod est ad finem: ostendẽdo quod nec ratio valet, vel est contra eos, nec eõuerso. Quod ratio non valet, patet: quia quãdo dicitur in maiore quod ratio boni dicit finem, vel id quod est ad finem, vt sic: aut intelligitur de ratione importata formaliter per hoc nomen finis & ad finem, aut de ratione rei, cui competit esse denominatiue finem, vel ad finem. Si primo modo est contra eos, quia ratio formaliter importata per hæc nomina finis, & ad finem, est respectiua sicut ra-

conuenientie. Circa quod notandum est quod illud quod est conueniens alicui, aut est ipsi conueniens intrinsecè, secundum habitudinem causæ materialis vel formalis, vel sicut pars essentialis, vt pes, vel manus conueniunt homini, seu pars essentialis, vt materia & forma, nec nõ & perfectiones accidentales, & talibus formaliter, & primò competit ratio boni, alia autẽ important conuenientiam ad rem extrinsecè, secundum habitudinem causæ efficientis, vel alterius extrinsecæ rationis siue conditionis: & in talibus conuenit secundario & extrinsecè ratio boni, sicut sanitas dicitur bona primò & formaliter, medicina autẽ & vrina secundario, quia vtrumque extrinsecè, vnum per modum efficientis, aliud per modum signi.

23 Nunc respondendum est ad rationes. Ad primam per interemptionem maioris. Aliqua enim relatio dicit perfectionem, scilicet relatio conuenientis, perfectio enim & perfectibile dicunt relationes seu habitudines, res autem quibus hæc fundametaliter conueniunt, sunt quædam absoluta, quod patet: perfectibile enim nõ dicit formaliter nisi habitudinem alicuius rei ad aliam, per quã habet perficere, nec perfectio dicit nisi habitudinem rei ad aliam, quæ per ipsam perficitur: vnde perfectibile & perfectio sunt relationes, sed res quibus tales rationes seu habitudines conueniunt tanquam subiectis vel fundamentis

dicitur aliquid alterius malum, quia corrumpit ipsum: ergo malum in quantum malum agit.

2 Item natura diuisi saluatur in diuisentibus: sed ens diuiditur per bonum & malum: entium enim aliud bonum, aliud malum, ergo, &c.

3 IN CONTRARIUM est quod dicit beatus Dionysius. 4. cap. de diuin. nomi. quod malum neque est existens, neque in existentibus, omnis autem natura positua est existens per se, vel existens in alio, ergo, &c.

4 RESPONSIO. Dicendum quod formalis ratio mali est ratio priuatiua: est enim priuatio conuenientie rei ad rem. Quod patet: quia cum malum opponatur bono (nõ enim compatitur se circa idem, & secundum idem, & respectu eiusdem) oportet quod opponatur relatiue, vel contradictorie, vel contrarie, vel priuatiue. Non relatiue, quia vnum nõ dicitur ad alterum, quia est natura relatiuorum. Non enim dicitur bonum mali bonum, sicut dicitur pater filij pater: nec malum est de intellectu boni, sicut vnum correlatiuũ est de intellectu alterius. Item nec opponuntur contradictorie: quia alterum contradictorie nõ necesse est cuiuslibet ineffe, siue entis, siue nõ entis. Chimera enim est lapis, vel non lapis. Sed bonum & malum nõ sic se habent, vt necesse sit cuiuslibet alterum ineffe. Chimera enim



ERITIO queritur, utrum bonū sit causa mali. Et arguitur quod non, quia bonum est simpliciter diffusivum, secundum Dionysium. Sed si bonum esset causa mali bonum non esset sui diffusivum, sed corruptibile, quia malum est corruptio boni, ergo, &c.

2 Item super illo verbo Mat. 7. Nō potest bona arbor fructus malos facere dicit glossa: nihil medium quin boni causa bona sit & mali mala, ergo bonum non est causa mali, sed malum.

3 CONTRA. Causa mali præexistit malo, aut ergo ipsa est aliquid bonum, aut malum. Si malum quæro de causa eius, & sic erit processus in infinitum, vel dabitur aliquid mali æternum quod non erit causatum, sed erit aliorum causa, utrumque autē horum est impossibile, ergo necesse est malum causari à bono.

4 RESPONSI O. Bonum & malū aut sumuntur abstrahitū pro bonitate & malitia, vel concretivē. Si abstrahitū sic vniū non est causa alterius secundū aliquod genus causæ. Cuius ratio est quia esse causam non cōpetit nisi rei absolute non habitudini vel relationi, sed bonum & malū abstrahitū sumpta non dicunt res sed habitudines & relationes (vt ostēsum est in præcedēte questione), ergo non cōpetit eis ratio causæ, vel causati per se. Si verō bonū & malū sumantur concretivē, vel sumuntur cum reduplicacione, vel sine. Si cū reduplicacione, vt dicēdo bonum inquantū bonū sit fit reduplicacio formalis sic dicēdum quod bonum non habet rationē causæ respectu mali, vel respectu cuiuscunq;. Cuius ratio est quia formalis reduplicacio concreti super seipsum fit ratione abstracti. Sicut si dicatur album inquantū album distregat, sensus est quod album distregat ratione albedinis ergo eodē modo cū dicitur bonū inquantū bonum est causa, sensus est q; bono ratione bonitatis cōpetit esse causam. Sed probatū est statim quod bonitati quod est bonum abstrahitū dicitur non competere esse causam, ergo nec bono inquantū bonum fit formalis reduplicacio sicut dicitur est.

5 Sed contra hoc videtur esse quod dicitur secundū metaph. quod si quis est cuius gratia & bonum rei, ergo bono cōpetit ratio finis vel esse causam per modum finis. Et dicendum ad hoc quod illud cui denominatiū cōpetit esse causam semper est aliquid absolute, sed formalis ratio causalitatis seu ipsa causalitas semper est respectiva, sunt ignis vel calor eius cui competit esse causam caloris in alio, est aliquid absolute vnde ad se & secundum se exclusa omni habitudine ad alterum dicitur & ignis & calidus, sed non dicitur causa vel calefaciens nisi in habitudine & respectu ad effectū. Sēper enim ratio formalis causæ & effectus est respectiva, sed fundamētum cui cōpetit esse causam vel effectum est esse absolute, cū ergo dicit Arist. quod si quis est gratia cuius & bonum rei, vult dicere quod formalis ratio causalitatis finalis est cuius gratia sit aliquid, & ista ratio est respectiva & includit per se in primo modo formalem rationē boni quæ respectiva, & sic bono quantum ad formalem eius rationem potest cōpetere q; sit aliqua ratio causalitatis maximē finalis, vel includatur in ea sicut superius in inferiori. Sed illud cui denominatiū cōpetit esse bonum est abstractum & eidem potest cōpetere denominatiū esse causam.

* alius absolute

6 Si verō loquamur de bono & malo concretivē sumptis, & sine reduplicacione, scilicet de eo quod est bonum & de eo quod est malum, sic dicēdum est quod bonum potest esse causa mali, sic scilicet, q; res est per se causa rei vel privationis quibus conveniunt rationes boni & mali. quod autē bonum hoc modo sit causa mali per modum efficiētis finis & subiecti patet. Et primō de efficiētē, quia calor ignis qui est ei bonus, quia est formæ sue conveniens est causa caloris excessivi in manu qui est manus malus & disconveniēns, & sic bonū efficit malū. De fine autem similiter patet, quia nutritio hominis finis est occisionis bovis. Occiso autem bovis mala est ei: & bona est homini, quare, &c. Similiter per modum causæ materialis. Nam oculus vel manus quæ sunt hominis bona, subiectum sunt agritudines quæ est ei mala. Sed quia sic loqui de bono & malo non inquantū bonum vel malum, est loqui de eis per accidens, ideo omnes causalitates sic attributæ bono respectu mali sunt per accidens, & fortē similes possunt inveniri in malo respectu boni, sed quia ea quæ sunt per accidens non cadunt sub arte ideo hęc dimittuntur.

7. Quid ergo est causa mali inquantū malum, dicendum quod malum inquantū malum non habet causam finalem, quia omne quod est ad finem inquantū est huiusmodi est bonum vtile, nec habet causam formalem, quia privatio est, materialem vel subiecti non habet, quia in hoc differt privatio à negatione, quia determinat sibi subiectum non autem simplex negatio. Subiectum autē mali est natura aliqua quæ non est alteri conveniens, cū mali sit privatio conveniētiæ, sicut calor excessivus, puta febrilis in homine malus est, vt fundamētū privationis importatæ per malitiam, vel naturā caretis aliquo sibi conveniente est subiectum mali, sicut oculus caretis visu. Nam destructa forma

conveniente, sicut est visus, destruitur ratio conveniētiæ, talis autem natura quæ est obiectum mali nō est subiectum eius inquantum bona, sed inquantum est in potentia ad habitum & ad oppositam privationē: hæc enim est privatio subiecti quod sit ens in potentia, per hoc enim est alterius receptivum. Causam verō efficiētē & positivē influētē non habet malum, quia non est effectus, sed defectus. Nihilominus tamen malum habet causam efficiētē secundario & per accidens, non quod positivē influētē defectum, sed positivē influētē effectum ad quem sequitur defectus alicuius oppositi, sicut ignis incendens calorem vltra quā sit conveniens manus privat conveniētiā caloris ad manū, vel impediēs influētiam causæ agentis, dicitur causare privationem quæ habet rationem mali: hæc autem non convenit agenti inquantū bonum, sed inquantum contrarium prædominans, & hoc modo malum habet causam & non aliter.

8 AD PRIMVM argumentum dicendū quod illud quod est bonum & sui diffusivum, non tamē ratione bonitatis, sed ratione perfectionis quæ virtualiter continet alterum, sicut calor qui est bonus igni diffundit se causādo calorem aque propter perfectionem & dominium suæ virtutis super aquā, & per consequens causat malum, inquantum privat aquam frigiditate sibi conveniente, nec tamen propter hoc est sui corruptivum, quia non causat malum sibi oppositum, nisi secundum communem rationem boni & mali.

9 Ad secundum dicēdum quod ibi comparatur actus exterior interiori actui voluntatis, quorū vnus est ab alio, malus à malo, sicut bonus à bono: causalitas tamen respicit per se in vtroque entitatem non malitiam, nisi secundario & per accidens. Argumentum in oppositum bene probat quod probat bonū est causa mali, sed non per se, nec inquantum bonum vel malum.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum per malum culpæ corrumpatur tota habitas animæ ad bonum.

Thom. 1. q. 48. ar. 4. & 1. 2. q. 85. ar. 1.



VARTO queritur vtrū per malum culpæ corrumpatur tota habitas animæ ad bonum. Et videtur quod sic: quia omne finitum tandem consumitur ablatione alicuius finiti ab ipso, vt dicitur 3. Physic. sed animæ habitas ad bonum est finitū, cū sit aliquid creaturæ. Cū igitur per quolibet peccatum aliquid de hac habitate subtrahatur, videtur quod ipsa tandem possit totaliter consumi.

2 Item per aliquid bonum tota habitas seu frontas animæ ad malum tollitur (scilicet per gloriam) ergo similiter per aliquid malum tota habitas animæ ad bonum potest tolli.

3 IN CONTRARIVM arguitur: quia quod est naturale non tollitur per peccatum: sed habitas animæ ad bonum est homini naturalis, ergo non tollitur per peccatum. Probatio minoris, quia omnes homines naturaliter appetit bonum, quia omnes homines naturaliter scire desiderant: & hoc, quia scire est quoddam bonum.

4 RESPONSI O. Malum vel peccati potest comparari vel ad bonum sibi oppositum, vel ad bonum sibi subiectum, vel ad dispositionem subiecti respectu boni. Si comparatur ad bonum sibi oppositum, sic ipsum totaliter tollit, sicut caritas visum, & quælibet privatio habitum sibi oppositum, quia privatio & habitus non stant simul. Si verō comparatur ad subiectum, sic malum non corrumpit tale bonum, nec dimittit aliquid, sicut per tenebras nihil tollitur de natura aeris. Si verō comparatur ad dispositionē subiecti quam habet respectu boni, sicut in anima est quedam habitas ad virtutem & ad bonum, vt patet ex 2. Ethic. quæ potest augeri vel minui.

5 De hoc est dubium, an possit totaliter corrumpi, vel possit in infinitum diminui, & tamē nunquam totaliter auferri. Et dicunt quidam q; semper talis apertudo ad bonū peccando dimittitur, sed nunquā totaliter tollitur. Quod declarant sic: Diminutio huius habitatis non est accipiēda per subtractionem, sicut est diminutio in quantitativis; sed per remissionē sicut est diminutio in qualitativis: remissio autem huiusmodi habitatis accipiēda est e contrario intentioni ipsius: intenditur autē per dispositiones quibus materia preparatur ad actus, quæ quantum magis multiplicatur, tādō subiectum habitus efficitur, & e contrario, tantō plus remittitur, quantum impediēta subiecti ad actum magis multiplicatur: quæ si multiplicarentur in infinitum, habitas subiecti diminueretur in infinitum: nunquam tamen totaliter tolleretur: quia semper adheret in sua radice, quæ est substantia subiecti: sicut in infinitum ponerentur obstaculā inter solem & aerem, in infinitum diminueretur habitas aeris ad lumen, nunquam tamen totaliter tolleretur manente aere: Similiter in infinitum potest fieri additio in peccatis, quæ

quæ diuidunt inter hominem & deum, per quæ semper minuitur habitas animæ ad gratiam, nec tamen tollitur totaliter ab anima, cuius naturam consequitur.

6 Sed istud non videtur, quia sicut habitas subiecti ad actum augetur per intentionem alicuius sibi inhaerentis, sic minuitur per remissionem eiusdem, & neutrum istorum potest procedere in infinitum, vt probatum fuit lib. 1. dist. 17. nihil ergo subiecto nō inhaerens minuit in aliquo habitatem subiecti. Et ideo positio obstaculorum inter solem & aerem non minuit habitatem aeris ad lumen: propter quod non est mirum si eorum multiplicatio nō tollit habitatem, quia nec in aliquo minuit. Vnde exemplum non est ad propositum.

7 Ideo aliter videtur esse dicēdum, quod duplex est habitas animæ ad bonū, scilicet prima & remota, alia verō propinqua: prima & remota nunquam minuitur nec totaliter tollitur, propinqua verō minuitur, & eadem tollitur. Primum patet, quia cognitio principiorum iuris naturalis, & correspondens inclinatio voluntatis nō tolluntur ab homine, nec minuitur: continent enim ad finem suum quæ est inextinguibilis. Sed ratione horum inest nobis prima inclinatio ad bonum, ergo, &c. Secundum sic patet, omne quod causatur ex actibus nostris, & per eos tandem perficitur, potest per actus contrarios minui, & tandem corrumpi. Ex eisdem enim actibus contrario modo factis generantur habitus & corrumpuntur, vt patet ex 2. Ethic. Sed proxima habitas ad bonum causatur ex actibus nostris. Illa enim consistit in habitibus acquisitis, ergo, &c.

8 AD PRIMVM argumentum patet solutio. prima enim habitas non minuitur, nec totaliter tollitur: propinqua autem & minuitur & tollitur.

9 Ad secundum dicēdum quod in anima non est ex natura sua aliqua remota habitas ad malum, sed folū propinqua causata ex actibus, & illa totaliter tollitur per habitum gloriæ. Et similiter propinqua habitas ad bonum minuitur per culpam, & eadem tollitur per ablationem, remota verō non tollitur, nec minuitur in damnatis.

10 Argumentum in oppositum probat, quod remota habitas non tollitur, quod concedimus, quare, &c.

Sententia huius distinctionis xxxv. in generali & speciali.



OST hæc autem dicēdum est quid sit peccatum. Superius determinavit Magister de peccati causalitate, hic determinat de peccati quidditate. Et diuiditur in tres. Primō determinat de peccato in genere. Secundō de differentiis peccatorum. Tertiō de potentia peccandi. Secunda in princip. dist. 42. cūm autem voluntas mala. Tertia in princip. dist. 43. post prædictam considerationem. Prima diuiditur in tres. Primō determinat de peccato per cōparationem ad actus quibus peccatur. Secundō per cōparationem ad voluntatem in princip. 38. dist. ibi, post prædictam de voluntate. Prima in duas. Primō ponit peccati diffinitionem. Secundō ex ipsa diffinitione tangit diuersas opiniones circa peccata. Secunda ibi, quo circa huiusmodi diuersitates verborum horum occasione. Hæc secunda diuiditur in tres. Primō tangit vnam opinionem. Secundō mouet quādam incidentem questionem. Tertiō tangit contrariam opinionem. Secunda in princip. 36. dist. ibi, sciendum est quædam sic esse peccata. Tertia in princip. 37. dist. ibi, sunt autem & alij plurimi. Prima cum præcedenti est principalis lectio, & sic sunt in principio lectio- nis duæ partes principales. In quarum prima tangit peccati diffinitionem. In secunda tangit diuersas opiniones. Secunda autem diuiditur in tres partes, quia primō tangit diuersas opiniones in genere, & determinat veritatem. Secundō profertur quorundam opinionem. Tertiō ponit illius opinionis confirmationem. Secunda ibi, quidam autem diligenter attendentes. Tertia ibi, quibus opponitur. Hæc tertia diuiditur in tres, secundum tres obiectiones, quas excludit. Secunda ibi, iterum aliter eis opponitur. Tertia ibi, potest etiam queri ab eis. Hæc tertia diuiditur in tres. Primō excludit obiectionem. Secundō inquiri incidenter de corruptione facta per malū actiue ostendens quod malum corrumpit, & in quibus. Tertiō de corruptione facta per malum passiue. Secunda ibi, sed cū nihil sit inquantum peccatum. Tertia ibi, quæri autem solet. Hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

2 In speciali sic procedit, & proponit primō quod secundum beatum Aug. peccatum est dictum, factum, vel concupitū contra legem Dei. Alio modo secundum eundem Aug. peccatum est voluntas recipiendi vel consequendi quod iustitia verar. secundum primam descriptionem peccatum consistit in actibus interioribus & exterioribus, & secundum secundam consistit in actu interiori voluntatis, & vtraq; descriptio est de peccato

actuali & mortali. Alio modo secundum Ambros. peccatum est præuaricatio legis diuinæ, & cōsuetudo inobediētia mandatorum. Postea dicit quod quidam dixerunt quod peccatum consistit solum in actu interiori voluntatis. Alij dixerunt actum tam interiorē quam exteriorē esse peccatum. Alij dixerunt omnes actus esse bonos, & peccatum nihil esse, sicut dicit August. super Ioan. quod peccatum nihil est. vnde secundum istos actus interiores & exteriores inquantum sunt, boni sunt, & à Deo: inquantum autem peccata sunt, nihil sunt, quod probatur, quia nisi essent à Deo casualiter, nullo modo cōtingerent, nec pertinerent ad Dei prouidentiam, quod est inconueniens. Item omnis natura est à Deo, sed actus interiores & exteriores inquantum sunt, quædam naturæ sunt, ergo sunt à Deo. Postea obicit in contrarium, quia si omnia inquantum sunt, bona sunt, & à Deo, ergo adulterium & homicidium bona sunt, & à Deo. Et respondet quod adulterium & homicidium non nominant solum actus, sed actus cum malitia & deformitate. Postea iterū obicit, quia quædam peccata cōsistunt in sola omissione & privatione. Privatio autem & negatio à Deo non sunt. Et respondet quod quantumcunq; peccatum consistat in omissione, sicut per tamen intelligitur ibi aliquis actus, scilicet privatio à bono quod est malum, sicut econuerso declinare à malo est bonum. Vnde in omnibus talibus subintelligitur aliquis actus voluntatis, vt velle non credere in Deum. Postea opponit cūm peccatum sit privatio boni, & privatio boni sit pœna, si peccatum inquantum peccatum est privatio boni, igitur erit pœna, sed pœna sunt à Deo, ergo peccatum inquantum peccatum erit à Deo quod est inconueniens. Si verō peccatum inquantum peccatum non est pœna, sed est privatio, vel nihil qualitatis, ergo corrumpitur. Respondet quod sicut abstinerē a cibo est privatio, & nihil tamen corrumpit substantiam, sic etiam est de peccato quod corrumpit bonum & elongat hominem à Deo, inquantum efficitur Deo dissimilis. Vltimō dicit quod corruptio actiua est per peccatum. Sed corruptio passiva est pœna, & effectus peccati. Et in hoc terminatur sententia, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum malum sufficienter diuidatur per culpam & pœnam.

Thom. 1. q. 48. ar. 5.



IRCA diffinitionē istam queritur primō, vtrū malum sufficienter diuidatur per culpam & pœnam, & videtur quod non, quia in irrationabilibus non est culpa nec pœna quæ respondet culpæ, & tamen in eis inuenitur malum, ergo, &c.

2 Idem secūdum Aug. in Enchirid. Malum dicitur quia nocet, sed omne quod nocet est pœna, ergo omne malum pœna est.

3 IN CONTRARIVM est cōmune dictū doctorū.

4 RESPONSI O. Dicendum quod pœna & culpa sufficienter diuidunt malum non vniuersaliter sumptum, sed prout reperitur in habitibus libe. arb. Ad cuius euidentiā sciendum est quod cūm malum sit privatio boni, sicut est duplex bonum, vnum pertinens ad perfectionē primam, quæ est forma, seu ad integritatem rei, vt pars. Aliud pertinens ad secundam quæ est operatio. Sic est duplex malum, vnum quod priuat primum bonum, vel magis est passio priuatiua primi boni, & hæc dicitur vniuersaliter malum naturæ, sed in habitibus electōnem dicitur malum pœna: maximē si sit contrarium voluntati. Aliud verō quod priuat secundum bonum, scilicet debitam operationem vel debitum ordinem in operatione, seu debitam rectitudinem: & hoc malum vocatur generaliter peccatum, quod etiam reperitur in naturalibus, prout operatio naturalis non est conueniens, vt dicitur 1. Physic. Specialiter autem in habitibus lib. arb. vocatur culpa, inquantum talis operatio est in potestate nostra propter liberatē voluntatis. Culpantur enim solum de his quorum habemus dominium, & ita culpa & pœna solum sunt in habitibus lib. arb. & in talibus sufficienter diuidunt malum, quod patet dupliciter. Primō quia quot modis dicitur vnum oppositorum & reliquum. Sed bonum humanum dicitur tantum dupliciter, scilicet de bono naturæ, & de bono moris: ergo malum similiter: sed malum naturæ est malum pœna, malum verō moris est malum culpæ, ergo, &c. Secūdo, quia omne malum humanum vel est malum quod voluntariē facimus, vel inuoluntariē patimur: sed primum est culpa, reliquum verō est pœna, ergo, &c. Vtraque patet per August. 1. de libe. arb.

5 Ad primum argumentum patet solutio per iam dicta.

6 Ad secundum dicendum q; tam malum culpæ quàm pœna nocet, vel magis est ipsum nocentum: malum quidam in his quæ pertinent ad primam rei integritatem malum autē culpæ

in actione. Sed quia nocentum poene magis percipitur, quia est contrarium voluntati, quam nocentum culpae, quae est voluntaria, ideo vulgus iudicat poenam magis nocere quam culpam.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum omne peccatum consistat in aliquo actu.

Thom. 1.2. q. 71. ar. 5. infra 3. d. 33. q. 2. num. 6. Gand. quodl. 12. q. 24.

DE INDE queritur, vtrum omne peccatum consistat in aliquo actu. Et videtur quod sic, quia ille qui eodem modo se habet nunc vt prius, si prius non peccabat, nec modo peccat, sed qui solum omittit quod praecipitur est, pura qui non surgit, ad matutinas & teneret surgere, similiter se habet hora matutinarum vt prius, quantum ad non surgere. Cum ergo non peccet non surgendo ante matutinas, nec peccabit hora matutinarum, (vt videtur) non surgendo, nisi ponatur in eo aliquis actus per quem se habeat aliter nunc quam prius.

2 Item peccatum & meritum opponitur sed omne meritum consistit in actu interiore vel exteriori, ergo & omne peccatum.

3 CONTRA. Omnis transgressio praecipii est peccatum, sed in pura omissione est transgressio praecipii affirmatiui, ergo ipsa est peccatum, circumscripto quocunque actu.

4 RESPONSIO. Hic non est aliqua dubitatio nisi de peccato omissionis: quia constat quod omne peccatum commissionis consistit in aliquo actu exteriori vel interiori. Et idem dicunt aliqui de peccato omissionis, scilicet quod consistit in actu vel interiori, vt cum aliquis vult non facere quod praecipitur est, vel exteriori, vt cum aliquis occupat se actibus incopossibilibus ei quod praecipitur est fieri, sicut nimis vigilans non potest surgere ad matutinas. Ratio autem huius opinionis forte haec est: quia videtur quibusdam quod negatio, vel ommissio actus non fit in potestate nostra, nec per consequens culpabilis, nisi mediante aliquo actu per quem habemus dominium super negationem actus, quia aliud est non exire in actum, & aliud habere causalitatem super non exire in actum: quia non exire in actum dicit solam negationem actus: sed habere causalitatem super non exire in actum, dicit aliquod positum & actuale. Nulla autem res habet causalitatem positum & actualem super aliquid affirmatum vel negatum, nisi aliquid agendo: ergo voluntas non habet dominium vel causalitatem super non exire in actum, nisi aliquid agendo, & sic secundum istos pura ommissio non est peccatum, nisi ratione alicuius actus per quem habemus dominium super omissionem.

5 Sed istud non videtur. Primum quantum ad illud quod dicitur de actu interiore: quia velle facere & velle non facere quod praecipitur est non sic opponuntur vt necesse sit alteri inesse, sicut dicimus de deo quod non est necesse quod velit mala fieri, vel velit mala non fieri, imò neutrum vult. Similiter non est necesse aliquem velle obedire praecipio, aut velle non obedire, forsitan enim de praecipio non cogitat, & tamen non faciens quod praecipitur est, peccat: ergo nihil prohibet peccatum omissionis esse sine quocunque actu interiore voluntatis.

6 Idem apparet de exteriori actu dupliciter. Primum, quia omne peccatum quod est contra determinatum praecipium si consistit in actu, consistit in determinato actu. Alioquin non esset determinatum peccatum. Sed actus incopossibiles ei quod praecipitur est fieri, sunt in determinato, sicut nimis vigilans, loquendo, orando vel studendo non potest hora debita surgere ad matutinas, ergo in nullo talium actuum potest per se consistere peccatum omissionis, quod est contra determinatum praecipium. Secundum quia nullus peccat faciendo quod non est malum de se, nec est prohibendum, sed multi actus incopossibiles ei quod praecipitur est fieri sunt huiusmodi, vt vigilare in studio, vel oratione, ergo, &c.

7 Ad rationem eorum dicendum quod ad hoc quod ommissio impuretur voluntati, non oportet quod sit in possibilitate eius mediante aliquo actu, sicut ad hoc quod actus eius imputeretur, non oportet quod ille actus sit in potestate eius mediante aliquo actu, sed ex hoc solo imputatur ei actus, vel ommissio eius: quia in libertate voluntatis est exire in actum vel non: quia actus vel eius oppositum non est de necessario volubilibus, nec habet cum eis necessariam colligantiam: & quicquid sit de actu, respectu tamen omissionis imputabilis non oportet id voluntate ponere causalitatem actualem & positum (quia nulla causalitas positua directe requiritur ad effectum priuatiuum) sed sufficit in exire in actum, cuius habetur dominium, & sic causatur a voluntate ommissio culpabilis.

8 Dicendum ergo quod peccatum omissionis non consistit per se in aliquo actu, sed in sola omissione, sicut & nomen sonat.

Quod patet, quia omnis defectus voluntarius est culpabilis: sed ommissio actus debiti est huiusmodi. Est enim defectus (vt de se patet) sed voluntarius non ad actu voluntatis cadente super defectum, vt prius dicitur, sed quia in potestate voluntatis fuit vitare ipsum, ergo, &c.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum quod licet omittens eodem modo se habeat nunc & prius quantum ad operationem & omissionem, non tamen quod ad obligationem, quia praecipium affirmatiuum cui opponitur ommissio obligat pro determinato tempore pro quo solum ommissio habet rationem culpae.

10 Ad secundum dicendum quod non est simile de merito & de peccato: quia bonum consistit ex tota causa, malum autem ex particularibus defectibus. Et ideo ad meritum requiritur actus bonus. Ad peccatum autem sufficit defectus actus vel bonitatis in actu.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum peccatum consistat in actu exteriori.

Thom. 1.2. q. 10. art. 1. & 2. q. 71. art. 6. ad secundum.

OSTENDE queritur, vtrum peccatum consistat in actu exteriori. Et videtur quod no, quia actus voluntatis est medius inter actum exterioris operis & interioris cogitationis, sed interior cogitatio secundum se nunquam est malum quantumcumque sit de malo, ergo nec exterioris opus vt videtur.

2 Item actus exteriores sunt communes nobis & brutis, sed in brutis tales actus non sunt culpabiles, ergo nec in nobis.

3 IN CONTRARIVM est, quia quod est contrarium praecipio est peccatum, sed non solum actus interioris, verum etiam exteriores contrariantur praecipis diuini quorundam sunt de actibus exterioribus vt non occides, non mecha-beris, non furum facies, ergo, &c.

4 RESPONSIO. Sicut apparet ex praecedentibus peccatum dicit absolute defectum operationis, vel defectum debitae perfectionis in operatione. Culpa autem dicit spiritualiter defectum bonitatis moralis in operatione voluntatis quae sola est in potestate operantis. Item actus exterior potest comparari ad immediatum principium elicentis ipsum, vel ad voluntatem imperantem.

5 Hoc supposito dicendum quod peccatum potest consistere in actu exteriori secundum se, id est, prout comparatur ad immediatum principium elicentis ipsum, sed culpa non potest consistere in actu exteriori secundum se, sed solum prout coparatur ad voluntatem imperantem. Primum patet, quia operatio quae non est directa vt congruit est peccatum, sed talis operatio est actus exterior secundum se, sicut claudicatio non est ambulatio directa vt congruit bono pedi, & similiter potest esse in aliis ergo, &c. Et hoc modo claudicatio quae est in eunte ad ecclesiam peccatum est, reclus autem incessus in eunte ad lupanar bonus. Sed haec bonitas vel peccatum non sunt moris sed naturae.

6 Secundum apparet scilicet quod culpa vel peccatum in moribus non potest consistere in actu exteriori secundum se, sed solum vt comparatur ad voluntatem imperantem, quod patet dupliciter secundum duo quae sunt in actu culpabili, scilicet materia moralis (quae est ex defectu conformitatis ad rationem rectam) & ex impuritate eius. Primum sic in essentialiter ordinatis vltimum non habet habitudinem ad primum nisi per medium, sed ratio, voluntas & actus exterior habent ordinem essentialem, ita quod actus voluntatis medius est inter actum rationis & opus exterioris, ergo opus non est natum regulari per rationem nisi mediante voluntate, sed secundum hoc opus exterioris habet bonitatem moralem vel malitiam quod natum est regulari per rationem, ergo &c. Secundo patet idem ex eius imputabilitate: quia per hoc aliquis actus est nobis imputabilis per quod est in potestate nostra, sed actus exterior solum est in potestate nostra comparatus ad suum immediatum principium solum. Hoc enim modo est pure naturalis, sed primo modo est voluntarius: ergo &c. Tertio patet idem per rationem communem vtrique, quia in illo culpa est essentialiter & per se, in aliis solum concomitantiue quo posito sine aliis habetur vera ratio culpae, aliis autem positis sine ipso nihil est culpabile, sed posito solo actu voluntatis vere & complete ponitur culpa. Aliis autem positis sine ipso nihil est culpabile, ergo, &c.

7 Ad primum argumentum dicendum quod non est simile de actu exteriori, & de cogitatione interiori, quia virtus prioris manet in posteriore & non econuerso, & ideo in opus sequens

de huius distinctione

inf. d. 42. quodl. 10

quens voluntatem redidit culpabilitas voluntatis, non autem in cogitatione praecedente nisi assensus eius subiaceat imperio voluntatis sicut est in peccato infidelitatis, tunc enim assensus cogitationis in his quae sunt fidei contraria culpabilis est.

8 Ad secundum patet responsio ex iam dictis. Sententia huius distinctionis XXXVI. in generali & specialia.

SCIENTIAM tamen est. Superius magister posuit opinionem circa peccati quidditatem. Hic mouet circa hoc incidentem quaestionem. Et primo facit hoc. Secundum circa determinata mouet aliam dubitationem. Tertio recapitulat determinata. Secunda ibi, Illud autem diligenter adnotandum est. Tertia ibi, satis diligenter eorum. Prima diuiditur in duas. Primum ostendit quod peccata sunt poena peccatorum. Secundum inquit per quem modum. Secunda ibi, & ideo merito quaeritur. Haec secunda diuiditur in tres. Primum proponit vnum modum quo modo peccatum potest dici poena peccati. Secundum excludit quendam dubitationem. Tertio ponit alium modum quo modo peccatum potest dici poena declarando in omnibus peccatis generaliter, & in quodam specialiter. Secunda ibi, & licet ex hoc sensu. Tertia ibi, in nullo autem praedictum. In hoc terminatur sententia & diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit magister. Et proponit primum quod peccata quaedam sunt poena peccatorum, esse enim peccatum vel esse peccatum & causa peccati, vel peccati & poena peccati, vel peccatum & causa peccati & poena peccati. Postea quaerit quomodo hoc sit possibile, cum enim omne poena peccati iusta sit & a Deo sit, si peccatum in quantum peccatum poena est, a Deo est. Si autem non est poena in quantum peccatum est, sed ratione sui effectus qui est corruptio quaedam non est peccatum in quantum peccatum est poena: sed effectus peccati est poena. Postea dicit quod secundum hunc sensum omne peccatum dicit poenam, sed non omne peccatum est poena peccati. Sed illa solum peccata dicuntur poena aliorum peccatorum quae causantur ab aliis. Sanè tamen intelligendum est non ipsa peccata, sed ipsorum effectus poenas esse vt dictum est. Postea dicit quod alio modo potest intelligi, quod quaedam peccata essentialiter poena sunt, non tamen in quantum peccata, sed in quantum poena a Deo sunt. Et hoc confirmat per Aug. qui dicit quod rebellionem carnis ad spiritum poenam esse & iuste infligi. Magister autem dicit quod quaedam peccata scilicet principalia dicuntur poena quia poenalem habent passionem annexam, sicut ira & inuidia, quae tamen passio non debet dici peccatum. Postea dicit quomodo debet intelligi quod Aug. dicit quaedam peccata fieri ex necessitate cum Hierony. dicat semper esse in potestate hominis peccare & non peccare. Et respondet quod Aug. ibi, de venialibus loquitur & no de mortalibus. Supposito tamen adiutorio gratiae, vel aliter, quia Hiero. loquitur secundum statum hominis ante peccatum Aug. autem post peccatum. Vltimum vero recapitulat praedeterminata in parte praecedenti. Et dicit quod omnes in quantum sunt boni, sunt a Deo. Alij autem actus boni sunt non solum quantum ad essentiam actus, sed etiam ex genere vt dare elemosinam indigenti. Alij autem sunt boni quantum ad essentiam actus & quantum ad genus, & quantum ad causam, quia sunt ex bona voluntate, & propter finem, & isti sunt perfecti boni. Et in hoc terminatur &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum peccatum sit causa peccati.

Thom. 1.2. q. 75. ar. 4.

IRCA distinctionem istam quaeritur primum, vtrum peccatum sit causa peccati. Et videtur quod non, quia facere sibi simile est actus perfecti vt patet ex 4. Meth. Sed peccatum no est aliquid perfectum, sed est defectus debitae perfectionis, ergo non potest facere sibi simile, sed si peccatum causaret, peccatum faceret sibi simile, ergo &c.

2 Item motus non est motus, quia esset processus in infinitum, vt dicitur 5. Phys. ergo per eandem rationem peccatum non est causa peccati: quia esset processus in infinitum, quia qua ratione vnum peccatum esset causa peccati alterius, eadem ratione & illud aliud eiusdem alterius & sic semper.

3 IN CONTRARIVM est, quia ex actibus peccatorum causatur habitus malus: ex habitu malo causantur actus mali & viciosi, ergo a primo ad vltimum ex peccato causatur peccatum.

4 RESPONSIO. In peccato omissionis est solus defectus, in peccato autem commissionis est actus & defectus. Considerando ergo peccatum ratione solius defectus, contingit vnum peccatum esse causam alterius per accidens, scilicet per modum remouentis prohibens, quia quod inclinat in vnum prohibet motum in contrarium. Sed gratia inclinat ad bonum sine gratia sit bonus habitus creatus, siue beneplacitum speciale Dei: ergo prohibet motum vel lapsum in peccatum. Sed defectus peccati est priuatio gratiae, non quidem effectiue, sed meritorie, vel concomitantiue, ergo peccatum est causa motus, vel lapsus in quocunque alio peccati, sicut remouens prohibens: hoc autem solum est verum de primo peccato quo priuatur gratia, quia per frequentia peccata gratia non tollitur.

5 Si autem consideretur peccatum quoad actum, sic vnum peccatum potest esse causa alterius, per modum cause finalis, efficietis & materialis. De causa finali patet sic, illud quod habet rationem eminentioris boni respectu alterius potest habere rationem eminentioris boni respectu alterius, ergo &c. Minor probatur: aliquis enim credit bonum esse fornicari, quia tamen non potest hoc facere nisi der, dare autem non potest cum sit pauper, nisi furetur: per consequens eligit furari. De causa vero efficiente patet similiter, quia illud quod est dispositio inclinans causam agentem ad similem actum est aliquo modo causa efficiens illius actus: sed vnus actus peccati est dispositio inclinans ad similem actum, alius nunquam ex actibus causaretur habitus, ergo &c. Dico autem aliquo modo, quia non est causa agens, nec ratio agendi, sed quaedam dispositio pronitans ad similem actum. De causa vero materiali patet idem, quia obiectum circa quod exercetur actus habet rationem materiae, respectu eius, sed actus vnus peccati est huiusmodi respectu alterius peccati: pugnat enim de actibus veneris, ergo &c. Hic autem materia vocatur transumptiue obiectum, quia non est materia in qua vel ex qua, quae proprie habent rationem materiae, sed est materia circa quam. Secundum vero genus causa formalis vnus actus peccati non potest esse causa alterius quia formae non est forma proprie loquendo.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum quod licet peccatum non sit aliquid perfectum in genere moris, est tamen aliquid perfectum secundum esse naturae. Et ideo quoad hoc potest esse causa alterius peccati per se: quoad defectum autem morale solum est causa vt remouens prohibens.

7 Ad secundum dicendum quod peccatum in quantum peccatum non est causa peccati, sicut nec motus est causa motus in quantum motus, nihil tamen prohibet aliquid peccatum esse causam alterius secundum aliquid speciale reperitum, in eo scilicet, quia remouet prohibens, vt primum peccatum per quod amittitur gratia, vel ratione specialis habitudinis actus ad actum modis quibus dictum est.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum peccatum sit poena peccati.

Thom. 1.2. q. 87. ar. 2.

SCYNDQ queritur, vtrum peccatum sit poena peccati. Et videtur quod no, quia poenae sunt medicinae, vt dicitur 2. Ethicorum. Et in 10. eiusdem dicitur quod poenae sunt inductae vt per eas homines reducantur in bonum virtutis, sed per peccatum non reducitur homo in bonum virtutis, sed in oppositum, ergo &c.

2 IN CONTRARIVM est quod dicit Aug. lib. cofef. sionu, iustitiam domine, & vere sic est, vt sibi poena sit omnis inordinatus animus, sed inordinatio animi est mali culpa, ergo &c.

3 RESPONSIO. Dicenda sunt duo. Primum est, quod peccatum non est poena peccati per se loquendo. Secundum est, quod peccatum potest esse poena peccati concomitantiue. Primum patet, quia sicut se habet habitus ad habitum, sic priuatio ad priuationem, sed bonum oppositum malo culpae, & bonum oppositum malo poenae non sunt idem bonum: ergo malum culpae, & malum poenae non sunt idem malum. Culpa igitur per se nunquam est poena. Maior patet. Minor probatur, quia bonum quod priuatur per poenam pertinet ad primam perfectionem seu integritatem rei, bonum autem quod priuatur per malum culpae est pertinens ad perfectionem secundam, quae est operatio. Haec autem non possunt esse vnum, ideo &c.

4 Secundum sic patet vbiq; in malis contingit in idē coincidere actionem cu passione vere aliquid a substantia abiciens te, ibi concomitantur se culpa & poena (culpa enim, vt dictum est frequenter, est malum in actione, poena vero in passione

abiciente, quod pertinet ad primam rei integritatem) sed in pluribus actibus malis actio & passio concomitantur se, sicut iram, invidiam, tristitiam, quae sunt quaedam animae operationes, sequitur immutatio corporis a debita & convenienti dispositione in debitam. Similiter actus corporales simul habent in se aliquam actionem & aliquam passionem, in quantum homo mouet seipsum ratione alterius & alterius partis, & in quantum passionem sunt, lassationem & penam habent, in quantum verò actiones sunt, si sunt male, habent rationem culpae: & ideo dictum fuit mali illud Sapient. 5. Lassati sumus in via iniquitatis, &c. propter quod sicut concomitantur se actio mala & passio, sic poena & culpa: ideo &c. Iste etiam modo contingit idem esse meritum & penam, scilicet concomitantur, non autem per se & essentialiter: contingit enim bene & meritorie irasci & tristari, ad quae sequitur vera passio & poena in corpore. Actus etiam corporales boni penales sunt, sicut & mali: ideo identitas poenae cum culpa vel cum merito est concomitantia, & non essentialis.

AD ARGUMENTVM in oppositum dicendum quod hoc ipsum quod homo laborem & detrimentum patitur in peccando natum est retrahere hominem a peccato. Et ideo poena adiuncta culpae rationem habet medicinae, adiuncta autem merito auget ipsum.

QUESTIO TERTIA.

Vtrum omnis poena in sit propter aliquam culpam.

Thom. 1. 2. q. 87. ar. 7.

ARTIO quaeritur, vtrum omnis poena in sit propter aliquam culpam. Et videtur quod non, quia eiusdem rationis videtur esse, quod peccatores prosperentur & quod innocentes puniantur, sed primum frequenter reperitur. Hierem. 12. via impiorum prosperatur: bene est omnibus qui praeuaricantur & inique agunt, ergo videtur quod reliquum possit inueniri, scilicet, quod innocens puniatur, ergo poena quandoque infligitur sine culpa.

Item de Christo dicitur prima Petri secundo, quod peccatum non fecit, neque dolus inuentus est in ore eius. Et tamen ibidem dicitur quod passus est pro nobis: ergo poena non semper dispensatur a Deo pro culpa.

IN CONTRARIVM est quod dicit Hieronymus quod quicquid patimur peccata nostra mererunt.

RESPONSIO. Dicenda sunt duo. Primum est, quod omnis passibilitas poenae est in nobis a culpa. Secundum est, quod non omnis poena quam patimur, infligitur nobis neque a Deo, neque ab homine pro aliqua culpa. Primum patet ex his quae dicta sunt supra distinct. 30. quod mors & aliqui defectus poenales sunt in nobis a peccato, saltem sicut a causa remouente prohibens. Secundum patet, quia si poena semper infligeretur pro aliqua culpa, vel hoc esset pro aliquo actuali, vel pro originali. Non pro actuali, quia in multis inueniuntur graues poenae, in quibus nulla est culpa actualis, sicut in pueris nuper baptizatis, in quibus sunt agri tudines, vexationes demonum, & similia. Item nec pro originali, quia culpa originali non debetur poena sensus, sed damni, licet ipsa passibilitas poenae sensus insit propter peccatum originale modo quo dictum est supra. Sed multae poenae sensus insunt hominibus, vt de se patet, ergo non omnis poena infligitur pro culpa, quod concedendum est. Sed infligitur quandoque ab homine simpliciter iniuste absque aliqua culpa patientis, & a Deo, non quidem iniuste, quum sit dominus vitae & mortis, sed praeter iustitiam, quod contingit multis modis, sicut tractat beatus Augustinus super canticum Deuteronom. dicens quod quinque modis flagella contingunt, vel vt iustus merita per flagella augeantur: vt Iob, vel ad custodiam virtutum ne superbia teter, vt Paulo, vel ad corrigenda peccata, vt Mariae lepra, vel ad initium poenae, vt hic videatur quid in infernum sequatur, vt Herodi, vel ad gloriam Dei manifestandam, vt cetero nato. In aliquibus autem istorum modorum poena non infligitur pro aliqua culpa, maxime in primo & ultimo, vt de se patet, ideo &c.

AD PRIMVM argumentum dicendum quod quum malum nullum sit integrum, vt dicitur 4. Ethicorum, Nullus est adeo malus, quum aliquid boni habeat, quod a Deo hic remuneratur, in minimis bonis, scilicet in temporalibus, sed bonum potest esse integrum absque omni malo. Et in tali nihil est puniendum, quod si aliquid patitur hoc est vel ex conditione naturae sibi derelicta, sicut in agri tudinibus, & aliis passionibus, vel quia ab alio infligitur: iniuste, sicut fit in illatis iniuriis, vel

quaest.

quia a Deo immititur dispensatiue, modis quibus dictum est. Ad secundum dicendum quod poena quam Christus passus, fuit, ordinem habuit ad culpam, non quidem Christi, sed primi parentis, cuius debitum exiens in nobis, Christus per poenam quam pertulit exsoluit. Dictum autem Hieronymi adductum in contrarium est intelligendum vt in pluribus. Raro enim contingit aliquem adeo esse innocentem, quum plus peccet quam patiatur: vel intelligendum est non de actuali passione, sed de passibilitate quam omnes (excepto Christo) contraximus ex peccato primo, sicut dictum est.

Sententia huius distinctionis XXXVII. in generali & speciali.

VR autem alij plurimi. Superius magister posuit opinionem quorundam circa quidditatem peccati. Hic vero ponit opinionem contrariam. Et diuiditur in duas partes. Primo determinat intentum. Secundum subiungit illud in quo ambae conueniunt opiniones. Secunda ibi, quum igitur omnes in hoc consentiant. Prima diuiditur in partes tres. Primum ponit opinionem. Secundum ad opinionem illam respondet. Et ad rationes alterius partis. Tertio opponit dupliciter pro opinione secunda ibi, illa quoque eius verba. Tertia ibi, ex quo tollitur res aliqua esse. Et in hoc terminatur sententia & diuisio lectionis in generali.

IN SPECIALI sic procedit magister, & proponit primum quod quidam sunt opinati voluntatem malam, & actum malum, nec a Deo esse, nec bona esse: sunt enim peccata, peccati autem nihil est. Postea dicit quod illud quod Augustinus inuenit, scilicet, quod omne quod est, in quantum est, bonum est: intelligendum est secundum eos de his quae naturae & substantialia esse habent, peccatum autem non habet tale esse. Postea opponit pro dicta opinione per duas rationes, quarum prima talis est, illud per quod homo fit deterior non est a deo: sed peccata sunt res quibus homo fit deterior, ergo peccata non sunt a deo. Secunda ratio talis est, nihil Deus non est auctor, sed peccati nihil est ergo non habet deum auctorem. Concludit postea, quod illud quod dicitur, quod omnium quae sunt deus est auctor non solum intelligendum est de ipsis naturis, vt videtur, sicut supra dicebatur, sed de omni eo quod naturam non viciat, & ideo peccatum sub ipsa generalitate non intelligitur. Vltimo dicit, quod quando dicitur deum non esse auctorem malorum intelligendum est de malis culpae. In hoc enim consentiunt omnes, non de malis poenae, quia tamen alibi legitur, quod deus mortem non fecit, intelligendum est quod non fecit peccatum, quod est causa mortis: ipsa tamen mors, quae est poena, est a deo. Et in hoc terminatur sententia lectionis, &c.

QUESTIO PRIMA.

Vtrum actio peccati secundum quod actio, sit a deo.

Thom. 1. 2. q. 79. ar. 1.

IRCA distinctionem istam quaeritur, primum vtrum actio peccati secundum quod actio sit a deo. Et videtur quod non, quia Fulgentius dicit, quod deus illius rei vitor est cuius non est auctor: sed deus est vitor peccati quantum ad ipsam actionem, ergo &c. Probatio minoris, quia sicut peccato respondet poena damni ratione auertionis, in qua consistit defectus, ita responderet ei poena sensus ratione conuersionis, in qua consistit actus.

Item defectus non assignatur causa, nisi ratione actus, vbi ergo actus & defectus sunt inseparabiles, quicquid est causa actus est causa defectus, sed in actione peccati, puta in verbo blasphemiae actus & defectus sunt inseparabiles: ergo cum deus non sit causa defectus (alioquin deo imputaretur peccatum) videtur quod non sit causa actus.

IN CONTRARIVM est, quia illud quod non est causa actus, non est causa effectus producti per actum, sed per actionem peccati alij effectus in esse producuntur: generantur enim homines ex adulteris. Si ergo talium actionum deus non esset causa, per consequens nec hominum, qui his actionibus generantur, quod est inconueniens.

RESPONSIO. Dicenda sunt tria. Primum est, quod deus est causa actionis peccati vniuersalis, & prima. Secundum est quod non est causa eius proxima & immediata. Tertium est, quod ex hoc non potest deo imputari culpa. Primum patet, quia a quo

est essentia, est & virtus & operatio saltem mediate, sed omnis essentia est a Deo, igitur &c. Secundum patet ex his quae dicta sunt supra distinctio prima huius libri. Tertium patet sic, actio non debet imputari agenti nisi secundum quod ab ipso procedit, sed actiones liberi arbitrij non procedunt a Deo nisi secundum indifferentiam ad bonum & malum, ergo &c. Minor probatur, quia deus non est causa actionum liberi arbitrij nisi quia liberum arbitrium ab ipso est & conseruatur, sed liberum arbitrium in esse conseruatur, adhuc est indifferens ad eligendum actum bonum vel malum, nec determinatio eius ad malum est a Deo, ergo actiones liberi arbitrij non possunt deo imputari secundum conueniuntur cursum nisi secundum indifferentiam ad bonum & malum. Deo autem secundum conueniuntur cursum, quia forsitan deus ex beneplacito suo liberum arbitrium inclinat ad bonum, nunquam tamen ad malum, vt sic bona actio deo imputari possit, nunquam tamen mala, & si ratione illius vel huius indifferetiae intelligantur alij quod deus est causa malorum vel malum actionum in quantum actiones sunt & non in quantum mala. Verum est, quia omnes huiusmodi actiones reduci possunt in Deum secundum indifferentiam & non secundum determinationem ad malum, quia verò principia actionum naturalium sunt determinata ad vnum, ideo actiones naturales eorum deo attribuntur & quantum ad essentiam actus & quantum ad determinationem eius.

Si verò sumatur aliqua singularis actio puta hoc adulterium quae secundum se separari non potest a deformitate culpae, impossibile est quod deus sit immediata causa talis actionis non solum propter rationes praedictas, sed quia necessario esset causa deformitatis, ita quod ipsi attribueretur defectus sicut actus.

Quod patet. Ad defectum enim culpabilem tria concurrunt scilicet quod defectus culpabilis non causetur nisi ab agente, quia culpa est malum quod facimus, defectus verò non culpabilis, aliunde causari possunt scilicet ex dispositione materiae, sicut tibia claudi non potest recte incidere, licet non sit defectus ex parte virtutis progressivae, sed ex indispotione materiae. Ad hoc etiam quod defectus sit culpabilis oportet quod sit in potestate agentis, quia quae non sunt in potestate nostra, non sunt nobis culpabilia. Item requiritur quod defectus non sit ignoratus ignorancia quae excuset peccatum. Ex quibus sic arguitur, Omnis defectus culpabilis imputatur agenti producenti, & habenti super actum dominium & non ignoranti defectum. Si ergo deus immediate causet actum huiusmodi adulterij, cum non agat ex necessitate naturae, sed libere habens plenum dominium actus, neque ignoret defectum adiunctum, non video quin ipsi debeatur ad culpam imputari sicut & homini vel magis quam homini cuius ignorantia potest eum quandoque totaliter excusare, vel culpam alleviare. Item quando duo sunt coniuncta inseparabiliter quicunque sciens vtrumque, eligit vnum, eligit & alterum, quia & si illud non eligeret absolute quia malum, ex quo tamen coniunctum est ei quod vult, nec separari potest ab eo, necesse est quod vtrumque velit, sicut patet in voluntariis mixtis cum aliquis proicit merces in mare vt saluetur, quas tamen secundum se non vult proicere. Cum igitur deus non ignoret defectum coniunctum actui si vult vnum vult & alterum, non operatur autem nisi sciens & volens &c.

AD PRIMVM argumentum dicendum quod deus non est immediate auctor huius vel illius peccati sed mediante libera arbitrii cui imputatur bona vel mala actio ratione suae libertatis qua se determinat ad hoc vel ad illud, & sic imputatur ei ad culpam vel meritum & sic praemiatur vel punitur.

Ad secundum patet solutio per iam dicta, concessum est enim quod concludit.

AD ARGUMENTVM in oppositum dicendum quod per actionem peccati nullus effectus in esse producitur, actio enim peccati vel est interior actus voluntatis per quem nihil constituitur, vel actus exterior imperatus qui est motus localis solum per quem nihil acquiritur, & ideo per actionem peccati nullus effectus producitur. Sed verum est quod per actionem peccati actus & passus, naturalia appropinquantur sicut per actum adulterij committitur semen viri cum semine mulieris quibus appropinquatis sequitur actio naturalis eorum & effectus, quorum vtrumque deo attribuitur, non autem praecedens actio peccati propter rationem iam dictam.

QUESTIO SECUNDA.

Vtrum deus sit actor mali poenae.

Thom. 1. 2. q. 49. ar. 2.

ARTIO quaeritur, vtrum deus sit actor mali poenae. Et videtur quod non, quia omne malum est praeter intentionem agentis nullus enim aspiciens ad malum operatur, sed in actione diuina nihil potest contingere praeter eius intentionem, quia quod non est intentum, non videtur esse prauiusum: omnia autem sunt a Deo prauius, ergo &c.

SED CONTRA. Ad eundem pertinet remuneratio bonorum, & punitio malorum, sed Dei est remunerare bonos, ergo & punire malos: hoc autem fit per inflectionem poenae, ergo &c.

RESPONSIO. Dicendum quod deus est actor mali poenae, non tamen potest esse cuiuslibet poenae actor immediate. Primum patet, quia a Deo nihil est negandum, nisi quod sonat in aliquam imperfectionem, sed esse actorem mali poenae, non sonat in aliquam imperfectionem, ergo &c. Minor probatur, quia malum poenae siue sit poena damni, siue poena sensus, consistit in passione: passio autem non est in agente, sed in passivo propter quod malum poenae defectum ponit in patiente, & non in agente: defectus enim vel est naturae, vel moris: causare autem poenam in alio non arguit imperfectionem naturae agentis, sed magis perfectionem naturae, & praedominium virtutis. Item nec arguit defectum morum, qui contingit poenam iuste infligi, & tunc infligitur absque culpa, ideo &c.

Secundum patet, quia deus non est immediatus actor illius poenae quae infligitur actione culpae, sed quaedam poenae sunt huiusmodi, sicut omnes quae ab hominibus iniuste infliguntur, ergo &c.

AD ARGUMENTVM in oppositum dicendum quod malum in quantum malum nunquam est intentum, neque a natura, neque a Deo, sed nihil prohibet illud quod est malum naturae, esse bonum in genere moris: sic est de poena iusta, & hoc modo potest esse intentio. Similiter malum naturae respectu vnius (puta corruptio respectu bouis) mala est: quae tamen respectu hominis, qui ex morte eius consequenter iunatur, bona est & intentio, & similiter est in omnibus, ideo &c. Argumentum etiam allumit falsum, scilicet quod omne prauiusum sit intentum, quod non est verum, quia prauiusio, quum pertinet ad intellectum, est omnium tam bonorum, quam malorum: intentio autem quum sit actus voluntatis, est solum bonorum.

QUESTIO TERTIA.

Vtrum culpa magis habeat de ratione mali, quam poena.

Thom. 1. 2. q. 48. ar. 6.

OSTMODVM quaeritur, quid plus habeat de ratione mali, culpa an poena. Et videtur quod poena, quia sicut in bonis illud est melius, propter quod alterum elicitur, ita in malis illud est peius, propter quod alterum euitatur, sed culpa euitatur propter poenam, ergo &c.

Item sicut se habet meritum ad praemium, ita culpa ad poenam, sed praemium melius est merito: ergo poena est deterior culpa.

IN CONTRARIVM est, quia omne quod committere dicitur de causa a causato, verius & principalius dicitur de causa, quam de causato: sed malum dicitur de culpa & poena, tanquam de causa & causato: culpa enim est causa poenae, ergo &c.

RESPONSIO. Quid sit maius mali culpa, an poena, improprie quaeritur, quia quae comparatur proprie secundum maius & minus debet esse vnius rationis in eo in quo comparantur, vt patet ex 7. Physic. malum autem non conuenit vniocae culpa & poenae, quia poena est malum naturae, culpa verò malum moris, ideo &c. Itē culpa consistit in actione, poena autem in passione, haec autem non sunt vnius rationis, ideo &c.

Quia tamen largē comparatur quandoque quae in vna ratione non conueniunt, sicut dicitur quod substantia verius est ens quam accidens: ideo tolerando dictam comparationem, dicitur quod culpa verius habet rationem mali quam poena, quod patet ex propriis rationibus boni & mali, ratio enim boni, vt supra dictum est, est ratio conuenientiae: ratio autē mali est conuenientiae priuatio. Tūc sic, illud est maius mali homini, quod tollit illud quod maxime conuenit ei, sed hoc est magis culpa quam poena, ergo &c. Probatio minoris, quia illud conuenit maxime homini, quod conuenit ei secundum quod est homo, sed bonum rationis quod tollitur per culpam est huiusmodi. Conuenit enim homini secundum quod est homo, quia homo est homo per rationem, quare &c. Item malū culpae est in potestate hominis,

diff. 33. q. 2. ar. 2.

malum

magis competit ei intendere, quam natura, cui non competit, nisi secundum quid, & improprie.

QVAESTIO TERTIA.

Utrum sit idem voluntatis actus respectu finis, & eorum quae sunt ad finem.

Thom. 1. 2. q. 8. ar. 3.

ARTIO queritur, utrum sit idem voluntatis actus respectu finis, & eorum quae sunt ad finem. Et videtur quod non, quia idem actus non potest esse intensus & remissus, sed voluntas intensus fertur in finem, quam in illud quod est ad finem, ergo &c.

2 Item frui est actus voluntatis respectu finis. uti verò respectu eorum quae sunt ad finem: sed idem actus non potest esse fructuosus & usus, ergo, &c.

3 Item sicut se habet intellectus ad principia, & ad conclusiones, sic voluntas ad finem, & ad ea quae sunt ad finem, sed intellectus non eodem actu fertur in principia & conclusiones, ergo &c. Minor probatur, quia plurius respectu principiorum, qui dicitur intellectus, alius respectu conclusionum, qui dicitur scientia, ergo &c.

4 CONTRA. Vbi vnum propter aliud utrobique tantum vnum est, cum ergo voluntas velit finem, & illud quod est ad finem propter finem vnum, tunc vult propter alterum, ergo idem esse velle utrobique.

5 Item duo actus volendi non possunt esse simul, sed voluntas simul vult finem, & illud quod est ad finem propter finem, ergo non sunt actus plures, sed vnus. Quod autem voluntas simul velit finem, & illud quod est ad finem, in quantum huiusmodi patet, quia sicut ea quae referuntur in ratione entitatis simul intelliguntur, sic ea quae referuntur in ratione bonitatis, sicut finis & ea quae sunt ad finem necessario simul appetuntur.

6 RESPONSI O. Primum videndum est qualiter voluntas se habet ad finem, & ad ea quae sunt ad finem. Hoc autem ostendendum est ex similitudine eorum quae inveniuntur in intellectu. Videmus autem quod intellectus assentit alicui tantquam per se noto, sicut primis principiis, & hic assensus vocatur intellectus. Alii autem assentit tanquam notis, propter aliud, sicut conclusionibus deductis ex primis principiis: & hic assensus vocatur scientia vel aliquo alio nomine: & ad alterum istorum reducitur omnis assensus intellectus, siue in speculatiuis, siue in practiciis. Similiter voluntas fertur in aliquid absolute tanquam in bonum per se, & hic motus voluntatis dicitur simplex velle, & in aliud fertur, non tanquam in bonum secundum se, sed sicut in bonum propter aliud, & hic actus dicitur eligere vel intendere diuersis rationibus, ut dictum est, & ad alterum duorum reducitur omnis motus voluntatis.

7 His praemissis dicendum quod questio potest dupliciter intelligi. Vno modo, utrum actus quo voluntas vult finem absolute (puta sanitate) qui actus dicitur velle, & actus quo vult aliquid propter finem, vel finem, ut per aliud acquiritur, qui actus dicitur eligere vel intendere, sit vnus actus. Alio modo, utrum electio vel intentio, quae respiciunt tam finem, quam ea quae sunt ad finem, sint vnus actus, an plures. Primo modo, questio non est dubia. Constant enim quod sunt plures actus, quia quae separari possunt, non sunt vnum per essentiam, sed actus voluntatis, quo aliquid vult absolute, puta sanitate, separari potest ab actu electionis & intentionis, contingit enim volentem sanari nihil cogitare, & per consequens nihil velle de his per quae acquiritur sanitas, ergo &c.

8 Si verò intelligatur secundo modo, utrum electio vel intentio sint vnus actus. Dicendum quod sic. Quod patet tripliciter. Primum ex natura horum actuum secundum se. Electio enim non est aliud quam inclinatio voluntatis in aliquid propter finem: intentio verò est inclinatio voluntatis in finem mediantibus his quae sunt ad finem. Ex hoc sic arguitur, sicut vnus est motus, quo mobile fertur in terminum per media, sic est vna inclinatio qua inclinatur ad terminum per medium vel in medium propter terminum: sed electio vel intentio voluntatis est inclinatio eius in finem tanquam in terminum mediantibus his quae sunt ad finem, ergo &c.

9 Secundò apparet idem ex comparatione actuum voluntatis inter se, quia si electio vel intentio diuideretur ad duos actus voluntatis diuideretur in actum simplicem, qui est velle, & in electionem vel intentionem, quod patet ex praemissis, quia omnis actus voluntatis reducitur in aliquem istorum duorum: sed electio

non potest diuidi in eligere & velle, ergo &c. Maior patet. Minor probatur, quia nihil diuiditur in illud quod contra ipsum diuiditur, sicut animal non diuiditur in animal & plantam, quum vnum contineat totum diuisum, reliquum verò diuidatur contra ipsum. Electio autem diuiditur contra voluntatem, vel contra velle simplex, ergo &c.

10 Tertio apparet idem ex obiecti formalis ratione, quia quandoque duo sic se habent quod vnum est alteri ratio quod cadat sub actu alicuius potentiae, illa duo apprehenduntur actu eodem, sicut color & quantitas eadem visione apprehenduntur, quia color est formalis ratio ut quantitas videatur: sed quando aliquid appetitur propter finem, vel quando finis intenditur in eo quod est ad finem: finis est tota ratio appetendi illud quod est ad finem, nec refert ad propositum, siue illud quod est ad finem habeat secundum se aliquid appetibilitatis (ut electuarium dulce) vel non (ut medicina amara) quia in quantum appetitur propter finem, puta propter sanitatem, sanitas est tota ratio appetendi ea, ergo &c.

11 AD PRIMVM argumentum dicendum quod actus quo voluntas vult finem, & illud quod est ad finem propter finem, non est intensus & remissus secundum se, sed per comparationem ad obiecta, quia quum sit à duobus ab vno perfectius quam ab altero, sicut dicitur prima propositione de causis, quod prima causa plus influit quam secunda, quamuis vnum sit quod influitur, quia respectu illius causa prima principalis se habet quam secunda. Vel potest dici quod licet voluntas velit intensius finem, quam ea quae sunt ad finem quando sub distinctione ei proponuntur, puta si diceretur infirmo, utrum magis veller potationem, an curationem, statim responderit quod sanitate: tamen quum proponitur copulatiue vnum propter alterum aequè intense appetuntur.

12 Ad secundum dicendum quod inconueniens est idem esse obiectum usus & fructuosus, quia idem non potest habere rationem vltimi finis, cuius est frui, & relati ad finem cuius est usus. Sed nullum inconueniens est eundem actum esse vsum & fructuosum: & in patria quidem necesse est sic esse, sicut enim eodem actu beatifico videt quis deum & res creatas in ipso, sic eodem actu diligit quilibet beatus deum, & fruitur eo, & diligit creaturas referendo in deum, & sic vtitur eis. Eodem modo est in viatoribus. Vel dicendum quod non omnis actus voluntatis est fructuosus respectu finis, sed respectu finis in se: non autem ut est virtualiter in eo quod est ad finem sicut in proposito.

13 Ad tertium dicendum quod intellectus eodem actu fertur in principia & conclusiones, quando conclusiones deducit ex principiis, non autem quando absolute fertur in principia sicut proportionabiliter dictum est de voluntate respectu finis, & eorum quae sunt ad finem. Et quod obicitur quod idem actus non potest elici à duobus habitibus. Dicendum quod intellectus est habitus quo fertur mens nostra in prima principia absolute, scientia autem est habitus conclusionum deductarum ex principiis, & actus his habitibus correspondentes sunt diuersi, sed quando intellectus fertur in principia non absolute, sed in quantum sunt principia (sic enim dicuntur relatiue ad conclusiones tanquam ad principia) cognitio principiorum & conclusionum pertinent ad eundem habitum, scilicet ad scientiam.

QVAESTIO QVARTA.

Utrum omnium bonarum voluntatum sit vnus finis.

Thom. 1. 2. q. 1. ar. 7.

DEINDE queritur, utrum omnium bonarum voluntatum sit vnus finis. Videtur quod non, quia si esset vnus omnium bonarum voluntatum, hic esset deus, sed deus non est finis omnium bonarum voluntatum, ergo &c. Probatio minoris, quia quod non est cognitum non est intentum, sed in omni bona actione non est necessarium de deo cognoscere, ideo &c.

2 Item malarum voluntatum non est vnus finis, ergo nec bonarum, consequentia patet per simile. Probatio antecedentis, quia voluntates malarum contrariae sunt circa idem, sicut voluntas prodigi & auaritia autem non videntur posse ordinari in vnum finem, ergo &c.

3 IN CONTRARIVM est, quia finis & agens sibi correspondent, sed omnium est vnum principium agens, ergo vnus vltimus finis.

4 RESPONSI O. Quom queritur, de fine voluntatis, intelligendum est de fine quod intendit voluntas in actu suo considerato secundum esse morale, sicut dans elemosynam intendit

dit mereri aliquid apud Deum, vel ad vanam gloriam apud homines, in quo sensu videtur procedere questio. Dicendum ergo quod est finis proximus & remotus, & proximus finis omnium bonarum voluntatum est vnus & idem secundum speciem, circa eandem materiam, simpliciter autem non est idem. Primum patet, quia recte agere contingit solum vno modo, deficere autem multipliciter, ut patet ex 2. Ethico. sed modus quo contingit recte agere est tota causa secundum Dionysium, in qua praecise includitur finis: vnde & Philosophus dicit quod cuius causa sit aliquid maxime attendendum est in actu morali, ergo finis proximus idem secundum speciem intenditur ab omni bona voluntate circa eandem materiam secundum speciem, & in hoc differt bona voluntas à mala, quia mala voluntates circa eandem materiam feruntur in diuersa, & quandoque in contraria, sicut voluntas intemperata & insensibilis circa delectabilia gustus tactus, sed voluntates bonae feruntur in idem, & propter idem, quia propter bonum virtutis quod est vnum.

5 Secundum patet, quia finis proximus proportionatur his quae sunt ad finem, sed ea circa quae sunt bonae voluntates, sunt differentia secundum speciem (ut patet in obiectis diuersarum virtutum) quare &c. Vnde Philosophus in 1. Ethico. dicit quod multas operationibus existens, & artibus & doctrinis multi sunt & fines. Si verò loquamur de fine vltimo, sic de eo possumus loqui dupliciter. Vno modo secundum generalem rationem vltimi finis. Alio modo secundum illud in quo specialiter ratio finis vltimi inuenitur. Primo modo omnium voluntatum, tam bonarum quam malarum est vnus vltimus finis. Quod patet, ratio enim generalis vltimi finis est bonum perfectum quietans voluntatem, in vltimo enim est quies: In imperfecto autem in quantum huiusmodi, nihil quietat, sed mouetur ad suam perfectionem, quia motus est actus imperfectus, ergo ratio vltimi finis est quod sit bonum perfectum. Istud finaliter intenditur ab omni voluntate. Ad hoc enim tendit finaliter omnis voluntas in quantum potest, ut possit carere malo, & adipisci bonum: tale autem est bonum perfectum. Nam bonum imperfectum in quantum imperfectum, habet aliquo modo rationem mali: ergo &c.

6 Quantum verò ad illud in quo ratio specialis vltimi finis consistit. Sciendum est quod voluntas bona aut sequitur rationem syllogisticam ex principiis fidei, aut syllogisticam solum ex principiis legis naturalis. Si sequatur rationem syllogisticam ex principiis fidei, sic omnium bonarum voluntatum est vnus finis vltimus, scilicet vita aeterna. Quod patet dupliciter. Primum quia voluntas non est boni nisi praecedat ratio recta practica: vbique ergo processus rationis practicae deriuatur ex vno principio, ibi electio voluntatis & eius intentio terminatur ad finem vnum, quia principium rationis practicae est finis, sed totus processus rationis practicae syllogisticae ex principiis fidei deriuatur ex vno primo principio, scilicet ex vita beata: vnde & iam Christus quam Ioan. sic arguebant, penitentiam agite, & appropinquare regnum caelorum: sic & in alio loco, si vis ad vitam ingredi, serua mandata: & huiusmodi similia, ergo &c. Secundo quia illud quod est vltimum in affectione, est principium in intentione, sed vltimum quod affequitur omnes bonae voluntates illuminatae per fidem est vita bona, ergo &c.

7 Si autem voluntas sequatur rationem deliberantem ex principiis legis naturalis, sic magis dubium est, an omnium bonarum voluntatum sit vnus finis, & si est vnus, quis sit ille. Nam finis supernaturalis, de quo iam dictum est, expectatur ex alterius munere, & est vnus, quia vnum est quod nobis pro premio datur, scilicet visio beata. Sed finis naturalis attingitur proprio opere, est enim vnus alicuius principij naturalis: operationes enim sunt fines, vbi praeter operationes non sunt operata, ut dicitur primo Ethicorum. Quum igitur principia operationum multa sint in nobis, & habitus virtuosos, quibus redditur opus bonum multi sunt, & non vnus tantum videtur quod non possit esse vnus finis omnium bonarum voluntatum.

8 Sed hoc non obstante probabilis tenendum est quod vnus vltimus finis omnium bonarum voluntatum, quia licet sint in nobis principia multa actuum, & multi habitus & actus: est tamen in eis ordo, quia potentia ordinatur ad potentiam, & habitus ad habitum, & actus ad actum, sicut sensitiuum ordinatur ad intellectum & habitus & actus sensitiui partis ad habitus & actus intellectus, licet igitur propria operatio secundum vnamquamque virtutem sit finis proximus illius virtutis, operatio tamen perfectissima potentiae secundum perfectissimum habitum respectu perfectissimi obiecti est finis vltimus omnium potentiarum & habituum inferiorum: & hoc modo ponit Philosophus quarto Ethicorum, scilicet eam quae est optima operatio esse rotius vitae humanae finem. Nec tamen oportet quod hic finis actu, & explicitè intendatur in quolibet actu bonae voluntatis, sed sufficit quod intendatur habitu, sicut ad bonam voluntatem sequentem rationem illu-

minatam per fidem non requiritur quod semper acta explicitè intendatur beatitudo: multi enim sunt bene fideles, qui explicitè nesciunt quid sit beatitudo, etiam illi qui sciunt non semper in quolibet bono actu de ipsa cogitant, sed sufficit quod à principio ordinent actus suos ad salutem, & virtus huius ordinis remanet in actibus meritorijs qui succedunt, & eodem modo sufficit in bonitate morali, à principio intendat homo ea quae deducunt ad virtutem perfectam, quae intentio habitu manet in omnibus actibus sequentibus.

9 PER HOC apparet solutio ad primum argumentum. 10 Ad secundum dicendum quod non est simile de malis voluntatibus, & de bonis. Nam male voluntates sunt per auersionem à bono, quod contingit multipliciter. Bonae verò per conuersionem ad bonum, quod contingit vno modo circa eandem materiam. Item non est aliquid perfectum malum ad quod male voluntates vltimo ordinantur, sicut est perfectum bonum, ad quod bonae voluntates finaliter tendunt: propter quod malarum voluntatum non est idem finis neque simpliciter, nec circa eandem materiam.

Sententia huius distinctionis XXXIX. in generali & speciali.

ICAVTEM oritur questio satis necessaria. Superius magister determinauit conditionem voluntatis in comparatione ad finem. Hic determinat de eadem in comparatione ad alias potentias. Et diuiditur in partes quatuor. Primo mouet questionem. Secundo soluit dupliciter remouendo circa hoc quaedam obiectiones. Tertio mouet aliam questionem. Quarto soluit tangendo diuersas opiniones. Secunda ibi, ad hoc facile respondet. Tertia ibi, praeterea queri solet. Quarta ibi, proposita est profunda questio. Et haec est sententia & diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI autem sic procedit. Et proponit primo, quomodo omnis naturalis potentia bona sit, & voluntas sit naturalis potentia, quomodo voluntas potest esse mala, & in ea esse peccatum. Postea respondet quod in quantum est naturalis potentia, bona est in quantum verò inordinata, est mala. Sed adhuc restat questio, quare in aliis potentis non est inordinatio, ita sicut in voluntate: & respondet quod in potentia ipsius voluntatis non est inordinatio, sed in actu eius. Sed adhuc restat questio, quare etiam inordinatio non est in actibus aliarum potentiarum: & respondet quod hoc ideo est, quia non sunt eiusdem generis cum actu voluntatis. Non enim ordinatur ad aliud consequendum vel disponendum sicut actus voluntatis. Aliquando tamen actibus aliarum potentiarum homo vitiose vtitur. Illi etiam qui dicunt voluntatem malam non esse bonam, nec à Deo esse, non intelligunt de natura potentiae, sed de actu eius quem dicunt non esse de naturalibus. Postea querit utrum sit eadem voluntas quae naturaliter vult bonum, & repugnat bono. Et dicit quod secundum aliquorum opiniones non est eadem voluntas, quia non est idem voluntatis motus, quia vnus est naturalis, id est, à prima conditione homini commutens: alter est voluntatis, in quantum voluntas est, quae per gratiam à fertiute peccati liberatur. Alij dicunt quod idem est motus voluntatis, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Utrum culpa per prius sit in voluntate, an in ratione.

Thom. 1. 2. q. 74. ar. 5. & sequentibus.

IRCA distinctionem istam, primo queritur, utrum culpa per prius sit in voluntate, an in ratione. Et videtur quod in ratione, quia in illo per prius inuenitur ratio culpa, quod necesse est primo deficere, sed necesse est primo deficere rationem, quam voluntatem: omnis enim defectus electionis supponit aliquem defectum rationis, ut declaratum est supra, dist. 23, ergo &c.

2 Item sicut se habet intellectus quantum ad verum & falsum ad fantasiam cuius actum supponit, sic voluntas quantum ad bonum & malum ad rationem quam sequitur & supponit, sed falsum non est in intellectu, nisi ratione fantasiae. Et vult Philosophus quarto Metaphysicae, ergo nec malum est in voluntate, nisi propter defectum rationis.

3 IN CONTRARIUM est, quia in illo per prius inuenitur peccatum in quo per prius inuenitur voluntarium, sed per prius inuenitur voluntarium in actu voluntatis qui est voluntarius per essentiam quam in actibus aliarum potentiarum qui sunt voluntarij solum per participationem, &c.

4 RESPONSIO. Ista quaestio potest intelligi dupliciter. Vno modo q defectus rationis practicae in iudicando & defectus voluntatis in eligendo sunt duae culpae sicut sunt duo actus & queritur que illarum precedit. Alio modo q non sunt plures culpae, sed queratur de quo per prius dicitur nome culpa. Primo modo questio supponeret falsum, nullus enim dicit q inconueniens quando iudicat fornicationem esse bonam & eam eligi peccet duobus peccatis. Alioquin cum omnem malam electionem praecedat aliquis defectus in ratione (vt in praecedentibus ostensum fuit) impossibile esset q aliquis male eligens peccaret vnico peccato solum quod est inconueniens, ergo oportet quod intelligatur secundo modo, & iste intellectus prima facie videtur magis falsus quam primus, quia omnis defectus debetate reuerentis in operatione cuius habemus lib. dominium videtur esse culpa, sed defectus rationis practicae in iudicando & voluntatis in eligendo sunt duo defectus quorum cuiuslibet habemus liberum dominium, ergo videtur sunt duo peccata, vel duae culpae & non vna tantum.

di. 23. q. 1.

Ita quae causa sunt parentibus de sum in omnibus co discibus in scriptis.

5 Et dicendum ad hoc quod defectus rationis practicae in iudicando est quoddam peccatum. Cum sit carencia debite reuerentis in operatione, sed hoc secundum se magis habet rationem peccati naturae quam culpae nisi quatenus per ipsam habet regulari electione voluntatis de agibilibus a nobis) ratione enim peccati vel culpae in moribus non habet nisi quatenus per ipsam habet regulari electione voluntatis. Quod patet, quia ratio speculativa erronea quantuncumq; sit in nostra potestate non est culpa, vel peccatum in moribus vt cum aliquis existimat q anguli trianguli non sunt aequales duobus rektis no dicitur malus moraliter, nec peccare in moribus, quia talis existimatio non est nata regulare electionem voluntatis de agilibus a nobis, existimatio ergo practica falsa ex hoc solo habet rationem culpae vel peccati in moribus quia est regula electionis voluntatis. Ex hoc sic arguitur, vnum numero est per quod vni denominatur intrinsece & aliud extrinsece, sed a defectu qui est in electione ipsa electio denominatur mala & culpabilis intrinsece, ratio autem erronea ipsam praecedens denominatur mala & culpabilis in moribus solum extrinsece, quia non dicitur talis nisi quia est regula electionis vt declaratum est, ergo vna numero culpa est rationis practicae & electionis sequentis. Et illud amplius declarabitur in sequentibus. Sic ergo licet sint duo defectus in ratione practica errante, & in electione mala subsequente, & per hoc duo peccata inesse naturae, tamen non est nisi vnum peccatum in moribus, propter solum defectum quo electio est mala formaliter & intrinsece, & ratio erronea dicitur mala extrinsece tanquam regula electionis.

6 Sic ergo intellecta quaestione dicendum est quod culpa per prius dicitur actu voluntatis quam rationis. Quod patet, quia habitus & privatio per prius dicuntur de subiecto in quo sunt formaliter quam de eis quae denominant solum extrinsece, quia de talibus non dicuntur nisi secundario, & in habitu de ad primum, sicut sanum per prius dicitur de animali in quo est subiectum, quam de medicina vel vna in quibus est sicut in causa vel in signo, sed culpa dicitur de electione voluntatis tanquam de subiecto, de errore autem rationis extrinsece tanquam de regula, ergo &c.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum quod non est necesse in illo primo reperiri naturam culpae moraliter loquendo in quo primo est defectus etiam qui est in potestate nostra, quia talis defectus potest inueniri in ratione speculativa & tamen non est culpa moralis, sed in illo actu est primo culpa moralis quae liberet tendit ad prosecutionem mali. Et talis actus est electio voluntatis.

Vide sup. di. 37. q. 1.

8 Ad secundum dicendum quod falsitas attribuitur fantasia, non quod sit in intellectu, sed quia ex fantasia interdum causatur, & eodem modo ex praecedente defectu rationis sequitur culpa voluntatis, & tamen ipse defectus rationis non est culpa secundum se moraliter, sed ex ipso causatur culpa, & hoc dicitur culpa denominatione extrinseca.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum considerare mala sit malum sicut eligere mala est malum.

Thom. vii supra.

OSTRA queritur, vtrum considerare mala sit malum, sicut eligere mala est malum. Et videtur q sic, quia forma denominat suum subiectum, sed ratio mali verius est, in intellectu considerare malum quam in voluntate eligente, quia intellectus intelligit recipiendo, voluntas autem nihil recipit, ergo &c.

2 IN CONTRARIUM est quia non euitatur malum nisi si cognitum, si ergo considerare mala sit malum impossibile esset euitare malum: quia dum consideraretur, incurreretur: si non consideraretur non euitaretur, hoc autem est inconueniens, ergo &c.

3 RESPONSIO. dicendum q scire malum non est malum, cuius ratione quidam assignant sic, obiectum voluntatis est bonum, sed obiectum intellectus est verum, bonum autem & malum sunt in rebus (vt dicitur 6. Metaphy.) verum autem & falsum sunt in anima, cum ergo voluntas per actum suum tendat in obiectum suum secundum q est in re, ideo ex bonitate, vel malitia rei volitae actus volitatis est bonus vel malus, sed intellectus tendit in rem secundum q est in anima, ratio autem ta boni qua mali in anima bonum est, & ideo cognoscere malum no est malum sed bonum.

4 Sed illud non videtur sufficere, quia sicut obiectum voluntatis est res extra animam, sic ipsamet vt est extra animam est obiectum intellectus vt est practicus, & sicut ratio rei intellectae est in anima quae ratio non est illud quod intelligitur sed tantum quo aliquid intelligitur, sic ratio rei volitae est in anima practici secundum opinionem in primo libro positam scilicet quod intellectus & voluntas sunt vna & eadem natura absoluta quae vocatur mens ab Aug. cui menti oportet praesentem esse rationem rei quantum ad cognoscere & velle, licet ordine quodam. Ex hoc sic arguitur, illi actus qui aequaliter tendunt in obiecta sua vt sunt in re, aequaliter fortuntur rationem boni vel mali ex bonitate vel malitia obiecti, sed actus intellectus practici & voluntatis aequaliter tendunt in sua obiecta vt sunt in re. Sicut enim quod est volitum, est volitum secundum esse quod habet in re & no secundum esse quod habet in anima, sic illud idem est cognitum secundum esse quod est in re & no secundum esse q habet in anima, imo si non esset cognitum secundum esse q habet in re non esset volitum secundum illud esse, cum voluntas non possit ferri nisi in cognitum, ergo si actus voluntatis fortitur propter hanc causam bonitatem vel malitiam ex bonitate vel malitia rei volitae, per eandem rationem actus intellectus fortitur bonitatem & malitiam ex bonitate vel malitia rei intellectae quod est contra rationem assignatam. Qualiter autem intelligatur illud 6. metaphysice bonum & malum sunt in rebus, verum autem & falsum in anima, dictum est in primo lib. dist. 19. quod verum & falsum no sunt obiectum intellectus, vt isti accipiunt, sed sunt conditiones seu denominationes obiecti intellecti conformiter vel difformiter ad entitatem rei. Item si ratio tam boni quam mali in anima est boni & propter hoc cognoscere malum est bonum cum illa ratio aequaliter se habeat ad cognitionem veram & falsam sequeretur quod cognitio falsa sit aequae bona sicut vera quod est inconueniens. Item quae est illa ratio mali apud intellectum, non species, tum quia nulla est vt ostensum fuit supra, tum quia malum cum sit privatio propriae speciem habere no potest, tum quia species si qua sit non est illud quod cognoscitur. Et ideo ex ea cognitio non potest habere bonitatem vel malitiam.

di. 3. q. 4.

quasi 6.

di. 2. q. 6. huius.

di. 13. q. 2. huius.

Sup. i. dist. 36. q. d. 2. q. 6. huius.

sicut bonitas actus intelligendi consistit in hoc quod conformatur cum entitate rei intelligendo esse quod est, vel non esse quod non est, & malum eius est in deficiendo vel errando, sic bonitas actus voluntatis, vel eius malitia consistit in conformitate vel difformitate eius ad rationem rectam, quae debet esse regula voluntatis, vt dictum fuit prius. Et quia voluntas eligens malum sequitur rationem erroneam, & deuiat a ratione recta, idcirco est mala. Vel dicendum quod si electio est mala, consideratio intellectus practici ei correspondens est mala, quia falsa. Quod patet: electio enim & fuga voluntatis correspondent affirmationi & negationi intellectus practici: electio quidem seu prosequutio respondet affirmationi, fuga vero negationi, vt dicitur 6. Ethic. Et ideo si electio seu prosequutio est mala, affirmatio intellectus practici ei correspondens est mala, quia falsa, nam sicut ostensum fuit in praecedentibus, omnem malitiam voluntatis praecedit aliquis defectus rationis: quum enim voluntas non feratur nisi in cognitum sub ratione boni, si cognitum est verum, ita quod cognitum sit verum bonum & ex tota causa, electio est bona, & a destructione confessionis, si electio non est bona, cognitio praeva non fuit vera quia iudicauit illud esse bonum, quod non fuit bonum ex tota causa. Sic igitur sicut electio est mala, sic consideratio malo correspondens est mala, quia falsa: nulla autem alia consideratio mali est mala, nisi sit falsa, quia sola falsitas est malum in operatione intellectus.

6 Ad argumentum dicendum q ratio mali potest accipi dupliciter. Vno modo illud quo malum est malum formaliter, & hoc est defectus aliquis, & sic illud est malum, in quo est ratio mali. Sed tunc minor est falsitas, scilicet quod in intellectu considerantur malum verius sit ratio mali, quam in voluntate eligente malum, quia vt visum est, nullus defectus est in operatione intellectus, per hoc q intelligit malum, quia non deuiat a vero quod est bonum & perfectio eius, sed in actu voluntatis eligentis malum est defectus, quia deficit ab eo in quod tendere debet, nec conformatur cui debet, vt dictum est. Alio modo potest accipi ratio mali id quo malum intelligitur, sicut species lapidis dicitur eius ratio in anima, & sic vbi est ratio mali non oportet id esse malum, sicut id in quo est ratio lapidis non oportet esse lapideum, nec illud in quo est species vel ratio coloris, oportet esse coloratum, & nihilominus etiam minor est falsa. Ratio enim mali sic accepta non est in intellectu considerante malum, quia malum cum sit privatio, non intelligitur per speciem propriam, sed per speciem habitus. Si tamen aliquid intelligat per speciem in intellectu existentem.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum voluntas naturaliter velit bonum.

Thom. 1. 2. q. 8. ar. 1. Grand. quod. 1. q. 17.

DEINDE queritur, vtrum voluntas naturaliter velit bonum. Et videtur quod non. Nullum enim voluntarium est naturale, diuiditur enim agens naturale contra voluntarium in principio secundi Physicorum, sed omne velle est voluntarium, ergo nullum est naturale.

2 Item natura no affuecit in contrarium, vt dicitur 2. Ethic. sed homo per affuefactionem efficitur habilior ad malum volendum, ergo non vult naturaliter bonum.

3 IN CONTRARIUM est quod dicit Ambrosius super illud ad Romanos 1. No quod volo bonum illud facio: dicit enim quod homo subditus peccato, facit quod non vult, quia naturaliter vult bonum. Et arguitur per rationem, quia peccata & defectus sunt praeter naturam, vt dicitur 2. Physic. sed velle malum est defectus quidam, & peccatum, vt appareret ex praecedente quaestione, ergo velle malum est praeter naturam voluntatis: id autem non esset nisi velle bonum inesset ei naturaliter, ergo &c.

4 RESPONSIO. Dicendum q quaestio potest intelligi dupliciter. Vno modo, vtrum velle bonum iust naturaliter voluntatis, hoc est secundum conuenientiam naturae. Alio modo, vtrum velle boni conueniat voluntati naturaliter, hoc est modo naturali, sicut igni conuenit ferri sursum naturaliter. Primo modo intelligendo quaestionem, dicendum q voluntas vult bonum naturaliter, hoc est, secundum conuenientiam naturae, quia illud per q natura perficitur inest naturaliter, id est, secundum conuenientiam naturae, sed natura voluntatis perficitur in volendo boni, & intellectus in intelligendo verum, vt patet ex praecedente quaest. ergo, &c. Et e contrario error in intellectu, & velle malum est praeter naturam, imo contra naturam, id est, contra conuenientiam naturae intellectus & voluntatis.

5 Si autem quaestio intelligatur secundo modo, scilicet an vo-

luntas velit bonum naturaliter, id est, modo naturali. Sic videndum est quae sint conditiones agentis vel actionis naturalis, quae videntur esse duae, vna est, quia actio naturalis non tendit in praecognitum. Alia est, quod ipsa est determinata ad vnum & vno modo. Quantum ad primam conditionem patet quod voluntas non vult naturaliter bonum, quia non tendit per actum volendi, nisi in cognitum. Quantum autem ad secundam conditionem considerandum est, quod bonum (sub cuius ratione est volitum quicquid est volitum) considerari potest secundum rationem communem rationem boni, vel secundum eius aliquam rationem specialem. Primo modo voluntas vult naturaliter bonum. Quod patet, quia nullum peccatum potest esse in voluntate, nisi praecedente aliquo defectu in ratione, vt probatum fuit supra, sed proposito bono secundum communem rationem boni intellectus practico nullus defectus potest esse in ratione, quia sicut intellectus speculatiuus necessario assentit primis principiis formatis in communibus terminis entis, nec circa ea potest decipi, vt dicitur 4. Metaphysic. intellectus practicus primis principiis formatis in communibus terminis boni necessario assentit in operabilibus, nec circa ea decipitur. Et ita bono proposito secundum communem rationem boni, intellectus practico, nullus defectus potest esse in ratione practica, nec defectus inconsiderationis, nec erroris, aut ignorantiae: ergo nullum peccatum omnino potest esse in voluntate, postea autem in ipsa esse peccatum, si ea non necessario & determinate ferretur in bonum sic propositum, sed liberet referat boni sic oblatum, ergo voluntas necessario, & determinate & vniuersaliter fertur in bonum secundum communem rationem boni. Respectu autem boni accepti in particulari non sic est, quia intellectus practicus non necessario assentit tali bono, sed deliberat an sit bonum, sicut deliberat medicus an pharmaca expediant tali infirmo: potest etiam circa hoc decipi iudicando bonum quod est malum, vel e contrario, secundum diuersas circumstantias. Et ideo voluntas non necessario & determinate fertur in tale bonum, sed potest liberet referat ipsum.

6 Ad primum argumentum dicendum q voluntarium diuiditur contra naturae, quoad illa, respectu quorum habet voluntas dominium sui actus, & sic diuidit Philosoph. 2. Physic. agens per artem contra naturae: ars enim est de factibilibus, respectu quorum voluntas est liberet mouens sic vel aliter, sed respectu eorum in quae necessario fertur voluntas voluntarium coincidit cum naturali quoad vltimam conditionem.

7 Per idem patet ad secundum, quia per affuefactionem homo non habitatur ad volendum malum sub ratione mali, quia bonum secundum rationem communem boni propositum necessario est volitum, sed habitatur ad volendum hoc, vel illud malum sub aliqua particulari ratione boni, circa quam ratio decipitur.

8 AVCTORITAS Ambrosij, & ratio adducta post oppositum probant quod bonum est volitum naturaliter, id est secundum conuenientiam naturae.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum conscientia pertineat ad intellectum, an ad voluntatem.

OSTRA queritur de conscientia. Et primo vtrum pertineat ad intellectum, an ad voluntatem. Et videtur q ad voluntatem, & non ad intellectum, quia si conscientia pertineret ad intellectum, tunc qui haberet de operandis maiorem conscientiam, hoc autem non est verum, ergo, &c.

2 Item si conscientia pertineret ad intellectum, vel esset potentia, vel habitus, vel actus, non potentia, quia potentia inest a natura, conscientia autem non, nec actus, quia non maneret in homine dormiente, quod falsum est, nec habitus, quia tunc non esset aliquid vni, cum per multos habitus dirigamur in agenda, conscientia autem ad agenda pertinet, ergo, &c.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia conscientia secundum ethimologiam nominis importat ordinem scientiae ad aliquid, nam conscientia dicitur cum aliquo scientia, applicatio autem scientiae ad aliquid fit per actum, ergo, vt videtur, conscientia dicitur actum scientiae, & ita pertinet ad intellectum, non vt potentia vel habitus, sed vt actus.

4 RESPONSIO. Licet haec quaestio sit de significato nominis, in quo no esset magna vis sciendi a modo consistere de re, eo quod multi eodem nomine aliter & aliter vtuntur, tamen circa eam inuenitur diuersitas opinionum: quidam enim dicunt quod per conscientiam importatur aliquid pertinens ad intellectum per modum actus proprie non per modum habitus, & hoc declarant quadrupliciter, scilicet ex interpretatione nominis, ex his quae conscientiae tribuntur, ex auctoritate sacrae scripturae, & ex communi modo loquendi.

5 Ex interpretatione nominis sic, conscientia enim ut iam dictum est, dicitur quasi cum aliquo scientia, tunc sic, quando in diffinitione vel descriptione vel nominis interpretatione aliquid ponitur in abstracto & in recto non mediante aliquo obliquo illud pertinet ad essentiam diffiniti descripti & interpretati, vel bi gratia, sicut cum dicitur quod linea est longitudo sine latitudine cuius extremitates sunt duo puncta oportet quod linea sit essentialiter longitudo quae ponitur in diffinitione lineae in recto & in abstracto non mediante aliquo obliquo, sed non oportet quod sit latitudo quae ponitur in diffinitione eius obliquo, nec quod sit eius extremitates vel puncta quae ponuntur in eius diffinitione in recto & in abstracto, sed tamen mediante obliquo scilicet cuius. Etiam si diceretur quod linea est longitudo terminata punctis non oportet quod linea esset essentialiter terminata, vel terminata, quia licet ponatur in recto, tamen concretive dicitur non abstractivè, sed praedictis concurrentibus scilicet quod aliquid ponatur in recto & in abstracto, & non mediante aliquo obliquo, oportet quod pertineat ad essentiam diffiniti, descripti, vel interpretati, sed in interpretatione nominis conscientiae ponitur scientia in abstracto & in recto non mediante aliquo obliquo (dicitur enim conscientia quasi scientia cum aliquo) ergo conscientia pertinet ad essentiam conscientiae vel potius praedicatur essentialiter de conscientia, scientia autem pertinet ad intellectum, ergo, &c.

6 Secundò patet, quod pertineat ad intellectum non ut habitus, sed ut actus, ex iis quae attribuntur conscientiae, sunt autem tria praecipue quae conscientiae attribuntur, scilicet testificari, accusare & obligare, testificari respectu eius quod factum est an sit factum a nobis, accusare & excusare similiter respectu eius quod factum est an sit bene factum an male, ad quod reducitur remordere quod est se reprehendere de aliquo malefacto, obligare autem est respectu futuri ad quod implendum reputat se teneri, & ad hoc reducitur instigare & inducere. Ex primo sic arguitur testificari est dicere veritatem super aliquo requisito, sed dicere intrinsecus quale est dicere conscientiae, pertinet ad intellectum sicut verbum, & est actus intellectus, ergo &c. Ex secundo attributo conscientiae quod est accusare vel excusare arguitur sic, accusare est referre malefactum sui vel alterius, sed referre est actus intellectus, ergo &c. Ex tertio attributo quod est obligare, patet idem, quia ex hoc quod aliquis est capax praecipii, & ei innotebit est obligatus ad implendum praecipium, & non ex hoc quod promptus est ad implendum vel non implendum. Ex hoc enim ita dicitur quasi implere si velit vel paratus sit implere, vel dicitur quasi transgressor si vellet vel paratus sit transgredi, sed obligatus est simpliciter ad implendum ex hoc solo quod est capax praecipii & ei innotebit, hoc autem pertinet ad actum intellectus, ergo &c. Conscientia igitur pertinet ad intellectum per modum actus ut patet ex eius attributis.

7 Tertio apparet idem ex auctoritate sacrae scripturae, dicitur enim Eccl. xlii. septimo. Scit enim conscientia tua, quia tu crebro malodixisti aliis. Scire autem est actus intellectus, & sic idem quod prius.

8 Quarto patet idem ex communi usu loquendi, dicitur enim hoc dicitur mihi conscientia mea, & confusio ipse sibi de se putat omnia dici, dicitur autem & putare ad solum intellectum pertinet, ut actus, ergo &c.

9 Alij autem e contrario dicunt quod conscientia pertinet ad voluntatem, aut si pertineat ad intellectum, hoc erit ut habitus, non ut actus. Primum declarant per primam rationem factam in arguendo, ad quod etiam potest adduci alia ratio quae talis est, nullus agens contra solum dictamen rationis trahitur, quia tristitia est de his quae nobis nolentibus, vel simpliciter vel mixtè accidunt, sed agens contra conscientiam, agit cum quadam tristitia & cum remorsu, unde & remordere dicitur actus conscientiae, ergo conscientia non pertinet solum ad dictamen rationis, praeter hoc includit aliquid pertinens ad inclinationem voluntatis. Secundum probant, scilicet quod si conscientia pertinet ad intellectum, hoc non erit ut actus, sed ut habitus, quia actus non est actus, sed est potentia vel habitus. Sed testificari, accusare, excusare, remordere, & obligare sunt actus conscientiae, dicimus, enim quod conscientia testatur, accusat, obligat, ergo ipsa non est actus. Ridiculi est enim dicere quod testificari, testificetur, vel accusare accuset, & sic de aliis. Item sicut conscientia respicit particularia agenda, sic synderesis respicit universales regulas agendorum, synderesis autem habitus nominatur, ergo &c. Est igitur potentia vel habitus non potentia, quia non est naturalis, ergo est habitus.

10 Et in hoc evincuntur sunt tres viciniae rationes salte quo ad hoc quod conscientia non dicit actum. Prima autem nihil simpliciter probat, licet enim in vera diffinitione id quod ponitur in abstracto, & in recto non mediante aliquo obliquo pertinet ad essentiam diffiniti, tamen in interpretationibus nomi-

num nullo modo est dicendum hoc, sicut enim in interpretando nomen conscientiae, dicimus quod est scientia cum aliquo, ita interpretando nomen synderesis, dicimus quod est electio cum aliquo. Est enim synderesis græcè, electio latinè, & interpretando consentire dicimus, id quod est sentire cum aliquo, sicut ergo se habet scientia ad conscientiam in nominis interpretatione, ita se habet electio ad synderesim, & sentire ad consentire, sed electio pertinet ad voluntatem, ad quam tamen non pertinet synderesis, quae pertinet ad intellectum secundum eodem, qui ponunt quod supra dictum est de significato conscientiae, similiter sentire suae proprietate, siue largè acceptū pertinet ad partem cognitivam, consentire autem non, sed ad appetitivam, ergo similiter licet scientia pertineat ad intellectum, non oportet propter hoc quod conscientia pertineat ad eandem.

11 Dicendum est aliter, quod synderesis & conscientia non sunt aliquid unum, sed includit quodlibet eorum aliquid pertinens ad intellectum, & aliquid pertinens ad voluntatem, quod potest sic videri: in intellectu enim pratico, quem voluntas supponit in actu suo est duplex habitus, unus primorum principiorum, quibus assentit naturaliter intellectus, ut supra dictum est, alius conclusivum deductivum ex primis principiis, & primus quidem habitus potest dici lex naturalis, secundus autem est aliqua scientia practica. Similiter ex parte voluntatis est duplex inclinabilitas, una naturalis correspondens primo habitui intellectus practici. Alia acquisita correspondens secundo habitui, qui est scientia particulariter operandorum: his autem inclinationibus secundum se non est nomen impositum, sed aggregat ex habitu pertinente ad intellectum, & ex inclinatione voluntatis correspondente. Nam habitus naturalis intellectus practici, & inclinabilitas voluntatis correspondens dicitur synderesis, scientia autem particularium operandorum cum inclinatione voluntatis correspondente, dicitur conscientia.

12 Quod patet dupliciter. Primum ex vi nominum, secundò ex conditione actuum: ex vi nominum patet, quia synderesis græcè, dicitur latinè conlectio, secundò expositionem nominis dicitur electio cum aliquo, vel aliquid cum electione, electio enim ad voluntatem pertinet, illud autem aliquid cum electione non est, nisi pertinens ad intellectum, qui est praeiudicium. Similiter conscientia secundum vim nominis est scientia cum aliquo, vel aliquid cum scientia: illud autem quod est cum scientia, vel cum quo est scientia non videtur esse nisi quod pertinet ad voluntatem. Non enim potest esse actus scientiae, quia conscientia non esset in dormiente, nec praeter ea quae sunt intellectus & voluntatis potest aliquid pertinere ad rationem conscientiae vel synderesis, ideo &c. Oportet autem utriusque aequaliter pertinere ad rationem synderesis vel conscientiae, quia praepositio talis habet vim coniunctionis copulativae, sicut si diceretur superficies est longitudo cum latitudine, idem est, ac si diceretur superficies est longitudo: & similiter est in proposito, hoc autem probabilitatem habet, non necessitatem, cum sumatur est interpretatio nominis.

13 Secundò patet idem ex conditione actuum, qui attribuntur conscientiae, quia quidam eorum pertinet ad intellectum, sicut testificari, quidam vero ad voluntatem, sicut remordere, quod directè est tristari de aliquo malefacto, remorsus enim non importat solum cognitionem malefacti proprii, sed tristitiam quadam, vel quasi punitionem quae ad voluntatem pertinet, similiter instigare non pertinet ad solum intellectum, sed ad voluntatem, habet enim quandam inclinationem ad actum: haec autem non attribuerentur conscientiae si ipsa pertineret solum ad intellectum, vel solum ad voluntatem, pertinet ergo ad utriusque sicut habitus utriusque, & secundum hoc utraque praedictarum opinionum vera est quoad aliquid, & illa quae dicit conscientiam pertinere ad intellectum, & alia quae ponit eam pertinere ad voluntatem, pertinet enim, ut dictum est, ad utriusque, & non praecise ad alterum, nec plus probant rationes ad eas adductae.

14 Ad primum argumentum dicendum quod si conscientia pertinet praecise ad intellectum sicut habitus, tunc qui haberet de operandis maiorem scientiam haberet & maiore conscientiam, sed non est ita: complet enim formalem rationem conscientiae inclinabilitas voluntatis, correspondens habitui rationis, qui non est semper maior in habente maiorem notitiam de operandis.

15 Ad secundum dicendum quod conscientia dicitur habitus non unum, sed plures, & ex parte intellectus, cum per plures habitus practicos dirigamur in agendis, & ex parte voluntatis, in qua sunt plures habituales inclinationes correspondentes habitibus rationis. Et si conscientia esset actus idem oportet dicere cum plures actus ei attribuantur, ut supra dictum est.

16 Ad argumentum in oppositum dicendum quod applicatio conscientiae importata per nomen conscientiae non est per actum eius, sed per actuale vel habituale inclinationem voluntatis, per quam instigamur ad aliquid operandum. Ideo utrunque, scilicet tam habitum scientiae practicae, quam incli-

inclinationem voluntatis importat nomen conscientiae: quum autem constet de re, scilicet, quod in intellectu est particularis ratio agendorum, & in voluntate est dare habituale inclinationem correspondentem, & his habitibus respondent proprijs actibus, quicquid horum importetur per nomen conscientiae, non oportet nullum curare, frivolum enim est alterari de nominibus quae ad placitum significant, ubi constat de rebus.

QVAESTIO QVINTA.

Verum conscientia erronea obliget.

Thom. I. 2. q. 19. ar. 5. & 6. de Traiecto. quodl. 2.

DE INDE quaeritur, utrum conscientia erronea obliget. Et videtur quod non, quia secundum Augustinum, praecipuum inferioris potestatis non obligat, quando contrariatur praeproto superioris potestatis, sicut si proconsul inbeatur aliquid quod imperator prohibet, sed quandoque conscientia errans praecipit, quod est contra praecipium superioris (scilicet Dei) ergo tunc non obligat.

2 Praeterea omne peccatum mortale opponitur alicui praeproto diuino, est enim peccatum dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei, sed quod fit contra conscientiam erroneam non opponitur alicui praeproto diuino, imò fit secundum legem Dei, ergo, &c.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia qui facit illud quod conscientia dicitur secundum Deum non esse facientem contemnit, sed contempus est grande peccatum, ergo, &c. Ad idem est quod dicitur glossa, Rom. 14. super illud verbo, omne quod non fit ex fide peccatum est, omne quod fit contra conscientiam adestit ad gehennam.

4 RESPONSI O. Videnda sunt tria. Primum an conscientia possit errare. Secundum an contra conscientiam errantem possit aliquid facere. Tertium an conscientia erronea liget vel obliget.

5 Quantum ad primum dicendum quod conscientia errare potest, cuius ratio est, quia conscientia formatur ex assumptione alicuius particularis praepositiois sub vniuersalibus regulis operandorum: praepositio autem illa, quae per se assumitur, non est per se nota, ut sunt vniuersalia principia agendorum, sed innotebit per fidem vel inquisitionem rationis, & ideo circa eam & circa conscientiam ex eius assumptione formatam contingit error, vel quia fides non assentitur: non enim omnium est fides, ut dicitur 2. Thesal. 3. vel quia ratio confertens & inquirens decipitur, quandoque quidem ex inconsideratione eorum quae consideranda sunt, quandoque vero ex passione abducente iudicium rationis. Verbi gratia, lex naturalis tradit vniuersale principium, circa quod non contingit errare, scilicet quod nihil illicitum est faciendum, haereticus autem assumit quod iuramentum est illicitum pro eo quod scriptum est Matth. 5. ego autem dico vobis non iurare omnino, & ex hoc sequitur conscientia erronea, scilicet quod nullo modo est iurandum: decipitur autem eo quod non confert illud dictum scripturae ad alia in quibus conceditur iuramentum tantum licitum, patet ergo quod conscientia errare potest. Item ubi non potest error incidere, frustra ponitur vel quaeritur habitus rectificans, sed circa agenda particularia ponitur habitus acquisitus rectificans, ut prudentia, nec frustra, ergo, &c. Et per idem patet, quod synderesis errare non potest, respicit enim synderesis vniuersalia principia agendorum circa quae non contingit mentem errare, sicut neque circa prima principia in speculabilibus.

6 Quantum ad secundum videtur quod si conscientia nominaret actum, impossibile esset facere contra conscientiam, & hoc patet primo, si conscientia importet actum voluntatis, quia impossibile est voluntatem simul & actum ferri in opposita, sed si conscientia importat actum voluntatis, stante conscientia voluntas fertur in illud, de quo habetur conscientia, ergo non potest ferri in oppositum manente. Idem videtur, dato quod conscientia nihil importet pertinens ad voluntatem, dummodo pertineat ad intellectum ut actus, quia voluntas non potest ferri in aliquid, nisi proponatur sub ratione boni, sed stante actuali iudicio de aliquo quod sit bonum, impossibile est quod oppositum iudicetur bonum, ergo si conscientia importet actum intellectus practici iudicatis aliquid esse bonum impossibile est ea stante voluntatem ferri in oppositum. Si ergo contingat facere contra conscientiam, oportet quod conscientia dicat habitum, & non actum, & sic contingit facere contra ipsam, secundum enim sententiam Aristotelis 7. Ethic. stante consideratione in actu & in particulari de aliquo agendo, impossibile est quod voluntas feratur in oppositum. Cum ergo conscientia respiciat particularia agibilia,

necessarium est si fiat contra ipsam quod non dicitur consideratio secundum actum, sed secundum habitum: tunc enim est impossibile fieri contra ipsam, habens enim habitum, & non considerans secundum ipsum potest actu considerare oppositum eius quod dicitur habitus, & per consequens potest velle conscientiam rectam vel erroneam agit, sicut proiciens merces in mare timore periculi, vel sicut incontinentes adueniente passione, utrobique enim est voluntarium mixtum & cum quodam remorsu. Nullus enim sanae mentis absolute vellet fornicari, sed potius oppositum, sed adueniente passione timoris in periculo existens, vult in mare proicere merces cum quadam displicentia, licet magis placeat, similiter adueniente tentatione incontinentes vult fornicari, tamen cum quodam remorsu, propter rationem quam ante tentationem habuit rectam, & cuius iudicium aliquo modo remanet saltem virtualiter etiam praesente passione, licet non simpliciter: tunc enim dicitur ratio errans quod licet fornicatio sit mala (& in hoc est remorsus) tamen est facienda ad vitandum passionis angustiam, & sic fit contra conscientiam rectam vel erroneam.

7 CIRCA TERTIUM sciendum quod aliud est ligari, aliud obligari, qui enim obligatur debet vel tenetur id facere ad quod obligatur, nec quantum est ex parte sua aliter absolvere ab obligatione: tale autem non potest esse illicitum. Nullus enim debet facere quod illicitum est fieri, propter quod nulla obligatio potest esse respectu illiciti, aut liciti, non tamen debiti: ligari autem dicitur moraliter, qui sic dispositus est circa aliquod agibile, quod non potest licite procedere, prout exigit natura illius agibilis, ad modum illius qui ligatur corporaliter, nec potest procedere etiam in recta & plana via. Dicendum ergo quod conscientia erronea neminem obligat, tamen ligat. Primum patet, primo, quia obligatio non est de illicito, aut non debito, ut dictum est. Conscientia autem erronea dicitur faciendum quod illicitum est fieri, aut non debitum, sicut est in indifferentibus, & in his quae sunt supererogationis, ergo non obligat. Secundò, quia sola vera notitia de re obligationem non tollit, sed magis confirmat, sed vera notitia de eo quod erronea conscientia dicitur tollit obligationem, ergo obligatio nulla fuit.

8 Secundum patet, scilicet quod conscientia erronea ligat, nisi quod primo distinguendum est de errore conscientiae, quia aut est error imputabilis, cuius ipse erras est causa vel occasio, aut non est imputabilis, sicut error vel ignorantia circumstantiarum particularis adhibita debita diligentia, qualis fuit in Iacob respectu Lya. Si non sit imputabilis non ligat quin homo possit procedere secundum conscientiam sic errantem, quia talis error excusat, ut visum fuit supra, nec conclusio rationis qui confirmatur electio voluntatis est erronea, sicut declaratum est supra. Si autem error sit imputabilis, tunc distinguendum est de errore conscientiae, vel quia conscientia errat dicendo illud esse illicitum. Sicut conscientia haeretici dicit, quod semper est illicitum iurare, vel conscientia errat dicendo illud esse licitum, quod est illicitum, sicut si aliquis crederet, quod licitum est furari malis diuitibus, ut dicitur bonis pauperibus. In primo casu faciens contra conscientiam erroneam peccat, quia cum voluntas non tendat, nisi in illud quod ostensum est ipsi per rationem, & ratio erronea haeretici dicit quod iurare est illicitum, & contra diuinum praecipium, si haeretici iurat timore mortis, vel alio quocumque modo facit contra illud quod credit diuino praeproto esse prohibitum, & sic est contemptus praeproto diuini, non quidem in iuramento secundum se, sed quia apprehensum tanquam contrarium diuino praeproto, & ideo peccat mortaliter: faciens autem secundum conscientiam talem erroneam, hoc est, nolendo iurare, non peccat semper, quia licitum est non iurare.

9 Sed si superueniat praeproto superioris imponentis haeretico quod iuret, & ipse nolit iurare, peccat mortaliter, tanquam inobediens illi cui obedire tenetur, & in tali casu conscientia erronea simpliciter ligat, quia nec secundum eam, nec contra eam potest talis licite facere. In secundo autem casu semper peccat, faciens secundum conscientiam erroneam, ex quo illud quod ipsa dicitur faciendum, est illicitum secundum se, sed faciens contra eam non peccat si ipsa solum dicitur illud quod est illicitum esse licitum, quia a licitis potest absque peccato abstinere, sed si ipsa dicitur non solum esse licitum, sed debitum, puta quod debitum est furari a diuitibus, ut dicitur pauperibus, vel quod debitum est mentiri, pro saluanda vita alterius, tunc faciens contra eam peccat illo genere peccati, quo apprehendit illud esse debitum fieri, non propter omissionem secundum se, sed quia actus qui omittitur apprehensus est tanquam debitum fieri. Sed potest quaeri utrum plus peccat sequens conscientiam erroneam, vel facies

contra ipsam. Et dicendum quod hoc non potest vno sermone declarari, sed considerandum est qualiter est illicitum id quod conscientia erronea dicit esse faciendum, quia quandoque est illicitum vt peccati veniale (sicut quando conscientia dicit esse mentium propter vitam innocens saluandam) quandoque verò vt mortale, sicut quando quis credit esse furandum malis diuitibus vt detur bonis pauperibus. Ex parte autem conscientie erronee considerandum est quid ipsa dicit, quia quandoque dicit aliquid faciendum tanquam ex precepto, vt pote quod non mentiens propter vitam alterius saluandam reus est homicidij, quandoque verò dicit aliquid esse faciendum vt opus misericordie solum, vt pote quod furans vt det pauperibus est misericors, & in primo casu sequens conscientiam erroneam peccat solum venialiter, sed faciens contra ipsam peccat mortaliter. In secundo autem e conuerso. Si autem aliquid ex precepto fit faciendum vel dimittendum conscientia autem dicit oppositum tanquam cadens sub precepto comparandum est preceptum precepto, & secundum hoc iudicandum. Verbi gratia si mulier errante conscientia credat quod licitum sit ei moechari vt saluet suam vel viri vitam, alioquin rea est homicidij, plus peccat exponendo se vel virum morti quam moechando, quia malus est non occidens quam non moechaberis, simili modo iudicandum est in omnibus aliis.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum quod preceptum inferiori non obligat contra preceptum superioris, quando quis scit vel tenetur scire preceptum superioris, & ideo conscientia errans errore impurabili non obligat contra diuinum preceptum licet tamen modo quo dictum est. Sed quando preceptum inferiori nescitur esse contra preceptum superioris, nec ignorantia talis imputatur, tunc preceptum inferioris ligat. Et hoc modo conscientia erronea errore non imputabili ligat sicut dicitur fuisse de Iacob cum Lya, nec tamen ipsa ligat secundum se, sed ratione diuini precepti sub quo aliquid apprehendit.

11 Ad secundum dicendum quod illud quod fit contra conscientiam erroneam opponitur alicui precepto diuino non quo ad factum, sed quo ad animum facientis qui apprehendit illud quod conscientia dicit sub ratione alicuius precepti diuini.

12 ARGUMENTA in oppositum solum probant quod conscientia erronea ligat sic quod faciens contra ipsam peccat, quod concedimus.

Sententia huius distinctionis XL. in generali & speciali.

RESpondeo ad hoc de actibus additum est. Superius determinauit magister de peccato prout respicit actum voluntatis interiore. Hic verò determinat de eo secundum quod est in actibus exterioribus. Et diuiditur in partes duas. Primum determinat intentum. Secundum mouet quatuor questiones circa determinata. Secunda in principio 41. di. vbiunque intentio. Prima est principalis lectio. Et diuiditur in duas. Primum ostendit quod actus a voluntate bonitatem & malitiam habent. Secundum inquit vtum hoc vniuersaliter fit in omnibus verum. Secunda ibi, sed negatur vtum omnia opera. Hac secunda diuiditur in tres. Primum mouet questionem, & tangit circa hoc diuersas opiniones. Secundum determinat veritatem. Tertium ostendit quomodo secundum alteram opinionem possit aliter responderi. Secunda ibi, sed August. euidensimè docet. Tertia ibi, quæ tamen quidam contendunt. Hac est sententia & diuisio lectionis in generali.

1 IN SPECIEALI sic procedit. Et proponit primum quod licet omnes actus sint boni inquantum sunt & a deo sunt dicuntur tamen boni & mali simpliciter inquantum ex bona & mala voluntate, vel intentione procedunt. Postea querit vtum hoc fit vniuersaliter verum, quod actus omnes a voluntate bonitatem vel malitiam habeant. Et responder ad hanc questionem quod quidam hoc concedunt quod omnes actus dicuntur de se indifferentes, & sola voluntate bonitatem habent vel malitiam. Alij autem dicunt quod quidam sunt actus in se boni, qui nec sunt nec recipere possunt malitiam a voluntate. Similiter quidam actus de se sunt mali, nec possunt fieri boni per bonam voluntatem, alij sunt actus qui sunt indifferentes, & illi bonitatem & malitiam a voluntate, vel a fine recipiunt. Postea magister aliter dicit per Aug. dicendum quod omnes actus possunt a voluntate bonitatem & malitiam habere præter illos actus qui de se sunt mali, & illi per voluntatem nullo modo possunt fieri boni, sicut declarat per exempla. Veruntamen dicit quod aliqui sunt actus alii minus vel magis mali, ex quo concludit magister quod bonitas in actione est a voluntate, malitia autem ex actione

ne venit multoties in voluntatem: vnde quod dicitur confirmat per actionem Iudæorum crucifigentium Iesum. Quod autem dicit Ambrosius in bonis intelligendum est, & non in per se malis. Vltimo dicit quod secundum quosdam si peccata possunt fieri bono fine, vel bonam causam habere, recipiunt bonitatem a voluntate, sed quia non possunt habere talem causam, vel talem finem, ideo dicit Augustinus ex bonitatem non recipere a voluntate. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum aliqua actio possit esse indifferens ad bonum & ad malum.

Thom. 1. 2. q. 18. art. 8. C. 9.



IRCA distinctionem istam quaruntur tria. Primum est, vtum aliqua actio possit esse indifferens, ita quod nec sit bona, nec mala bonitate vel malitia morali, quam considerat moralis Philosophus. Secundum est, vtum aliqua actio possit esse indifferens, ita quod nec sit bona, nec mala bonitate vel malitia meriti vel demeriti vite æternæ, quam considerat Theologus. Tertium est, vtum eadem actio possit esse bona & mala simul vel successiue. Ad primum sic proceditur. Et videtur quod aliqua actio possit esse indifferens ad bonum & malum morale, quia nulla species est, quæ sub se non contineat, vel continere possit aliquod indiuiduum, sed aliquis actus est indifferens secundum suam speciem, vt leuare festucam: & beatus August. in lib. de sermone domini in monte, quod sunt facta media quæ possunt bono & malo fieri animo, de quibus rememorat ut iudicare, ergo sub his speciebus poterit inueniri aliquis actus indiuidualis indifferens.

2 Ad idem est quod dicitur in prædicamentis quod bonum & malum sunt contraria mediata, ergo non est necesse alterum eorum cuiuslibet adiu inesse.

3 IN CONTRARIVM est, quia priuatiue opposita sic se habent circa subiectum apertum natum, quod alterum eorum inest ex necessitate. Sed bonum & malum opponuntur priuatiue, vt visum fuit supra, dist. 34. Actus autem moralis susceptiuus est bonitatis & malitiae, ergo omni actui morali necesse est alterum inesse.

4 RESPONDO. Sciendum est quod de actu morali contingit loqui dupliciter, scilicet secundum rationem quam sortitur ex solo obiecto absq; circumstantiis, vel secundum rationem quam sortitur ex obiecto cum omnibus circumstantiis finis, loci & temporis & huiusmodi. Et prima quidem consideratio actus moralis respectu secundæ est generalis vel vniuersalis, quæ quidam vocant considerationem actus secundum speciem. Secunda autem consideratio respectu primæ est particularis, vel singularis, quæ potest dici consideratio actus secundum indiuiduum, & actuali existentiam quæ est cuiuslibet rei secundum esse singulare, & cum omnibus circumstantiis suis. Primum modo contingit dare actum indifferens, qui nec est bonus, nec malus, quod patet sic, ille actus est nec bonus nec malus, qui non includit aliquid consonum vel dissonum rationi: sed multi actus sunt, qui considerati solum secundum rationem quam sortiuntur ex obiecto suo non includunt aliquid consonum aut dissonum rationi, ergo tales actus secundum rationem sui obiecti non sunt boni vel mali, sed indifferentes. Maior patet ex eo, quod bonitas vel malitia actus moralis consistit in conformitate vel difformitate ad rationem, vt patuit supra, distinctione trigesima octaua. Minor declaratur, sunt enim aliqui actus qui secundum rationem sui obiecti includunt aliquid consonum rationi, sicut reuereri deum, alij qui includunt aliquid dissonum rationi, vt odire deum, vel non honorare patrem, alij qui neutrum includunt, sicut leuare festucam. Primi sunt boni, secundi mali, tertij verò nec boni nec mali, quantum est ex ratione sui obiecti.

5 Sed contra rationem istam sic arguitur. Malum opponitur bono priuatiue non contrariè, ergo ad hoc quod actus sit malus sufficit quod careat conformitate ad rationem, in qua consistit bonitas actus, nec oportet quod includat difformitatem contrariè: propter quod maior oppositio præcedentis rationis videtur falsa, scilicet quod actus ille nec sit bonus nec malus, qui non includit aliquid consonum aut dissonum rationi, quia ex hoc solo videtur actus esse malus quod non includit aliquid consonum rationi, dato quod nihil dissonum rationi includat. Et dicendum quod cum malum consistat in priuatiue non quatuor, sed in priuatiue boni debiti inesse, nunquam est actus malus, ex hoc quod careat conformitate ad rationem, nisi careat conformitate debita. Vbi autem ratio non debet esse magis re-

quaest. 2.

quaest. 5.

Et affirmando quam negando, ibi voluntas non debet magis conformari rationi affirmatiue quam negatiue: vnde potest sic argui, & redit in idem. Ille actus nec est bonus, nec est malus, circa quem ratio non potest esse magis recta in affirmando quam in negando, sed leuare festucam quantum est præcisè ex ratione quam sortitur actus ex obiecto est huiusmodi, quia ratio neq; affirmando q. leuanda est, neq; negando leuandam esse magis recta est, ergo actus de se neq; bonus est, neq; malus. Maior patet, quia perfectio & fuga actus voluntatis quoad bonitatem vel malitiam correspondent affirmationi & negationi rationis practice quoad veritatem & falsitatem, & ideo vbi est ratio æquè indifferens quoad veritatem & falsitatem in affirmando & negando, ibi est actus indifferens quoad malitiam & bonitatem in prosequendo & fugiendo. Minor probatur, quia rectitudo rationis consistit in conformitate ad aliquem legem naturalem vel diuinam, vel ex his deriuatam, circa autem tales actus, vt leuare festucam, vel huiusmodi, nulla lex aliquid determinat, nec diuina, nec naturalis, nec ex his deriuata, ergo circa eos sic acceptos ratio non potest habere aliquam rectitudinem, vel obliquitatem magis in affirmando quam in negando, & hoc fuit minor. Sequitur ergo conclusio.

Thom. 1. 2. q. 18. art. 9.

6 Si autem considerentur secundum rationem quam sortiuntur, non solum ex obiecto, sed ex omnibus circumstantiis loci, temporis & finis, quæ est consideratio secundum indiuiduum & actuale eius existentiam: distinguendum est, quia talis actus aut procedit ex sola imaginatione, vt conficatio barbæ, aut sequitur rationem deliberantem. Si sequatur rationem deliberantem, sic impossibile est aliquid actum esse indifferens, sed necessario quilibet est bonus vel malus moraliter, cuius ratio est duplex. Prima, quia ratio deliberans sicut in deliberando procedit ex fine ad considerandum de his quæ sunt ad finem, sic voluntas imperando executionem eius quod deliberatum est, ordinat actum imperatum ad aliquem finem. Ex hoc sic arguitur, Omnis actus imperatus a ratione ordinatur ad finem debitum, vel non, si ordinatur non est indifferens, sed sortitur bonitatem ex fine, si autem non ordinatur ad finem debitum, malus est, quia repugnat rationi cuius est ordinare in finem debitum, ergo, &c. Nec potest dici quod ordinatur ad finem indifferens, quia impossibile est rationem boni non includi in ratione finis, propter quod oportet finem esse vel verum bonum, vel apparens bonum. Et primo modo actus est bonus. Secundo modo malus.

Sup. di. 34. q. 3.

7 Secunda ratio talis est. Si esset aliquis actus indifferens, oporteret dare habitum indifferens, consequens est falsum, ergo & antecedens, falsitas consequentis patet, quia habitus determinat potentiam, nam vt dicitur secundo Ethicorum, Potentia est quæ possimus, habitus autem quo bene vel malè possimus: & quinto Metaphysice dicitur, quod habitus est quo quis bene vel malè disponitur ad se vel ad alterum, ergo per habitum potentia determinatur ad bene & ad malè. Nullus ergo habitus potest esse indifferens. Consequentia probatur, quia ex actibus generatur habitus, sicut ergo ex actibus bonis frequenter generatur habitus bonus, & ex malis malus, sic ex indifferentibus si essent, generaretur indifferens, quod est inconueniens.

8 Si autem procedat ex sola imaginatione, sic dicunt quidam quod talis actus est indifferens. Cuius ratio est, quia actus, qui est extra genus moris, non est susceptiuus bonitatis, aut malitiae moralis, quia bonitas supponit entitatem, & talis talem, sed actus qui procedit ex sola imaginatione, vt conficatio barbæ, est extra genus moris, quum actus habeat quod sit moralis, ex hoc quod aliquoties a ratione deducitur mediata vel immediata, ergo talis actus nec est bonus, nec est malus, sed indifferens. Sed contra hoc inflatur, quia vbi inuenitur dominium rationis, vel voluntatis, ibi inuenitur genus moris, sed dominium rationis vel voluntatis inuenitur, non solum in actibus qui sequuntur rationem deliberantem, sed etiam qui procedunt, inquantum a ratione præuerti poterunt, vt dictum fuit supra, distinctione vigesima quarta (alioquin in sensualitate nullum posset esse peccatum) ergo actus procedentes a sola imaginatione pertinent ad genus moris, quia sub sunt imperio rationis, inquantum ab ea possunt præuerti, & sic per consequens sunt susceptiuus bonitatis, & malitiae moralis, cuius oppositum assumebatur pro fundamento.

7. 5.

9 Et ad hoc potest dici quod aliqui actus procedentes ab imaginatione, & præuenientes deliberationem rationis sunt tales, circa quos ratio debet esse peruiuil ne insurgant; & tales sunt actus appetitus sensitui circa materiam peccati mortalis, & respectu talium actuum quantumcumq; deliberationem præueniant, potest esse negligens ratio in reprimendo, & peccare saltem venialiter. Et de his procedit ratio, scilicet quod sit aliquo modo in genere moris, nec sunt indifferentes. Alij autem

sunt circa quos ratio nullo modo tenetur esse peruiuil, nisi in casu ratione alicuius adiuncti, quia obiecta talium secundum se non sunt materia alicuius peccati mortalis vel venialis, vt leuare festucam, vel fricare barbam: & tales actus vt sic peruenientes, quos non tenetur præuenire ratio, nisi in casu sunt purè extra genus moris, & indifferentes ad bonum & malum, de quibus intelligenda est prædicta opinio.

10 Ad argumenta vtriusq; partis respondendum est. Ad primum, quum dicitur, nulla est species quæ sub se non contineat aliquid indiuiduum, &c. Dicendum est quod actum esse indifferens secundum speciem suam potest intelligi dupliciter, scilicet secundum quod negatio importata per hoc quod est indifferens potest dupliciter ordinari ad copulam verbalem. Vno enim modo potest postponi, & sic est sensus, quod de ratione specifica actus est quod sit indifferens, & si isto modo aliquis actus secundum speciem esset indifferens, non solum esset impossibile dare sub tali specie actum indiuiduale indifferens, imò impossibile esset sub tali specie dare actum, nisi indifferens, quia ea quæ sunt de ratione speciei conueniunt omni indiuiduo sub tali specie, sed sic nullus est actus indifferens secundum speciem suam: sub quo tamen sensu argumentum procedit. Alio modo potest negatio importata per hoc quod est indifferens præponi copulæ verbali sub hoc sensu, quod de ratione specifica actus non est, quod sit differens vel determinatè bonus vel malus, sed tamen vtrumque potest ipsi per aliud conuenire, sicut homo ex sua specie non habet quod sit determinatè albus, vel determinatè niger: & tamè per aliud ei vtrumq; illorum conuenit. Et hoc modo sunt multi actus qui sunt indifferentes secundum suam speciem: nullus tamen secundum indiuiduum, quia indiuiduum multa includit quoad existentiam suam quæ ad rationem speciei non pertinent.

11 Et ad aliud quod dicitur postea, quod bonum & malum sunt contraria mediata, vt dicitur in prædicamentis. Dicendum quod Philosophus accipit ita malum strictius, quam nos: accipit enim malum non pro omni actu inordinato, sicut nunc accipimus, sed solum qui est alteri nociuus, sicut in quarto Ethicorum dicit quod prodigus, qui causa iactantiae sua exponit, non est malus, sed vanus, & isto modo nihil prohibet inter bonum & malum esse medium per abnegationem, sed non sicut nunc accipimus.

12 ARGUMENTVM alterius partis bene probat quod neque in dictis, neque in factis est aliquid indifferens, sed quodlibet secundum suam existentiam est bonum vel malum, licet secundum considerationem vniuersalem actus, quæ est eius consideratio secundum solam rationem obiecti sit dare aliquem actum, qui vt sic non includit aliquam bonitatem, vel malitiam moralem. Priuatiue enim & habitus inmediate habent circa subiectum, vt existens, non vt consideratum.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum dabilis sit aliquis actus indifferens inter meritum & demeritum.

Thom. 1. 2. q. 21. art. 4.



D SECUNDM sic proceditur. Et videtur quod omnis actus sit bonus vel malus bonitate, vel malitia meriti vel demeriti vite æternæ, quam considerat Theologus, quia sicut opponuntur bonum & malum in moribus, sic meritum & demeritum vite æternæ opponuntur. Sed omnis actus humanus saltem a deliberatione procedens est bonus vel malus mortaliter, vt patet ex præcedente questione, ergo similiter omnis talis actus est meritum vel demeritorium vite æternæ.

2 Item nullum bonum remanet irremuneratum, & nullum malum impunitum, sed omnis actus a deliberatione procedens est bonus vel malus, ergo pro omni actu deliberato punietur homo vel remunerabitur, sed remuneratio & punitio respiciunt meritum & demeritum, ergo, &c.

3 Item Apostolus dicit primè ad Corinthios decimo, omnia in gloriam Dei facite, sed omne factum ordinatum ad Deum est meritum, omne autem factum non ordinatum ad Deum est contra præceptum Apostoli, & per consequens demeritum, ergo, &c.

4 IN CONTRARIVM arguitur, quia nullum bonum est demeritorium, sed carentes gratia faciunt quandoque multa bona, sicut dare elemosynas, honorare parentes, & huiusmodi: ergo tales actus non sunt demeritorij, nec sunt meritorij vite æternæ, cum sint sine gratia, ergo, &c.

RESPONSIO. ad questionem istam dicunt quidam quod in habente gratiam nullus actus est a deliberatione procedens quin sit meritorius, vel demeritorius, sed in non habente gratia potest esse aliquis actus deliberatus, qui nec est meritorius nec demeritorius vite eterne. Et ratio eorum est talis, in privatiis non inveniuntur medium nisi secundum quod subiectum non est susceptivum habitus sicut lapis qui visibilis susceptivus non est, non dicitur cecus vel videns, nunc est ita quod actus humanus non est susceptivus efficaciar merendi nisi in habente gratiam (vt de se patet) eo quod nullum meritum est sine gratia, ergo in eo qui caret gratia potest inveniuntur actus indifferentes ad meritum & demeritum, sed in habente gratiam oportet vel meritorium, esse vel demeritorium, quia si est malus erit demeritorius, si bonus erit meritorius quia cum charitas imperet omnibus virtutibus quicquid ordinatur in finem alicuius virtutis ordinatur ad finem charitatis. Cum ergo omnis actus bonus moraliter ordinatur in finem alicuius virtutis, patet quod ordinatur in finem charitatis & ita est meritorius, vnde comedere & bibere servato modo temperantie, ludere ad recreationem servato modo eucapellie sunt actus meritorij in habente gratiam. Sed contra hoc opponitur primo, quia subiectum quod non est susceptivum habitus non est susceptivum privationis, aequum enim impossibile est lapidem esse cecum, sicut videntem. Sed in non habente gratiam actus non est susceptivus efficaciar merendi vt dicunt, ergo non est susceptivus demeriti.

Hoc autem est falsum. Carens enim gratia demeretur mechando, peierando & huiusmodi faciendo, ergo aut proprium subiectum meriti non est actus hominis habentis gratiam, aut meritum & demeritum non opponuntur privatiue in quo tamen vis rationis fundatur. Quod autem secundo dicitur quod in habente gratiam actus deliberatus si sit malus est demeritorius, si autem sit bonus moraliter est meritorius, necesse est autem quod aut sit bonus moraliter aut malus, vt patet ex precedete questione, ergo necesse est quod in habente gratiam omnis actus sit meritorius vel demeritorius.

Dicendum quod reuera omnis actus malus a deliberatione procedens est demeritorius tam in habente gratiam quam in non habente, quod autem omnis actus moraliter bonus sit meritorius in habente gratiam non probatur sufficienter: licet enim charitas possit imperare omnibus virtutibus, & eorum actus ad fine charitatis ordinare, non oportet tamen quod semper ordinat, sed contingit habentem gratiam facere opus virtutis moralis pura dare elemosinam pauperi ex naturali pietate, honorare parentes ex naturali aequitate abique hoc quod ista referat in finem charitatis. Actus autem non est meritorius ex eo quod ordinari potest in finem charitatis, sed eo quod ordinatur, quod non semper fit vt facim dicitur est, ergo contingit habentem charitatem facere opus bonum moraliter, quod tamen non est meritorium: constat autem quod non est demeritorium ex quo est bonum, ergo non est necesse omnem actum hominis habentis charitatem esse meritorium vel demeritorium.

Sed dices adhuc quod imo, quia actus virtutis moralis cum possit ordinari in finem charitatis si ordinatur est meritorius, si non ordinatur & natus est ordinari est ociosus, & per consequens demeritorius, & sic semper redibit in propositum, scilicet quod in habente charitatem omnis actus erit meritorius vel demeritorius.

Et dicendum quod non omnis actus qui potest ordinari in aliquo finem si non ordinatur est ociosus, sed solum ille qui debet ordinari, sic enim diffinitur ociosum quod natus, id est, debitum est includere finem, & non includit. Ex quo enim omne ociosum est malum, malum autem est carentia non cuiuslibet boni possibilis, sed possibilis & debiti, oportet quod solum ille actus ociosus dicatur qui non ordinatur ad finem ad quem debet ordinari. Quod autem in habente gratiam omnes actus virtutis moralis debeat ordinari semper ad finem charitatis non video, propter duo. Primo quia licet quilibet teneatur vitare omnem malum, tamen nullus tenetur facere omne bonum etiam sibi possibile. Alioquin quilibet tenetur ad opera supererogationis, quod non est verum. Tenetur ergo quilibet solum ad bonum cuius ommissio est mala & meretur poenam, & illud est bonum mere debitum nihil habens supererogationis, nunc est ita quod ordinare omnem actum virtutis ad finem charitatis in habente charitatem videtur esse supererogationis, ergo ad hoc nullus tenetur. Maior patet ex dictis. Minor declaratur, quia ordinatio cuiuslibet actus ad finem charitatis in eo qui habet charitatem, per quam iam est sibi debita vita eterna pertinet directe ad multiplicationem meritorum & augmentum premij essentialis vel accidentalis. Hoc autem non est necessitatis cum sine hoc sit premij debitum, sed est supererogationis, ergo, &c. 10. Secundo, quia ad omne illud ad quod tenetur fidelis existens in gratia, tenetur fidelis qui est sine gratia, alioquin peccator fidelis ex culpa sua per quam amisit gratiam reportaret commodum, scilicet de obligatione ab eo ad quod erat obligatus dum esset in gratia. Sed fidelis existens sine gratia non tenetur omnem actum moraliter bonum ordinare ad finem charitatis (alioquin peccator honorans parentes peccaret, nisi hoc faceret propter deum & vitam eternam, quod ipsi non dicunt) ergo nec ad hoc tenetur fidelis existens in gratia. Et confirmatur, quia sicut se habet incontinentes & temperatus ad finem temperantie, sic fidelis peccator, & fidelis existens in charitate ad finem charitatis, sicut enim incontinentes & temperatus conveniunt in recta ratione ostendere finem virtutis moralis, differunt autem in habitu inclinante quem habet temperatus non incontinentes, sed fidelis peccator, & ille qui est in gratia conveniunt in fide ostendente finem ultimum: differunt autem in habitu inclinante quem habet vnus (scilicet existens in charitate) & non alius (videlicet peccator) sed incontinentes & temperatus aequaliter tenentur actus suos dirigere, & ordinare ad finem virtutis moralis, ergo fidelis sine gratia, & cum gratia aequaliter tenentur actus suos dirigere & ordinare ad finem ultimum: propter quod si ad hoc non tenetur ille qui est sine gratia, sicut ipsi videntur concedere, nec ad idem tenentur ille qui est in gratia. Et ideo si non semper referat, non peccat. Quod concedendum est.

Dicendum ergo quod non omnis actus a deliberatione procedens est meritorius vel demeritorius vite eterne, sed sunt coplures indifferentes, etiam in habentibus gratiam. Cuius ratio potest esse prater eas que facte sunt, quia illa circumstantia que est concomitans actum, & non informans nullam bonitatem, vel malitiam poni circa ipsum, sicut patet tam in bonis quam in malis. In malis, quia infidelitas non ponit aliquam malitiam circa actum morale hominis infidelis, nisi quando actus aliquo modo ex infidelitate procedit: tunc enim est condicio informans, & non solum concomitans: & hoc magis patet in sequente distinctione. Similiter in bonis, imo fortiori ratione, quia facilius contrahit actus deformitatem, quam rectitudinem, & facilius est deficere, quam recte agere: propter quod si mala circumstantia concomitans non addit deformitatem, nec bona addit novam bonitatem. Nunc est ita quod in habente gratiam & faciente opus bonum moraliter contingit quod gratia est circumstantia concomitans, & nullo modo actum informans, sicut qui aliquis solo dictamine rationis naturalis ductus reddit alteri quod suum est, ergo gratia nullam bonitatem novam dat tali actui, non est ergo meritorius. Item nec demeritorius, quum sit bonus, ergo est indifferens.

AD PRIMVM argumentum in oppositum dicendum quod bonum & malum in moribus circa actum deliberatum opponuntur privatiue, & ideo necesse est alterum inesse, sed meritum & demeritum vite eterne circa actum deliberatum in habente gratiam, vel in non habente, non opponuntur privatiue, sed sunt sicut contraria mediata, quia meritum dicit ordinem seu rationem, respectu debite mercedis. Demeritum vero dicit ordinem seu rationem demeriti vel debiti, respectu poene. Vnde vtrumque secundum suam rationem formalem importat rationem debiti seu iusti, respectu premij vel poene. Et quia actus bonus moraliter non meretur poenam, nec vitam eternam, quando non est gratia informatus, ideo talis actus nec est meritorius, nec demeritorius vite eterne.

AD SECUNDUM dicendum quod non omnia bona remunerantur vita eterna, nec omnia mala puniuntur poena eterna. Et ideo non omnis actus est meritorius vite eterne, vel demeritorius, quamvis sit bonus vel malus moraliter, sed meretur temporalia premia, vel poena.

Ad tertium dicendum quod dictum Apostoli non est preceptum necessitatis, sed est exhortatio ad profectum, ad quod quandoque licet potest pretermitti, si non fiat ex contemptu.

QUESTIO TERTIA.

Vtrum idem actus possit esse bonus & malus.

Thom. 1. 2. q. 20. art. 6.



D tertium sic proceditur. Et arguitur quod idem actus non possit esse bonus & malus, quia si hoc esset possibile, hoc esset vel simul, vel successivum. Non simul, quia bonum & malum quum opponantur privatiue habent vim contradictionis circa proprium subiectum. Contradictoria autem non possunt simul verificari de eodem. Nec successivum, quia actus correspondent habitibus, sed idem habitus non potest esse bonus & malus etiam successivum, ergo nec actus.

IN CONTRARIUM est, quia bonitas & malicia actus

actus non habent solum esse ex obiecto, sed etiam ex circumstantiis, nunc est ita quod contingit eundem actum numero vestiri simul & successivum bona & mala circumstantia, simul vt cum aliquis dat elemosinam pauperi, vt alij prouocentur ad simile, quod est bonum. Et cum hoc intendit vanam gloriam, que est mala. Successivum vero, vt cum aliquis vadit ad ecclesiam intentione orandi, deinde actu eundi non interrupto mutat intentionem in malum, ergo idem actus potest esse bonus & malus, non solum successivum, sed simul.

RESPONSIO. Bonum & malum possunt sumi dupliciter, scilicet in diversis generibus, vel in eodem genere. Si in diversis generibus, vt bonum in genere nature, malum vero in genere moris, vel econuerso, sic malum & bonum possunt simul esse in eodem actu. Cuius ratio est, quia illa que nullam habent inter se oppositionem, compatiuntur se in eodem, sed bonum nature, & malum moris vel econuerso, non habent inter se aliquam oppositionem, ergo, &c. Et sic actio claudicans ad ecclesiam est mala in genere nature, bona vero in genere moris. Actio vero recte incedens ad lupanar, est bona in genere nature, mala autem in genere moris. Si vero bonum & malum sumantur in eodem genere, puta vtrumque in genere moris, de quo ad presens loquimur, vel queritur an possint simul esse in eodem actu, an successivum. Si simul, constat quod non, quia opposita non compatiuntur se simul in eodem, & secundum idem, licet possint se compati in eodem secundum diuersas partes, vt in ligno, cuius est vna pars alba, alia nigra, nunc est ita, quod bonum & malum in eodem genere accepta opponuntur privatiue, ergo non compatiuntur se simul in eodem actu, nisi forte secundum diuersas partes, sed actus interior partes non habet, sed consistit in indiuisibili. Actus autem exterior habet partes, sed illa non possunt simul esse, quum totus actus sit successivus, ergo bonum & malum nullo modo possunt esse simul in eodem actu.

Si vero queritur, vtrum possint esse in eodem actu successivum, sic dicunt quidam quod duplex est actio, quedam est simplex & indiuisibilis, vt actio interior voluntatis, & hanc non potest eadem esse bona & mala, nec simul quum non habeat partes diuersas, nec successivum, quum non habeat successione. Alia est actio successiva & diuisibilis, vt actio exterior, puta ire ad ecclesiam: & hanc actio potest esse bona & mala, sed non secundum eandem partem, sicut ire ad ecclesiam potest esse charitate inchoata, & in vanitate terminari. Sed istud non est bene dictum quantum ad primum, quia sicut se habet intellectus ad verum & falsum, sic se habet voluntas ad bonum & malum. Sed idem actus intellectus, licet sit simplex & indiuisibilis, potest tamen intellectus esse verus & falsus, vt quum aliquis credit forte sedere, qui in veritate sedet, & in eadem actuali credulitate perseuerat forte surgente falsum credit, ergo idem actus voluntatis simplex & indiuisibilis potest successivum esse bonus & malus. Nec valet quod dicitur quod actus non habet successione, quia idem secundum idem potest successivum esse opposita recipere, non per successione sui, sed per successione oppositorum circa ipsum, dummodo ipsum sit tale, quod contingat pluries ipsum sumere. Sicut idem corpus secundum eandem partem potest successivum esse calidum & frigidum: actus autem voluntatis quamuis sit simplex & indiuisibilis, potest tamen pluries sumi, quia non solum habet esse per instantis temporis, sed potest pluribus partibus teporis coexistere. Et ideo idem actus voluntatis potest successivum esse bonus & malus, vel saltem ratio predicta non probat oppositum. Potest etiam hoc (vt videtur) contingere de facto, sicut qui aliquis vult bona voluntate dicere missam, & ipso perseuerante in eodem actu volendi, interdicitur ecclesia ipso ignorante, ignorantia que eam non excusat, quia non adhibet diligentiam que in talibus adhiberi debet. In isto casu illa idem actus volendi, qui prius fuit bonus, postea est malus. Secus autem esset si interdum innoscere ei: tunc enim sicut mutaretur cognitio sic & volitio.

Ad argumentum in oppositum dicendum quod sicut idem actus potest esse successivum verus & falsus, bonus & malus, sic & habitus. de habitu pertinente ad intellectum, quod potest esse verus & falsus clare dicit Philosophus 6. Ethic. quod opinione & suspitione contingit dicere verum & falsum: de habitu autem per se ipso idem dicendum est, quod contingit dicere verum & falsum: vnde si sit aliquis habitus in appetitu sequens opinionem vel suspitionem, ille potest esse bonus & malus successivum, sicut opinio & suspitio possunt esse verum & falsum. Habitus autem virtutis, qui respondent prudentie, non possunt esse mali, quia prudentia non potest esse falsa, quum sit recta ratio rerum agibilium.

Argumentum in oppositum quantum ad partem sui non concludit, ad hoc enim quod actus sit simul bonus & malus,

non sufficit quod actus informetur simul vna bona circumstantia, & alia mala, quia bonum est ex tota causa, malum vero ex particularibus defectibus. Et ideo vbi est circumstantia vna mala (licet omnes alie sint bonae) actus est simpliciter malus, & non simul bonus & malus, ideo &c.

Sententia huius distinctionis xli. in generali & speciali.

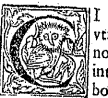


VMQVE intentio, vt supra dictum est. Superius determinauit Magister in quibus & quibus actibus consistat peccatum. Hic autem mouet questionem incidentem circa determinata. Et diuiditur in duas partes, secundum duas questiones quas mouet principaliter. Prima est de actu peccati per comparationem ad intentionem. Secunda est de actu peccati per comparationem ad voluntatem. Secunda ibi, post hac inuestigari oportet. Prima diuiditur in quatuor. Primo mouet incidentem questionem, & tangit circa eam vnam opinionem. Secundo determinat eam. Tertio obicit contra determinationem, & soluit. Quarto ponit aliam opinionem. Secunda ibi, quod a quibusdam non irrationabiliter. Tertia ibi, his autem obicitur. Quarta ibi, alij vero qui per tripartitam. Secunda pars principalis in qua mouet aliam questionem diuiditur in duas. Primo mouet in generali questionem, dando intelligentiam quandam necessariam. Secundo specialiter de actu exteriori voluntatis. Secunda ibi, si autem omne peccatum. Hanc est sententia & diuisio lectionis in generali.

In speciali autem sic procedit. Et querit primo, quum fides intentionem dirigat, & ab intentione habeat actus bonitatem & malitiam, vtrum omnes actus infidelium qui fide non diriguntur, nec bona intentione, sint peccatum. Postea dicit quod quibusdam videtur quod sic: quod probat per auctoritatem Apostoli dicentis, omne quod non est ex fide peccatum est. Causa huius est, quia actus infidelium ad bonum quod est charitas Dei & proximi non referunt. Postea opponit contra istam opinionem per quasdam auctoritates, que dicunt ab infidelibus bona opera fieri. Et respondet Magister quod opera eorum dicuntur bona, non quia bona sint, sed quia bona essent, si in fide fierent. Postea tangit aliam opinionem, que dicit quod opera infidelium de se bona sunt & esse possunt. Sed dicuntur mala esse, in quantum ex peruersa intentione fiunt, & quod non dicuntur bona, hoc est, quia non sunt meritoria. Bonum enim multis modis dicitur. Aliquando quod licitum. Aliquando quod est vtile. Aliquando quod est remunerabile, siue remuneratione dignum. Aliquando quod est signum boni. Postea querit vtrum omne peccatum sit voluntarium, & dicit quod sic, quia in peccato originali, & in peccato ex ignorantia quo scilicet quis committit etiam ignoranter & breuiter in omni peccato mortali aliquo modo voluntas concurrens. Dicitur autem sola voluntas peccare quoad peccatum primi hominis, quod fuit origo aliorum. Vbi etiam videtur Magister ostendere ex dictis Augusti, quod aliquando non videtur voluntas concurrere ad actum peccati, & tamen concurrens, quia ignorans se peccasse non vult peccare, vult tamen actum peccati facere. Vltimo dicit quod etiam peccatum intantum est voluntarium, quod etiam ipsa voluntas, id est, actus voluntatis, peccatum est, quia in potestate voluntatis est. Et in hoc terminatur, &c.

QUESTIO PRIMA.

Vtrum fides dirigat intentionem.



IN CA distinctionem istam primo queritur, vtrum fides dirigat intentionem. Et videtur quod non, quia nullum opus bonum est, cui deest recta intentio, sed in non habentibus fidem sunt aliqua bona opera, ergo & intentio recta, quod non esset si sola fides intentionem dirigeret. Minor patet, quia in infidelibus sunt aliqua bona, & quidam eorum commendantur a sanctis Hierony. & Augusti.

In Christo etiam qui fidem non habuit, cum fuerit comprehensor fuerunt multa bona opera, ergo, &c.

IN CONTRARIUM est, quia illius solius est dirigere intentionem, cuius est finem vltimum ostendere, sed ostendere finem vltimum est solius fidei, quum cognitio naturalis ad vltimum finem non pertingat, ergo, &c.

RESPONSIO. Intentio est actus voluntatis tendentis in finem medianibus his que sunt ad finem, vt dictum fuit supra, distinct. 38. Hoc supposito videnda sunt duo. Primum est an fides intentionem dirigat. Secundum est, an directio fidei sit necessaria ad bonitatem cuiuslibet operis.

5 QVANTVM ad primum dicendum quod fides dirigit intentionem respectu ultimi finis specialiter. Item dirigit respectu cuiuslibet finis generaliter. Primum patet, quia ubi in voluntate est habitus dirigens in aliquid per modum inclinantis, oportet quod in intellectu sic habitus dirigens in illud idem per modum ostendens, quia voluntas non potest inclinari, nisi in aliquid sibi ostensum ab intellectu, nec firmiter inclinari, nisi firmiter fuerit ei ostensum. Istam autem firmitatem facit habitus in utroque, scilicet in intellectu & voluntate, sed in voluntate ponitur habitus dirigens in finem ultimum per modum inclinantis (scilicet caritas) per quam diligitur deus propter se, & alia propter deum, ergo in intellectu est ponendus habitus dirigens in eandem finem per modum ostendens: & hæc est fides.

6 Secundum patet, quia sicut se habet habitus primorum principiorum in speculatiuis ad omnem conclusionem speculatiuam, sic se habet habitus ostensiuus ultimi finis ad omnem conclusionem practicam, quia ultimus primorum principiorum in speculatiuis dirigit, respectu omnis conclusionis speculatiue: ergo fides, quæ est habitus ostensiuus ultimi finis dirigit respectu omnis conclusionis practicæ, sed conclusiones speciales practicæ syllogizantur ex speciali fine: ergo fides dirigit ad speciales fines, hoc autem est, quia ratio eorum quæ sunt ad finem sumitur ex fine: particulares autem fines ordinantur ad ultimum finem. Et ideo quod dirigit respectu ultimi finis, dirigit respectu omnium.

7 DE SECUNDO principaliter scilicet an directio fidei sit necessaria ad bonitatem cuiuslibet operis. Dicendum quod est quedam bonitas meritoria vite æternæ, quam considerat solus theologus, & est bonitas purè moralis, quæ considerat Philosophus. Loquendo de prima bonitate, dicendum quod ad eam necessaria est directio intentionis per fidem, quia impossibile est velle ordinare viam ad terminum ignorans, sed meritum ordinatur ad primum, sicut via ad terminum, ergo impossibile est ignorans vitam æternam ordinare actiones suas ad merendum eam, viatores autem quorum est mereri, non habent cognitionem de vita æternæ, nisi per fidem, igitur &c. Propter quod Hebræorum vndecimo dicitur, quod sine fide impossibile est placere deo. Qualis autem intentio directæ in deum per fidem sufficit ad opus meritorium? Credo quod non sufficit habitualis, quia habitibus non meremur, sed actibus: & ideo requiritur actualis, non quidem semper actu manens in toto processu, & in singulis partibus operis, sed virtute, quod fit quando opus inchoatur intentione directæ in deum, & procedit in opere sic inchoato, intentione non mutatâ in contrarium.

8 Loquendo ergo de bonitate purè morali, quam considerat Philosophus, dicendum quod ad eam non est necessariò directio intentionis per fidem. Cuius ratio est, quia si fides requireretur ad omne opus boni, impossibile esset quod infidelis disponeret se ad fidem: & ita infidelitas nulli imputaretur ad culpam: consequens est falsum, ergo & antecedens. Probatio consequentia, quia nullus disponit se ad dei donum recipiendum per aliquem actum culpabilem. Sed si fides requireretur ad omnem bonum actum defectus fidei esset defectus circumstantie debite, qui reddidit actum malum. Et ita in non habente fidem omnis actus esset malus, ergo per nullum actum posset infidelis disponere se ad credendum, quod est malum inconueniens. Restat ergo dicendum, quod directio intentionis per fidem non requiritur ad omnem bonitatem, sed solum ad meritoriam vite æternæ, unde non omnes actus infidelium sunt mali, sed multi sunt boni ex genere & circumstantiis, licet nullus sit meritorius vite æternæ. Ex hoc patet confirmatio eius quod supra dictum est, distinctione quadragesima, scilicet quod ad bonitatem moralem non requiritur ordinatio actus in finem ultimum, etiam in habentibus gratiam & fidem, quia defectus culpabilis nullum excusat ab illo ad quod tenetur. Si ergo habens gratiam & fidem teneretur omnes actus suos ordinare in finem ultimum, infidelitas & quodcumque peccatum quum sint defectus culpabiles non excusarent quin infidelis & peccator ad idem tenerentur, non teneretur autem infidelis, ut probatum est, ergo nec alij.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum quod intentio recta de ultimo fine non requiritur ad omnem bonitatem actus, sed solum ad meritoriam ad moralem autem bonitatem, sufficit intentio recta de proximo fine, & hæc est in aliquibus actibus infidelium, licet non prima: propter quod actus eorum possunt esse boni, licet non meritorij.

10 De Christo autem dicendum quod fides intentionem dirigit, non ratione æigmati, quod non fuit in Christo, sed ratione cognitionis, quam facit de ultimo fine. Cognitionem autem ultimi finis perfectius fuit in Christo, quam per fidem.

11 ARGVMENTVM autem in oppositum probat, quod in viatoribus sola fides dirigit ad ultimum finem, quod est

necessarium ad actionem meritoriam, non autem ad actionem bonam moraliter.

QVÆSTIO SECUNDA.

Vtrum omne peccatum sit voluntarium.

DENDE queritur, vtrum omne peccatum sit voluntarium. Et videtur quod non, quia illud quod per ignorantiam vel necessitatem geritur, non est voluntarium, quia voluntas sequitur cognitionem, & excludit necessitatem, sed quedam peccata sunt per ignorantiam, ut dictum fuit supra, distinctione vigesima secunda, quedam per necessitatem, ut dicit Augustinus libro retractionum. Sunt, inquit, quedam necessitate facta improbanda, ergo talia (licet peccata) sunt necessaria.

2 IN CONTRARIVM est quod dicit Augustinus, & est in licet, quod peccatum adeo est voluntarium, quod si non fuerit voluntarium, non erit peccatum.

3 RESPONSIO. Aliquid potest dici voluntarium dupliciter, vno modo, quia est in potestate voluntatis, & hoc modo oportet omne peccatum esse voluntarium, quia de his que non sunt in potestate nostra nec laudamur, nec vituperamur. Pro peccato autem vituperamur, sicut pro actu virtutis laudamur, loquimur enim de peccato in moribus, ergo omne peccatum est in potestate nostra, nihil autem est in potestate nostra, ut loquimur nunc, nisi ratione voluntatis, quæ est libera, ergo &c. Alio modo potest dici aliquid voluntarium, non solum quia est in potestate voluntatis, sed quia est in voluntate subiecti. Et sic dicendum est quod actus ille qui primò & denominacione intrinseca competit ratio peccati, est in voluntate subiecti, quia talis actus est ipsamet electio voluntatis. Aliis autem actibus à voluntate imperantis non competit ratio peccati, nisi secundario & denominacione extrinseca, sicut declarabitur in sequente distinctione.

4 AD ARGVMENTVM in oppositum dicendum quod nullum peccatum sit per ignorantiam, nisi sit talis ignorantia, quæ non excludat penitus voluntarium, qualis est illa quæ est eorum quæ homo potest & tenetur scire. Quod autem Augustinus quedam improbanda fieri per necessitatem, vocat necessitatem inenitabilitatem peccatorum venialium, quoad omnia simul, quodlibet enim eorum est voluntarium & euitabile, sed omnia simul non sunt euitabilia, quia dum ratio inuigilat ad reprimendum vnum motum elicitum, alius motus subito insurgit. Hæc autem necessitas non tollit voluntarium respectu cuiuscunque peccati venialis in speciali, quod modo iudicandum est de actionibus bonis & malis, ideo peccatum nullum potest esse, nisi sit voluntarium. Instatur autem quidam de peccato originali, quod videtur necessarium, sed de illo dictum fuit supra, distinctione trigesima.

Sententia huius distinctionis XLII. in generali & speciali.

VM autem voluntas mala. Superius determinauit magister de peccato secundum se. Hic determinat de peccato per comparationem ad suas differentias. Et diuiditur in partes tres. Primò ostendit ex quibus habeat integrari peccatum. Secundo prosequitur differentias peccati. Tertio determinat specialiter de quodam peccato. Secunda ibi, in omni autè peccato. Tertia ibi, in principio quadragesimæ tertie distinctionis, ibi. Est præterea quoddam genus peccati. Duæ primæ partes sunt principalis lectionis. Quarum prima diuiditur in partes duas, secundam duas questiones quas mouet circa peccati integritatem. Secunda ibi, præterea queri solet. Prima diuiditur in duas. Primò mouet dubitationem. Secundo ponit questionis solutionem. Secunda ibi, quidam dicunt vnum esse peccatum. Hæc secunda in tres secundum tres obiectiones quibus vna opinio inuenitur contra aliam. Secunda ibi, sed adhuc. Tertia ibi, item & adhuc. Secunda principalis in qua prosequitur differentias peccatorum diuiditur in quatuor. Primò diuidit peccatum in communi. Secundo diuidit peccata capitalia. Tertio illa diuisa reducit ad vnam originem peccatorum. Quarto mouet circa hæc quedam obiectionem, & soluit. Secunda ibi præterea sciendum est. Tertia ibi, ex superbia tamen oriuntur mala. Quarta ibi, huic autem videtur obuiare. Hæc est sententia & diuisio lectionis, &c.

1 IN SPECIALI sic procedit. Et proponit primò, vtrum voluntas mala & actus malus sint duo peccata, an vnum. Et ponit primò opinionem dicentium quod sit vnum peccatum. Post

sup. d. 28. q. 2.

qua. 7. 2.

Postea probat qd sint duo sic opponendo, voluntas & actus sunt duo diuersa. Sed constat qd vtrūq; peccatum est, ergo sunt diuersa peccata. Et respondet magister qd non sunt diuersa peccata, quia illa duo vnum conceptum peccati faciunt. Item opponit, si voluntas & actus non sunt diuersa peccata, ergo pro alio non debet plus puniri ille qui voluit & actu peccat quàm ille qui voluit solum. Et respondet magister qd talis punitur pro pluribus, quia ex pluribus factus est peccator non qd illa plura faciunt diuersa peccata. Item tertio opponit per hoc qd in diuersis mandatis prohibetur voluntas & actus, ergo sunt diuersa peccata. Et respondet qd licet sint duo mandata charitatis, vna tamen charitas præcipitur in diuersis mandatis, sicut voluntas & actus diuersis mandatis prohibentur quæ faciunt vnu peccatum. Postea querit vtrum transeunte actu interiori & exteriori maneat peccatum in homine. Et respondet qd peccatum non manet actu, manet tamen reatu. Et vocat reatum obligationem ad penam æternam & temporalem. Mortale enim ad penam æternam obligat, veniale autem ad temporalem. Unde ponit distinctionem peccati in mortale & veniale. Et dicit vtrumque. Postea diuidit peccatum quadrupliciter. Primò enim diuidit quantum ad radices, dicens qd quedam peccata proueniunt ex cupiditate malè inflammate, quedam verò ex timore malè humiliante quod est quando quis cupit non cupienda, vel timet non timenda. Secundo diuidit ipsum quantum ad actum quo peccata omnia committuntur. Cogitatione, ore, & opere. Tertio diuidit ipsum quantum ad obiecta dicens qd homo dicitur peccare vel in se, vel in Deum vel in proximum. Quarto diuidit ipsum quantum ad nomina, quæ vel est in mali perpetratione & sic dicitur peccatum, vel in boni derelictione & sic dicitur delictum. Postea enumerat septem peccata mortalia, quia cætera oriuntur ex his. Et dicuntur peccata septem per septem gentes, vel populos de terra promissionis electos signata fuisse. Postea ait quod ex superbia omnia peccata alia oriuntur. Et ponit quatuor species superbie secundum genus quarum prima talis est cum homo bonum quod habet credit se habere ex se. Secunda cum credit habere à Deo, tamen propter merita sua. Tertia cum faciat se habere quod non habet. Quarta est cum appetit singulariter habere quod non habet. Vltimò opponit contra prædicta sic. Cui enim cupiditas secundum Apostolum sit radix omnium peccatorum, ergo est radix superbiæ. Et respondet qd vtrumque verum est quantum ad genera singularum peccatorum. Nulli enim est peccatum quod non interdu ex superbia & cupiditate possit oriri, & ideo vtrumque eorum dicitur radix, illa etiam duo sic se habent ad inuicem qd vnum ex altero oriri potest. Et in hoc terminatur sententia &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum actus interior & exterior sint duo peccata.

Thom. 2. 2. q. 10. ar. 1.

IRA distinctionem istam queritur de tribus principaliter. Primum est de comparacione actus interioris ad exteriorem. Secundum est de radicibus peccandi. Tertium est de diuisione peccatorum, & comparacione eorum inter se. Circa primum queruntur tria. Primum est vtrum actus interior & exterior sint duo peccata. Secundum est vtri actus interior & exterior in bonis sint duo merita. Tertium est vtrum transeunte actu peccati remaneat reatus penæ. Ad primum sic proceditur. Et arguitur qd actus interior & exterior sunt duo peccata non vnum tantum, quia illa sunt plura peccata quæ opponuntur pluribus præceptis, sed actus interior & exterior opponuntur pluribus præceptis, ergo sunt plura peccata. Minor probatur quia duo peccata sunt per quorum vnum prohibetur actus exterior, videlicet furtum non facies, & per alterum interior actus, ut est illud non concupiscas rem proximi tui. 2 Item nihil punitur iuste nisi peccatum, sed Deus punit actum interiore etiam si sit sine exteriori, secundum illud euangelicum qui viderit mulierem ad concupiscendam eam iam moechatus est eam in corde suo. Mundus autem punit actum exteriorem & non interiore nisi sit cum exteriori, ergo actus interior & exterior sunt duo peccata. 3 IN CONTRARIVM arguitur, quia illa sunt vnum peccatum quæ opponitur vni præcepto, sed actus interior & exterior sunt huiusmodi, ergo, &c. Minor probatur, quia homicidium & pernicium quantum ad actum interiore & exteriorem vnicò præcepto prohibentur & non plurius. 4 Item pena reponitur culpæ, sed pro actu malo interiore & exteriori non imponitur nisi vna penitentia, ergo non est ibi nisi vna culpa.

5 RESPONSIO. Circa questionem istam videnda sunt

duo. Primum est quod principaliter queritur videlicet vtrum actus interior & exterior sibi coniuncti sint vnum peccatum vel plura. Secundum est supposito quod non sint plura peccata, vtrum saltem actus interior & exterior sit maius, vel intensius peccatum quàm solus actus interior.

6 QVANTVM ad primum dicendum est qd actus interior & exterior non sunt duo peccata, sed vnum tantum. Ad cuius declarationem sciendum est qd peccatum non dicitur actum dire ctè, sed dicitur defectum actus, vel actum defectuosum peccati, ita qd formalis ratio peccati est defectus, vel deformitas, propter quod statim apparet qd cum in vno actu possint simul esse plures defectus vel plures deformitates diuersæ & separatæ qd in tali actu sunt plura peccata, ut cum aliquis cognoscit non suam in loco sacro, quia vna deformitas est, quæ cognoscit non suam ratione cuius peccat peccato luxurie. Alia est irreuerentia sacri loci ratione cuius peccat peccato sacrilegij, vel si quo alio modo censeatur eccontrario, si in duobus actibus possit esse vna numero deformitas, in eis poterit esse vnu peccatum numero. Videndum est ergo an hoc sit possibile. Et sciendum qd duo distincta subiecta non possunt denominari ab eodè accidente numero positio vel priuatio denominatione intrinseca, quo ad vtrumque, possunt tamen denominatione extrinseca quo ad vtrumque; vel quo ad alterum, vno autè denominatione intrinseca quæ est per inherenciam. Extrinsecam verò quæ non est per inherenciam, vel per aliquid quod faciat vnum suppositum, cui eo de quo dicitur. Verbi gratia, Aer denominatur calidus, & animal sanum, denominatione intrinseca, quia per aliquid sibi formaliter inherens. Et isto modo impossibile est plura denominari ab vno, sicut impossibile est qd in pluribus & distinctis subiectis sit vnum accidens numero, solè autè dicitur calidus, & medicina sana denominatione extrinseca, sol enim non dicitur calidus per calorem exi stentem subiecti in ipso, sed quia potest causare calorem in alio. Et idem est de medicina respectu sanitatis, & isto modo plura etiã supposito distincta possunt denominari ab vno & eodè secundum numerum, dicitur enim aer calidus & sol calidus ab eodè calore in numero qui est in aere subiecti, & à sole effectiue. Similiter animal, medicina, dieta, vrina dicitur sana ab eadè sanitate secundum numerum quæ est in animali subiecti, quam medicina facit, dieta conseruat, vrina signat, & isto modo actus interior & exterior sunt boni vel mali moraliter eadem bonitate vel malitia secundum numerum, quæ est in actu interiore subiecti, in exteriori autem obiectiue solum & extrinsecè.

7 Quod patet dupliciter. Primò, quia nulli actui conuenit bonitas vel malitia moralis nisi voluntario vt voluntarius est, dicitur Aug. qd peccatum adeo est voluntarium qd si non fuerit voluntarium non erit peccatum. Sed actui interiori cõpetit esse voluntarium subiectiue, vel intrinsecè, velle enim in voluntate est, actui autem exteriori non cõpetit esse voluntarium nisi obiectiue. Actus enim exterior est obiectum actus interioris voluntatis, & in hoc solè est voluntarius: ergo bonitas & malitia moralis conueniunt actui interiori subiectiue. Actui autè exteriori non nisi obiectiue & extrinsecè. Talia autè possunt denominari ab eodè secundum numerum vt visum est, quare &c. Con firmatur autem hoc, quia posito solo actu voluntatis habetur vera ratio culpæ, positis autem actibus exterioribus sine actu voluntatis nihil est culpabile, ut dictum fuit supra dist. 35. quod non esset si actus exterior haberet aliquid bonitatis aut malitæ in se, & subiectiue. Illa enim si esset, posset aliquo modo manere in ipso circumscripto omni actu voluntatis. Patet ergo primus articulus questionis, scilicet qd actus exterior nihil bonitatis vel malitæ addit super actum interiore quo ad numerum.

8 Restat ergo de secundo inquirendum, an actus exterior addat aliquid bonitatis vel malitæ super actum interiore non quo ad numerum, sed quo ad intentionem, ita scilicet qd actus interior cui exteriori sit maius peccatum quàm sine exteriori. Et dicendum secundum qd voluntatem interiore esse cum opere exteriori, vel sine potest contingere dupliciter. Vno modo, quia altera est perfecta & consummata voluntas, & ideo potest in opus. Alia verò est imperfecta & non consummata, & ideo ad eam non sequitur opus, impossibile est enim quin ad voluntatem consummatam & perfectam sequatur opus, nisi desit possibilis operandi. Alio modo potest contingere hoc quado vtraque voluntas est æque perfecta in duobus, sed vnus habet facultatem operandi, alius autè non habet, sicut in diuinitate est voluntas & facultas dandi elemosinam, in paupere autè est æqualis voluntas, sed nulla facultas. Primò modo certum est qd voluntas cum opere, tam in bonis quàm in malis est melior, vel peior quàm voluntas sine opere, quia voluntas quato & perfectior tato est melior in bonis, & peior in malis. Sed in primo casu voluntas cum opere est perfectior quàm voluntas sine opere, ergo &c. Dico tamen qd istam bonitatem vel malitiam non addit opus exteriori super voluntatem interiore, sed potius ad eam sequitur,

qua. 7. 3.

Thom. ar. 4.

voluntas enim perfecta secundum se melior est in bonis, & peior in malis, voluntate imperfecta, etiam si ad perfectam voluntatem non sequeretur operatio propter aliquid impediens. In secundo autem casu quando voluntate existente aequae perfectae vultus operatur, alius autem non, solum quia non habet perfectam voluntatem operandi. Dicendum quod aequae bona vel mala est voluntas sine opere sicut voluntas & opus simul. Quod patet, quia voluntas sine opere est subiectiva in actu interiore tota bonitas, vel malicia moralis est subiectiva in actu interiore in opere autem exteriori est solum obiectiva, ut declaratum est in primo articulo quaestionis, voluntas autem supponitur hic & ibi aequae perfecta, ergo est hic & ibi aequalis bonitas & malicia per se loquendo. Per accidens enim contingit voluntatem cum opere fieri meliorem, vel peiorem dupliciter, scilicet per extensionem & intensiorem, per extensionem, ut cum aliquis propter impossibilitatem operandi desinit velle quod prius volebat, alius autem habet facultatem operandi perseverare in eodem velle, velle istius melius est in bonis, & peius in malis quam velle alterius quia diuturnius. Per intensiorem autem quod est in fornicatione, lectabiles qui nati sunt intendere voluntatem sicut in fornicatione. Et in talibus cum voluntas sit intensior est actu quam sine actu, voluntas autem quanto est intensior tanto est melior in bonis, & peior in malis, ideo in talibus contingit voluntatem cum actu fieri meliorem vel peiorem, dico autem quod contingit, quia econtrario sunt quidam actus penales qui nati sunt remittere voluntatem, ut sunt actus fornicationis qui sunt circa mortem & peccata inferentia temporis, & in talibus voluntas sine actu melior est in bonis, & peior in malis quam cum actu eo quod ut plerumque voluntas est ante actum quam in actu, sed si esset possibile voluntas esset aequae intensior ante actum & cum actu & econtrario aequalis bonitas esset utrobique. Et idem dico de malicia. Ad primum argumentum dicendum quod actus interior & exterior ipsi coniunctus non prohibentur diversis praecipis, sed vnicuique prohibetur factum exterius, nisi quatenus procedit a voluntate interiore, sed actus interior prorumpens in exteriorem, & actus interior non prorumpens in exteriorem propter aliquod impedimentum bene prohibetur diversis praecipis, & ideo sunt plura peccata propter pluralitatem actuum interiorum, & non propter pluralitatem actus exterioris cum interiore. Ad secundum quod fit sine interiore. Sed Deus qui novit corda bene punit interiore actum sine exteriore, sed mundus qui corda non novit non punit actum interiore nisi quantum prorumpit in actum exteriorem. Et hoc non sequitur quod actus interior & exterior ipsi coniunctus sunt duo peccata.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum actus interior & exterior in bonis sunt duo merita.

Secundo quaeritur, vtrum actus interior & exterior in bonis sint duo merita. Et arguitur quod sic, quia praemium responderet merito, sed voluntati bonae sine exteriore opere debetur praemium essentiale, voluntati autem cum opere debetur praemium non solum essentiale, sed accidentale, sicut patet de aureola quae debetur martyribus pro opere & non pro sola voluntate, ergo aliquid meriti addit opus exterius ad meritum interioris voluntatis.

Item frustra fit per duo quod potest fieri per vnum aequae bene. Sed si aequale meritum est in actu interiore sicut in actu exteriore & interiore simul, tunc quicquid meriti est in duobus totum est in vno, habenti ergo bonam voluntatem actus exterior superfluit, quod non videtur conveniens.

In contrarium arguitur, quia beatus Bernardus dicit quod bona voluntas sufficit ad meritum & bona actio requiritur ad exemplum. Et Chrysostomus dicit super Martham, quod voluntas est quae remuneratur pro bono, aut condemnatur pro malo, opera autem sunt testimonia voluntatis, ex quibus videtur quod totum meritum consistat in actu voluntatis, & nullo modo in actu exteriori.

Responsio. Dicendum quod voluntas est actu (supposito quod sit aequae perfecta) tamen non est aequae meritoria, vel demeritoria. Ad quod videndum est sciendum quod ex eo solo quod aliquid est bonus in se non meretur apud alium mercedem quamcumque nisi forte laudem, virtuti est debetur laus ut dicitur I. Eth. Sed ex hoc meretur vel demeretur aliquid apud alium, quia est ei velle vel nocere. Cuius ratio est, quia reddere praemium pro merito est actus iustitiae commutativa, ut declaratum fuit supra, dist. 27. iustitia autem commutativa est iura translatio, qui enim ex iustitia commutativa alteri aliquid reddit, illud reddit pro eo quod ab altero accepit, & sic fit commutatio, per illud ergo per

Thom. 1. 2. q. 21. ar. 3.

1. 2.

quod aliquis non ordinatur ad alterum, ita ut aliquid eius rediret in ipsum non meretur, nec demeretur apud ipsum, sed per hoc quod aliquis est bonus in se per voluntatem interiori non ordinatur ad alterum, sed solum per opus exterius per quod efficitur ei velle, vel nocere, & per quod aliquid sui transferit in alterum, ergo sola bona voluntas excludit facultatem operandi sufficit homini ad bonitatem, sed per eam solum non meretur apud alium aliamquam mercedem, sed requiritur opus exterius. Item nec quodcumque opus sufficit, quia si homo sit debitor operis exhibendo quidem opus bene facit, & laudatus est tanquam iustus, sed non meretur vltiorem mercedem sicut qui reddit mutuum tempore quo debet bene facit, sed nunquam tradidit certum non, quia nihil suum in eum transfert siue transfuit, sed quod ab eo acceperat reddit, & sic quantum est de merito hominis ad hominem inter quos est proprie meritum, & iustus, solum actus interior non est meritorius de condigno.

Ex quo apparet quod cum homo fit quod ad Deum debitor recondignitatis servanda in voluntate & in exteriori opere, & multo amplius quam homo possit esse debitor hominis ratione cuiuslibet accepti ab eo, quod homo non potest apud Deum aliquid mereri de condigno loquendo proprie de merito condigni quod inveniuntur I. ut. 17. ubi dicitur, Cui feceritis omnia quae praecpta sunt vobis, dicite serui inuitiles sumus, quod debemus facere fecimus, ut sit sensus sicut & est, serui inuitiles sumus, quia quantumcumque bene seruiamus Deo nihil nostrum est damus, sed solum ipsi debemus ei reddimus, nec plene, sed adhuc potest culleber de cere illud ad Phylemonem te ipsum mihi debes, & ideo nihil possumus apud ipsum mereri condignae, sicut dicitur supra dist. 27. sed quia Deus ex liberalitate sua bona opera tam interiore quam exteriora remunerat, cognoscit est ut amplius remuneretur voluntas cum opere, quam sine. Cuius ratio est, quia sicut est in merito condigni hominis ad hominem, sic est in merito congrui hominis ad deum, sed in merito condigni hominis ad hominem, sic est quod per illud meretur quis apud alium, per quod transfert aliquid sui in ipsum quod datum est credere in aliquo vilitate eius in quam transfertur, ergo proportionabiliter per illud meretur quis apud deum de condigno per quod transfert aliquid sui in deum quod datum est credere aliquo modo in bonum diuinum. Illud autem est exterius opus voluntarium & non voluntas sine opere (ut clarè patet in predicatione & martyrio) in his enim homo aliquid quod est suum, licet non a se, sed a deo transfert in deum, quod etiam credit in bonum diuinum non quo ad deum in seipso qui bonorum nostrorum non indiget, sed secundum illam interpretationem, quia dicitur quod defensio cause alicuius credit in bonum illius cuius est causa, sic enim fides Christi defenditur per praedicationem verbo, & per martyrium factio quod non fieret sola voluntate, ergo per voluntatem cum opere meretur quis apud deum (sicut de condigno) quod non meretur sola voluntate: bona autem voluntas remuneratur a deo praemio essentiali, quod cum sit excellentissimum, & sola bona voluntas vnicuique obliget alterum, patet quod hic est multum de liberalitate ex parte dei, minimum autem de merito etiam congrui ex parte hominis: opus autem exterius quod datum est magis obligare alterum remuneratur praemio accidentaliter quod est minus essentiali, propter quod hic est minus de liberalitate ex parte dei quam in collatione praemij essentialis, & plus de merito congrui ex parte hominis. Et rationabile est quod praemium accidentale plus possit cadere sub merito quam essentiali, quod oculus non vidit, nec auris audiuit nec in cor hominis ascendit, quia quanto aliquid est excellentius tanto difficilius est mereri ipsum, patet ergo quod voluntas sine actu licet sit aequae nota vel bona sicut cum actu, tamen non est aequae meritoria. Et proportionabiliter idem intelligendum est in malis. Per hoc patet ad quaestiones, quia in bonis actus interior & exterior sibi coniunctus non sunt duo merita, sed vnum tantum quod consistit in actu interiore, sicut in causa, & in exteriori formaliter, sicut econtrario bonitas moralis consistit in actu interiori formaliter, & in exteriori obiectiva, ut declaratum fuit in praecedente quaestione, meritum enim addit super bonitatem actus debitum seu vim obligandi alterum ad reddendum praemium pro merito quod fit per actum exteriorem & non per interiore nisi casualiter, patet etiam quod homo non potest apud deum sic mereri de condigno proprie sicut meretur vnus homo apud alium: & maxime remuneratio qua remuneratur a deo sola bona voluntas hominis sine actu exteriori est sic de condigno ex gratuita dei ordinatione quod minimum videtur habere de merito condigni, & in merito quod est hominis ad hominem per solum actum interiore nullus meretur aliquid de condigno.

quasi 2.

Ad primum argumentum dicendum quod actus interior & exterior sibi coniunctus remunerantur vnica remuneratione, sicut sunt vnum meritum quod consistit casualiter, & radicaliter in actu interiori & formaliter in actu exteriori. Actus autem interior sine exteriori remuneratur a deo magis ex suo beneficiato quam

quam ex aliquo merito de condigno.

Secundum argumentum bene probat quod in solo actu interiori non consistit totum meritum, alia superflua est actus exterior, imò totum meritum formaliter consistit in actu exteriori licet dependeat radicaliter & casualiter ab actu interiori, cum autem solus actus interior remuneratur a Deo magis est ex benignitate quam ex merito actus. Quod autem dicit beatus Bernardus quod bona voluntas sufficit ad meritum, intelligendum est de merito praemij essentialis, & de benignitate Dei magis quam ex condigno interioris actus, bona autem actio requiritur non solum ad exemplum, sed etiam ad meritum accidentale. Quod autem dicit Crisostomus quod sola bona voluntas & c. pro tanto dicit, quia ipsa est radix & causa merendi respectu cuiuscunque operis.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum transeunte actu peccati remaneat reatus poenae.

Primo quaeritur vtrum transeunte actu peccati remaneat reatus poenae. Et videtur quod non, quia remota causa remouetur effectus, sed actus peccati est causa reatus, ergo transeunte actu non remanet reatus. Si dicatur quod reatus causatur a peccato vel ab actu peccati ut praeteritum est, contra actus postquam praeterit non potest non esse praeteritum, si ergo reatus causatur actu ut praeteritum, non posset non manere reatus quod falsum est.

In contrarium est, quia sicut se habet actus virtutis ad praemium, sic actus peccati ad poenam, sed transeunte actu virtutis remanet meritum gloriae, ergo transeunte actu peccati remanet reatus poenae.

Responsio. Peccatum transire potest intelligi dupliciter. Vno modo per solam actus cessationem. Alio modo per peccati dimissionem. Primo modo transeunte actu peccati per solam cessationem remanet reatus. Cuius ratio est, quia defectus iustitiae inter duas personas semper causat debitum in altera ut de ipsa vel per ipsam suppletur, sicut apparet in commutationibus voluntariis, qui enim emit, & praecium non reddidit debitor est quousque reddiderit. Et idem est in voluntariis, qui enim per vim rem alterius accepit debitor est eius, & tenetur de re ablata & iniuria, quia duplex defectus iustitiae est ex parte raptoris. Et inuicem aliter ex defectu iustitiae confurgit obligatio ut suppletur per eum, vel de eo qui iustitiam non compleuit aut laesit, sed omnis peccans laedit iustitiam inter se & Deum, & inquantum transgreditur legem Dei cui ex iustitia tenetur obedire, ergo debitor est eius per quod iustitia inter ipsum & Deum reintegretur, hoc autem est poena, ergo peccator transeunte actu peccati remanet debitor poenae. Et in hoc consistit reatus, quod autem per poenam reintegretur iustitia apparet, cum enim iustitia inaequalitate consistat iustum est ut peccator qui voluntati suae plus indulget quam debuit contra mandatum Dei agere, patitur contra illud quod velle spontaneus vel inuitus, quia sic redit aequalitas per hoc quod aliquid auferatur ei qui nimis habuit, & aliquid additur ei, qui minus habuit.

In 4. dist. 15. quasi 5.

quasi 11.

Alio modo dicitur peccatum transire non solum per actus cessationem, sed per peccati remissionem, & sic dico quod si peccatum est totaliter remissum, nullus reatus omnino remanet. Cuius ratio est clara ex his quae dicta sunt supra dist. 23. articulo. 1. ubi probatum fuit quod peccatum remittitur non est aliud quam ipsum non imputari ad poenam, cui ergo peccatum est totaliter remissum illi peccatum non imputatur ad debitum cuiuscunque poenae, sed reatus non est aliud quam debitum poenae, ergo cui peccatum est totaliter remissum in eo non remanet aliquis reatus. Verum est quod quandoque peccatum remittitur quo ad debitum poenae aeternae, & sic commutatio in poenam temporalem, sed tunc peccatum non est totaliter remissum, quia adhuc imputatur ad poenam aliquam & remanet aliquis reatus, dicitur tamen simpliciter remissum licet non totaliter, quia omnis poena temporalis est poena secundum quid per comparisonem ad aeternam.

Ad argumentum in oppositum dicendum quod peccatum est causa reatus non ratione actus dum sit, nec ratione eiusdem inquantum praeterit, sed quia inducit defectum iustitiae quo manente remanet reatus, & quo sublato per reintegrationem iustitiae auferatur reatus.

Ad argumentum in oppositum licet verum concludatur, assumitur tamen pro simili quod non est omnino simile, scilicet quod per actum virtutis fit in nobis debita gloria ex iustitia pro peccato debetur nobis poena, quod non est verum nos enim ex iustitia tenemur Deo obedire & contra ea possumus facere, propter quod nos iuste patimur poenam, sed Deus

nobis non obligatur ex aliqua iustitia quantumcumque bene faciamus. Et ideo si quid reddit nobis, gratia est & non debitum.

QVAESTIO QUARTA.

Vtrum radices peccatorum bene assignentur in litera a magistro.

Thom. 1. 2. q. 84.

Secundo principaliter quaeritur, vtrum radices peccandi bene assignentur in litera. Et videtur quod non, quia illud ex quo aliquid nascitur potest dici radix eius, sed timor nascitur ex amore, ergo amor est radix timoris, non ergo timor distincta radix peccandi contra amorem.

Ad idem est quod dicit Augustinus de ciuitate Dei, quod sicut amor Dei facit ciuitatem Dei, sic nimis amor sui facit ciuitatem Babylonis, ergo solus amor male inflammatus est radix omnium peccatorum.

Item ad Th. vi. dicitur quod radix omnium malorum est cupiditas, & idem dicitur Ecclesiastico. de superbia, quod initium omnium peccati est superbia, & sic videtur esse circulatorio, quia superbia erit ex cupiditate & econtrario.

Item multa peccata sunt quae non habent originem ex praedictis sicut illa quae sunt per ignorantiam, ergo insufficienter enumerantur radices peccatorum.

In contrarium est magister in litera.

Responsio. Radix inuenitur proprie in plantis, tra sumptiue autem in peccatis, propter aliquam similitudinem hic & ibi reperta. Radix enim in plantis proprie dicitur illud ex quo planta confurgit, solum habet, & conualescit, similiter in peccatis illud ex quo peccatum germinat, vel confurgit, solum habet, & conualescit dicitur radix peccati, peccatum autem confurgit vel oritur quandoque quidem ex alio peccato, ut dicitur supra dist. 36. Quandoque autem ex aliquo quod non est peccatum, sed est pronitas ad peccandum quae potest esse, vel innata, sicut ex corruptione peccati originalis inest nobis pronitas ad mala, vel potest esse acquisita, sicut ex habitu viciose causato ex actibus inest nobis pronitas ad operandum secundum illum habitum, sed quia habitus causatur ex actu, ideo origo peccati ex inclinatione habitus reducitur ad originem peccati ex peccato propter quod dimittatur & solum dicitur de aliis duobus. Et primo cum peccatum oritur ex aliquo quod non est peccatum, sed pronitas ad peccandum non quaecumque, sed innata ex corruptione naturae per peccatum originale.

quasi 11.

De quo dicitur sic communiter quod radices peccandi sunt cupiditas & superbia, nisi quod distinguitur de vtroque, vtriusque enim potest accipi tripliciter. Vno enim modo dicitur cupiditas inordinatus appetitus diuitiarum, & superbia inordinatus appetitus proprie excellentiae, & sic quolibet eorum est speciale peccatum. Secundo modo dicitur cupiditas inordinatus appetitus cuiuscunque boni commutabilis, & similiter superbia dicitur contemptus legis quo ad hunc effectum qui est non obedire legi: & hoc modo cupiditas & superbia sunt aliquid commune ad omne peccatum, nam in omni peccato est inordinata conuersio ad bonum commutabile, & ideo cupiditas est denotatio a lege diuina, & ideo superbia. Tertio modo dicitur cupiditas quaedam pronitas naturae corruptae ad bona corporalia inordinate appetenda, & similiter dicitur pronitas ad contemptum legis Dei, & hoc modo cupiditas dicitur radix omnium peccatorum, quia ex inordinata inclinatione vel pronitate ad bona commutabilia omne peccatum procedit. Superbia verò dicitur initium peccatorum & non radix, quia se tenet ex parte auersionis a Deo cuius legi homo subdit recusat, ideo initium dici potest, sed non radix, quia radices est influere positiuè, ex parte autem auersionis nullus est influxus ex qua parte attenditur superbia isto tertio modo accepta. Haec autem licet sint vera, tamen non sunt secundum intentionem Apostoli dicitur ad Thimo. quod radix omnium malorum est cupiditas, nec secundum intentionem sapientis in Ecclesiastico quod initium omnium peccati est superbia. Apostolus autem manifeste loquitur de cupiditate secundum quod est appetitus inordinatus diuitiarum. Quod patet ex his quae praemittit, qui inquit volunt diuites fieri incidunt in laqueum & in tetationem diaboli. Similiter sapientis qui dicitur Ecclesiastico. quod initium omnium peccati est superbia, manifeste loquitur de superbia prout est inordinatus appetitus proprie excellentiae, ut patet per illud quod subdit, sedes ducum superborum destruxit Deus, & quaedam similia. Et de hac materia loquitur per magnam partem capituli.

Et ideo superbia & cupiditas quae sunt specialia peccata sunt etiam radices aliorum peccatorum, vel initia eorum secundum intentionem scripturae in locis praedictis, quod autem dicitur de cupiditate & superbia prout sunt pronitates naturae corruptae & inordinatae ad concupiscendum, ad corruptibilia, & ad contemptum legis

legis diuinae adinuentio aliquorum fuit, quae quamuis sit vera, non est tamen secundum mentem scripturae sicut dictum est, & ideo alij dicunt quod cupiditas & superbia prout specialia peccata sunt radices & initia aliorum peccatorum, quod declarant sic. In actibus uoluntariis cuiusmodi sunt peccata duplex ordo inuenitur, scilicet intentionis & executionis, in ordine intentionis, finis habet rationem principij ex quo rotus processus dirigitur, sed in ordine executionis illud habet rationem principij quod praebet facultatem perueniendi ad omne intentum. In ordine ergo intentionis superbia est initium, vel radix omnium uictorum, sed in ordine executionis principium & radix est cupiditas, quod probatur primo de superbia sic, ex illo oriuntur omnia uicia quatum ad ordinem intentionis quod est finis propter quem appetuntur omnia quae inordinatim appetuntur, sed superbia est huiusmodi, finis enim omnibus commutabilibus bonis appetendis est ut homo eis utatur propter se, unde & nos sumus quodammodo finis omnium quae ueniunt in usum nostrum. Propter quod si amor hominis ad seipsum est inordinatus ex ipso oritur omnis inordinatus appetitus bonorum commutabilium. Superbia autem est inordinatus amor propriae excellentiae ad quam obtinendam omne bonum commutabile potest aliquid cooperari, ergo ex superbia nata possunt oriri uicia omnia. Et idem est de inordinato amore sui, ad idem enim pertinet utrumque. Timor autem male humilians licet possit dici proxima radix aliquorum peccatorum tamen non potest esse prima, semper enim oritur ex amore sicut arguebatur, ex eo enim quod aliquid male diligitur omnia impediuntur male timentur. Quod autem in ordine executionis cupiditas sit radix, patet sic, illud quod praebet facultatem adimplendi omne malum desiderium, est radix & origo omnium peccatorum, sed diuitiae quarum appetitus est cupiditas sunt huiusmodi eo quod ad habenda quaecumque bona commutabilia potest homo iuari pecunia, secundum quod dicitur Ecclesi. 10. pecuniam obediunt omnia, ergo cupiditas diuitiarum est radix omnium peccatorum. 9 Haec autem omnia licet sint subtiliter dicta & probabiliter, tamen non uidentur sufficienter dicta: quae patet primo de superbia, quia uis enim inordinatus amor sui sit vel esse possit principium inordinatim appetendi omnia commutabilia, & hoc fecerunt Aug. amor male inflammans possit esse principium aliorum peccatorum, tamen non potest hoc dici de superbia, quia ad plura se extendit inordinatus amor sui quam se extendat superbia quae est inordinatus amor sui quo ad excellentiam propriae personae, ex hoc enim quod aliquis inordinatim diligit se, sequitur vel natum est sequi quod inordinatim appetat vel fugiat omnia quae existimat sibi bona vel nocua, & haec sunt vel esse possunt omnia simpliciter, & ideo omne peccatum potest esse hoc oriri, sed ex inordinato appetitu propriae excellentiae in quo consistit formaliter superbia non est natum sequi, nisi quod inordinatim appetatur, vel fugiatur illa quae promouent, vel impediunt propriam excellentiam. Haec autem non sunt omnia quae male appetuntur vel fugiuntur. Delectationes enim turpes quae male appetuntur per intemperantiam non promouent excellentiam, nec existimantur etiam a superbis eam promouere, poena etiam & tristitia quae turpiter fugiuntur per timiditatem non impediunt, nec existimantur impedire propriae excellentiam, propter quod huiusmodi peccata quae consistunt in appetitu delectationis turpium, & in fuga tristitiam in rebus bellicis non uidentur oriri ex superbia quae est appetitus propriae excellentiae, quamuis ordinatur sine oratione ex inordinato amore sui, unde in argumento est fallacia consequentis. Similiter quod dicitur de diuitiis quarum inordinatus appetitus est cupiditas & quod ipse praebet facultatem adimplendi omne malum desiderium, concedatur, sed ex hoc non sequitur quod cupiditas sit radix vel origo omnium peccatorum, sed potius oppositum, quia diuitiae non praebet facultatem adimplendi mala desideria, nisi per sui distributionem: cupiditas autem non est appetitus eorum ad distribuendum eas, sed ad congregandum & retinendum, & ideo cupiditas diuitiarum magis impedit affectionem malorum desideriorum quam per distributionem pecuniarum possent impleri quam ad hoc inclinet, vel promoueat. 10 Et ideo dicitur quod est alter: uidelicet quod radix prima peccatorum est inordinatus amor sui quem Aug. uocat amor male inflammantem. Unde ipse dicit alibi, quod non sunt boni vel mali mores, nisi boni vel mali amores. Secundaria autem radix respectu aliquorum peccatorum est timor qui nascitur ex inordinato amore sui, & haec sunt satis prius declarata. De superbia autem quae est inordinatus amor propriae excellentiae, de qua scriptum est quod ipsa est initium omnis peccati, forte intelligendum est de ordine temporis, quia primum peccatum angeli & hominis fuit superbia, ut patuit supra, quum ageretur de eorum peccato, & non de ordine causalitatis saltem uoluntatis. Item uera littera est, initium peccati est omnis superbia, & non initium omnis peccati est superbia, quia ex omni superbia nata sunt sequi aliqua peccata: superbus enim necesse habet alij inuidere, ut dicit beatus Aug. & sic

est de quibusdam aliis peccatis quae oriuntur ex ea, & ideo subditur in textu, qui tenet eam adimplebitur maledictis, sed ex ea non sunt nata oriri omnia peccata, ut probatum est prius. 11 De cupiditate autem quae est amor inordinatus pecuniarum potest dici quod est radix omnium malorum, non quia pecuniam praebet facultatem adimplendi omne desiderium malum (ut alij dicunt) sed quia ardentior amator pecuniarum animam suam uenalem habet, ut dicitur Eccle. 10. Et ideo omni offerenti pecuniam obediunt ad omne malum committendum, & omne bonum fugiendum. Si enim peccatum obediunt omnia, multo magis cupidus. Veruntamen non est prima radix, quia & ipsa oritur ex inordinato amore sui. 12 Et per hoc patet responsio ad argumenta praeterquam ad quartum, ad quod dicitur quod peccatum non oriuntur ex errore vel ignorantia, nisi sicut a causa remouente prohibens, tunc enim dicitur peccare quis per errorem vel per ignorantiam quando si sciret peccatum, vel aliquid tale non faceret, error ergo vel ignorantia causat culpam solum, quia tollit scientiam quae prohiberet culpam fieri, causa autem remouens prohibens (cum non sit causa per se, sed per accidens) non dicitur proprie causa, nec proprie cadit sub arte, propter quod ignorantia, vel error non dicitur proprie radix vel initium peccati.

QVAESTIO QVINTA.

Utrum uicia capitalia bene distinguantur per septem quae sunt superbia, auaritia, &c.



QVARTO quaeritur, utrum peccatum conuenienter distinguatur per ueniale & mortale. Et videtur quod non, quia peccatum est dictum vel factum, vel conceptum contra legem Dei, ut dicit Aug. 23. contra Faustum. Sed omne quod est contra legem Dei est peccatum mortale, ergo omne peccatum est mortale, & nullum ueniale. 2. Secundo quicquid tollit uirtutem est peccatum mortale (ut videtur) sed omne peccatum tollit uirtutem, declinat enim a medio uirtutis per excessum, uel defectum, ergo omne peccatum est mortale, & non ueniale. 3. Tertio quicumque amore inhaeret alicui rei vel inhaeret ei vel sicut fruens, uel sicut utens, ut patet per Augustinum in primo de doctrina Christiana, sed nullus peccans inhaeret bono commutabili quasi utens. Non enim refert ipsum ad bonum quod non beatus facit quod propter est uti (ut Augustinus dicit ibidem) ergo quicumque peccat, sicut utens bono commutabili, sed sui rebus uicem est humana peruersitas, ut Augustinus dicit in libro 83. quaestionum cum ergo peruersitas peccatum mortale nominet, videtur quod quicumque peccat, mortaliter peccet. 4. IN CONTRARIUM est magister in littera, & dicitur communiter loquentium. 5. RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est qualis sit diuisio peccati per mortale & ueniale. Secundum est quid sit peccatum mortale, & quid ueniale. 6. QVANTUM ad primum sciendum quod duplex est modus diuidendi aliquid commune in ea quae sub ipso sunt, sicut est duplex communitas. Est tamen quoddam commune uicium ad ea de quibus dicitur, & in quae diuiditur sicut animal, & quodlibet genus diuiditur in suas species, & species in individua, aliud est commune analogice quod non uicium dicitur de his quae sub ipso sunt, sed de uno dicitur simpliciter & secundum perfectam rationem, de alio autem imperfecte & secundum quid, sicut est de substantia & accidente, de ente in actu & de ente in potentia. modo dicunt quidam quod diuisio peccati per ueniale & mortale non sit primo modo, sed secundo quia ratio uenialis perfectae & simpliciter inuenitur in peccato mortali. In ueniali uero non, nisi secundum quid, & imperfecte, quia minimum quod potest esse de ratione peccati inuenitur in ueniali, sicut minimum quod potest esse de natura entis inuenitur in accidente, vel in ente in potentia. Et hoc ipsum nomen ostendit, quia uenia non debetur peccato, nisi secundum quandam imperfectionem peccati. 7. Illud autem nullam habet calumniam si omne peccatum ueniale consisteret in subitis motibus qui praerentur deliberationem etiam circa materiam peccati mortalis, sicut est subita concupiscentia mulieris occurrentis, quia omnes tales motus habent rationem peccati secundum quid & imperfecte. Cuius ratio est, quia illud est peccatum solum secundum quid, quod est in potestate nostra solum secundum quid, sed motus praerentis deliberationem, non sunt in potestate nostra simpliciter, sed solum secundum quid, nihil enim est perfectae, & simpliciter in potestate nostra, nisi illud quod sequitur deliberationem per quam habemus plenum dominium actuum nostrorum, ergo &c. Sed quia peccatum ueniale inuenitur non solum in subiectis motibus, sed etiam in actu deliberato cadente super indebitam materiam suae in debitam, sicut cum aliquis sciens & deliberans profert

zamen secundum ueritatem est bonum duplex est, vel in ipso, & hoc fugit accidit per quam homo renuit laborare vel aliquid triste sustinere propter acquisitionem boni uirtutis, vel in altero, & illud vel est bonum naturae quod refugit ira per quam homo conuulsus in alterum quem existimat sibi nocuum, vel est bonum superadditum quod refugit inuidia quae est tristitia de bono alterius quae existimatur esse in diminutionem boni proprii, & ita in uniuerso sunt septem uicia capitalia sub quibus terer omnia uicia continentur. 6. AD PRIMVM argumentum dicendum quod peccatum ex alia proprietate dicitur radix, & ex alia dicitur caput. Radix enim dicitur ex proprietate originis quae non conuenit omnibus, sed caput dicitur ex hoc quod plura sub se continet per modum uniuersalis quod competit his quae dicta sunt. 7. Ad secundum dicendum quod peccatum non dicitur capitale, quia puniatur poena capitis, sed propter causam quae dicta est, ab alijs etiam dicuntur septem peccata mortalia cum secundum absurdum eorum contingat peccare uenialiter, & quandoque mortaliter sicut arguebatur.

QVAESTIO SEXTA.

Utrum peccatum conuenienter distinguatur per ueniale & mortale.

Thom. 1. 2. q. 88. ar. 1.



QVARTO quaeritur, utrum peccatum conuenienter distinguatur per ueniale & mortale. Et videtur quod non, quia peccatum est dictum vel factum, vel conceptum contra legem Dei, ut dicit Aug. 23. contra Faustum. Sed omne quod est contra legem Dei est peccatum mortale, ergo omne peccatum est mortale, & nullum ueniale. 2. Secundo quicquid tollit uirtutem est peccatum mortale (ut videtur) sed omne peccatum tollit uirtutem, declinat enim a medio uirtutis per excessum, uel defectum, ergo omne peccatum est mortale, & non ueniale. 3. Tertio quicumque amore inhaeret alicui rei vel inhaeret ei vel sicut fruens, uel sicut utens, ut patet per Augustinum in primo de doctrina Christiana, sed nullus peccans inhaeret bono commutabili quasi utens. Non enim refert ipsum ad bonum quod non beatus facit quod propter est uti (ut Augustinus dicit ibidem) ergo quicumque peccat, sicut utens bono commutabili, sed sui rebus uicem est humana peruersitas, ut Augustinus dicit in libro 83. quaestionum cum ergo peruersitas peccatum mortale nominet, videtur quod quicumque peccat, mortaliter peccet. 4. IN CONTRARIUM est magister in littera, & dicitur communiter loquentium. 5. RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est qualis sit diuisio peccati per mortale & ueniale. Secundum est quid sit peccatum mortale, & quid ueniale. 6. QVANTUM ad primum sciendum quod duplex est modus diuidendi aliquid commune in ea quae sub ipso sunt, sicut est duplex communitas. Est tamen quoddam commune uicium ad ea de quibus dicitur, & in quae diuiditur sicut animal, & quodlibet genus diuiditur in suas species, & species in individua, aliud est commune analogice quod non uicium dicitur de his quae sub ipso sunt, sed de uno dicitur simpliciter & secundum perfectam rationem, de alio autem imperfecte & secundum quid, sicut est de substantia & accidente, de ente in actu & de ente in potentia. modo dicunt quidam quod diuisio peccati per ueniale & mortale non sit primo modo, sed secundo quia ratio uenialis perfectae & simpliciter inuenitur in peccato mortali. In ueniali uero non, nisi secundum quid, & imperfecte, quia minimum quod potest esse de ratione peccati inuenitur in ueniali, sicut minimum quod potest esse de natura entis inuenitur in accidente, vel in ente in potentia. Et hoc ipsum nomen ostendit, quia uenia non debetur peccato, nisi secundum quandam imperfectionem peccati. 7. Illud autem nullam habet calumniam si omne peccatum ueniale consisteret in subitis motibus qui praerentur deliberationem etiam circa materiam peccati mortalis, sicut est subita concupiscentia mulieris occurrentis, quia omnes tales motus habent rationem peccati secundum quid & imperfecte. Cuius ratio est, quia illud est peccatum solum secundum quid, quod est in potestate nostra solum secundum quid, sed motus praerentis deliberationem, non sunt in potestate nostra simpliciter, sed solum secundum quid, nihil enim est perfectae, & simpliciter in potestate nostra, nisi illud quod sequitur deliberationem per quam habemus plenum dominium actuum nostrorum, ergo &c. Sed quia peccatum ueniale inuenitur non solum in subiectis motibus, sed etiam in actu deliberato cadente super indebitam materiam suae in debitam, sicut cum aliquis sciens & deliberans profert

mendacium iocosum, ideo in talibus non uidetur uerum quod dictum est, scilicet quod peccatum diuidatur in mortale & ueniale per modum analogi dicti de uno simpliciter, & perfectae, & de alio secundum quid, quod patet primo, quia actus uoluntarius simpliciter cadens supra materiam simpliciter indebitam est peccatum simpliciter, sed multa uenialia sunt huiusmodi ut patet in exemplo adducto & consimilibus, ergo &c. 8. Secundo quia in omnibus quae analogice dicitur secundum prius & posterius, perfectum & imperfectum, simpliciter & secundum quid ratio nominis nulli competit nisi per attributionem ad unum quod per prius & simpliciter dicitur tale. (Verbi gratia in ente respectu substantiae & accidentis, entis in actu & entis in potentia) sed peccatum ueniale non dicitur peccatum per attributionem ad peccatum mortale, quia si non esset aliquod peccatum mortale nihilominus esset dare peccatum ueniale, quod non contingit in his quae analogice dicitur, quia si non esset substantia accidens non esset, & si non esset factus animalis nihil diceretur sanum, ergo ratio peccati non conuenit analogice peccato mortali & ueniali, nisi solum accipiendo ueniale quod consistit in subiecto motu circa materiam peccati mortalis, tale enim dicitur peccatum solum secundum quid & in habitu ad actum deliberatum circa eandem materiam quae est peccatum mortale. 9. Tertio quia si unum oppositorum dicitur multipliciter & reliquum, sed actus uirtuosus & peccatum opponitur, ergo si in peccatis est multiplicitas analogice in participando ratione peccati, in actibus uirtuosis erit similis multiplicitas in participando ratione uirtutis, quod non dicimus comparando actum interiorem interiori, & exteriorem exteriori, licet hoc dictum fuerit sicut in praecedere distinctione, comparando actus aliarum potentiarum actui uoluntatis, quo etiam modo posuimus analogiam in peccatis, sed talis analogia non est inter ueniale & mortale inuenitur tamen in mortali quam in ueniali comparando actum interiore exteriore, patet ergo quod diuisio peccati per mortale & ueniale non est diuisio analogica, sed est diuisio uicium, quia ratio peccati simpliciter & uicium saluatur in utroque licet ueniale sit grauius altero grauitate alterius rationis specialis, nam & species sub genere natura generis simpliciter participat, una tamen non est perfectior altera perfectione differente specificae, & sic patet primum. 10. CIRCA SECVNDVM notandum est quod peccatum ueniale dicitur illud de quo de facili uenia habetur, quod contingit tripliciter, uno modo quia causa peccati quaedam rationem ueniam habet sicut cum peccatur per ignorantiam, uel per infirmitatem ex uoluntate passionis. Secundo modo ex euenio, quia scilicet per aliquod peccatum superueniens efficitur poena eius cito solubilis sicut contritio & confessio superueniens peccato facit poenam eius cito solubilem, quia commutat aeternam in temporalem, ueniale autem acceptum his duobus modis non distinguitur contra mortale, quia mortale potest per ignorantiam fieri. Et sic est ueniale ex causa quantum ad primum, & iterum illud quod est mortale sit ueniale per contritionem, & confessionem, & sic dicitur ueniale ex euenio quantum ad secundum, & sic dicitur ueniale ex genere actus, uocando genus actus rationem quam sortitur actus ex materia, uel obiecto, & sic ueniale distinguitur contra mortale iuxta distinctionem materiae in qua peccatur. 11. Hoc modo peccatum est quaedam infirmitas animae, & ideo sicut in morbis morbus ille dicitur mortalis qui infallibiliter inducit priuationem principij uitae corporalis, sic in peccatis illud dicitur mortale quod inducit priuationem principij uitae spiritualis, ueniale dicitur illud quod talem priuationem non inducit, principium autem quo uiuimus spiritualiter est charitas per quam homo bene ordinatur ad Deum & ad proximum & ideo illud est peccatum mortale ex genere suo quod repugnat dilectioni Dei ut blasphemias, perjurium & huiusmodi, uel dilectioni proximi sicut homicidium, adulterium & similia. Haec enim & similia peruertunt debitum ordinem subiectionis ad Deum & factus humanae societatis ad proximum, propter quod ex genere suo sunt peccata mortalia. Cum etiam homo teneatur diligere plus seipsum quam proximum, sicut illa quae sunt in iniuriam proximi sunt contra charitatem & peccata mortalia, sic ea quae homo committit contra seipsum, & contra naturam propriam subiecti sicut occidere seipsum, uel peccare contra naturam, sunt, contra charitatem & peccata mortalia, quando uero uoluntas peccantis fertur in illud quod in se quidem continet quandam inordinationem, non tamen contrariatur dilectioni Dei, aut proximi, nec tollit ordinem debitae subiectionis ad Deum, nec factus humanae societatis ad proximum, sicut uerbum iocosum, risus superfluus, & similia, falsa dicuntur uenialia ex genere, & hoc fuit secundum. 12. AD PRIMVM argumentum dicendum quod omne peccatum est contra legem Dei naturalem uel inspiratam, uel ab eis derivatam, nec tamen omne peccatum est mortale, quia in quolibet lege sunt aliqua praepcepta & prohibitiones de his quae necessariae sunt ad custodiam ciuitatis, & sine quibus dissiparetur ciuitas

ciuitatis, & facere contra hanc est peccatum mortale. Alia vero sunt quae inducuntur a lege, non tanquam necessaria simpliciter quasi sine eis non stare bonum ciuitatis, sed tanquam facientia ad perfectionem & decorum ciuitatis, & quorum opposita habent aliquam inordinationem, sed non subuertent ciuitatem: & facere contra talia non est peccatum mortale in aliqua lege. Quod autem dicunt quidam quod dicitur Aug. solum intelligitur de peccato mortali quod est simpliciter peccatum. Non video, quia mentiri iocose est directe contra dictamen legis naturalis, & non solum prae, & idem est de omnibus quae ex genere suo sunt peccata venialia. Propter quod tenenda est prior solutio. Ad secundum dicendum, quod non omne quod tollit virtutem quantumque vel contrariatur actui virtutis moralis est peccatum mortale, quia sicut sunt multae virtutes morales quae non sunt de necessitate salutis ut eutrapelia, mansuetudo & quaedam aliae, sed sunt de decencia & honestate, sic actus oppositi non sunt peccata mortalia, sed venialia. Ad tertium dicendum, quod non omnis qui inharet alicui rei inharet ei sicut fructus vel sicut bene utens sed potest ei inhærere, ut abutens, vel male utens eo quod non refert ad debitum finem, & quia non omnis abusus est peccatum mortale, ideo non oportet omnem peccantem peccare mortaliter.

QVAESTIO SEPTIMA.

Vtrum peccatum veniale & mortale distinguantur per poenas eis debitas.

Thom. 2. q. 88. ar. 2.

V I N T O queritur, vtrum peccatum mortale, & veniale differant per poenas eis debitas, videlicet quod peccato mortali debeat poena aeterna, & veniali poena temporalis. Et arguitur quod non, quia inter omnia peccata peccatum originale habet minimum de ratione peccati, sed originale debetur poena aeterna, ergo multo fortius omni peccato.

Secundo poena mensuratur secundum quantitatem offensae, sed omni peccato est offensa infinita, ergo omni peccato debetur poena infinita. Maior patet: minor probatur, quia offensa mensuratur secundum dignitatem eius qui offenditur, sed per omne peccatum Deus qui est infinitae dignitatis offenditur, quod patet ex eo quod ipse punit omne peccatum, puniatio autem effectus est offensam manifestans, ergo in omni peccato est offensa infinita, & ei debetur poena infinita, & ita peccatum mortale & veniale non distinguuntur ratione poenae.

I N C O N T R A R I V M est Magister in litera, quod dicit quod mortale obligat poenam aeternam, veniale vero poenam temporalem.

R E S P O N S I O. Quanta poena debeat vtrique peccato mortali, scilicet, & veniali, sciendum est quod licet ex culpa oriatur reatus poenae, ut reparatur iniuria per poenam quae laesa fuerat per culpam, tamen commensuratio poenae ad culpam non attenditur quantum ad durationem in aliquo iudicio diuino vel humano, non enim quia homicidium vel adulterium in momento committuntur propter hoc momentanea poena puniuntur, sed quandoque quidem perpetuo carcerem, vel exilio: quandoque etiam morte in qua non consideratur occisionis mora, sed potius quod in perpetuum auferatur a societate viuentium. Itaque nec proportionatur poena culpae quo ad aeternitatem sic, ut solum ita intensus affligatur quis in poena quam intensus delectatus fuit in culpa, constat enim quod multo plus affligitur quis cui occiditur propter crimen homicidii commissi quam possit delectari committendo homicidium, nec illud est contra illud quod dicit Apoc. 18. quantum glorificauit se & in deliciis fuit, tantum date ei tormētum & lucrum, quia non est sensus quod debeat aequari tristitia vel dolor poenae delectationi culpae, sed est sensus quod in generali sicut excedit culpa culpam, sic poena poenae, delectationi tamen culpae non oportet aequari dolorem poenae maxime cum contingat hominem plus delectari in aliquo veniali quodque cui debetur leuior poena, quam in aliquo mortali cui debetur grauior poena. Quid ergo est in quo attenditur commensuratio poenae ad culpam, ex quo non attenditur secundum durationem, neque secundum aequalitatem delectationis culpae, & acerbitatis poenae?

Dicendum quod attenditur secundum grauitatem iniuriae offensae illius in qua committitur, siue sit persona priuata, siue res publica, cuius ratio est, quia culpa debetur poena in quantum est iniusta, ut patet ex praedictis, sed culpa est iniusta non ratione delectationis vel morae, sed ratione iniuriae offensae, vel lesionis reductantis in alterum, ergo secundum hoc debetur ei poena, & secundum illud est commensurata. Ex hoc ad propositum dicendum quod peccato mortali debetur poena aeterna. Non autem veniali. Quod patet, quia sicut est in ciuitate mundana, sic suo modo debet esse in ciuitate diuina, sed in ciuitate mundana sic est quod ille qui ex culpa sua totaliter subuertit quantum in se est

Sup. d. 24. q. 5. nu. 13.

q. 3. in fine distm.

pacem & amicitiam ciuium adiuuicem, vel obedientiam ad principem, meretur extirpari totaliter a ciuitate per mortem, exilium, vel perpetuum carcerem, sic enim recompensatur (prout possibile est) per poenam lesio communitatis facta per culpam. Et haec poena licet non sit simpliciter perpetua, est tamen perpetua secundum capacitatem subiecti, & secundum intentionem legis quo ad hoc ut in perpetuum simpliciter non reuocetur ad societatem communitatis contra quam deliquit, ergo eodem modo debet esse in ciuitate diuina in qua congregatur homines lege fidei & charitatis, quod ille qui subuertit quantum in se est, ordinem charitatis ad proximum, vel subiectionis ad Deum meretur extirpari totaliter a ciuitate per mortem, exilium vel carcerem. Haec autem poenae simpliciter perpetuae sunt in ciuitate diuina, scilicet mors secunda, exilium a patria, & carcer inferni, quia & subiectum susceptuum istarum poenarum perpetuo durabit, per solum autem peccatum mortale fit talis subuersio in ciuitate diuina, ut apparet ex dictis in secundo membro quaestiones praecedentis, quare soli peccato mortali debetur poena aeterna. hoc tamen misericorditer habet ciuitas diuina supra mundanam, & quod peccati quantumcumque grauior contra ciuitatem diuinam superest usque ad mortem corporis locus poenitentiae ad satisfaciendum pro culpa, & ut reuocetur ad statum pristinum, quod non in ciuitate mundana.

A D P R I M V M argumentum in oppositum dicendum quod, sicut originale minimum habet de ratione culpae, ita ubi debita minimum habet de ratione poenae, quia si quis nascetur in puris naturalibus sine gratia & originali culpa & sic more retur, talis careret visione diuina sicut ille qui moritur in originali peccato, in ipso tamen non esset poena, sed defectus. In illo autem qui moritur in originali peccato dicitur poena, propter relationem ad primum parentem per quem debeat non transire originalis iustitia, & per consequens visio diuina, & de hac poena quae improprie dicitur poena non loquitur, sed de poena sensus in qua differunt mortale & veniale secundum differentiam perpetui & temporalis. Ad secundum dicendum, quod offensa dicitur dupliciter. Vno modo proprie scilicet facti pro quo amittitur gratia eius qui offenditur, & talis offensa dei non est in peccato veniali, sed tantum in mortali quod priuat gratiam, talis enim offensa meretur poenam infinitam. Alio modo dicitur offensa communiter pro omni facto quo meretur qualemcumque poenam, & talis offensa est in peccato veniali quae non est offensa simpliciter pro eo quod non tollit gratiam, nec peruerit totaliter ordinem subiectionis ad deum vel dilectionis ad proximum, & ideo non meretur poenam aeternam.

QVAESTIO OCTAUA.

Vtrum peccata inter se sint paria.

Thom. 2. q. 73. ar. 6. q. 105. ar. 2. ad nouum.

R E S P O N S I O. Queritur, vtrum peccata sint paria. Et videtur quod sic, quia peccare est transgredi regulam rationis, quae ita se habet ad actus humanos sicut regula linearis se habet ad actus corporales, ergo peccare simile est ei quod est lineas transilire de qua prohibuitur esse quod non transiliretur est aequaliter & vno modo etiam si aliquis propinquius itet, vel longius recedat & esset aequalis transgressio si praecipuum esset lineam non transgredi, ergo peccare contingit aequaliter & vno modo. Item ibi videtur esse aequalis culpa ubi aequaliter priuatur gratia, sed in omni peccato mortali aequaliter priuatur gratia, quia totaliter, ergo omnia peccata mortalia sunt aequalia.

I N C O N T R A R I V M est, quia sicut peccatum opponitur virtuti, sic falsitas veritati, sed falso contingit dare magis falsum, magis enim falsum est quod est falsum & impossibile quam falsum contingens, ergo est dare vno peccatum peius altero.

Ad idem est quod dicitur Ioan. 8. Propterea qui me tradidit tibi malus peccatum habet. constat autem quod Pylatus cui hoc dictum fuit, aliquod peccatum habuit, ergo est dare aliquod peccatum maius peccato.

R E S P O N S I O. Dicendum quod peccata possunt comparari quoad grauitatem tripliciter. Primo comparando adiuuicem peccata diuersorum generum, puta mortale ad veniale. Secundo comparando peccata diuersarum specierum sicut mortale mortali, puta furtum homicidium vel veniale veniali. Tertio comparando iniuicem peccata eiusdem speciei, puta furtum furto, vel mendacium mendacio, quibuscumque autem modis comparantur peccata, dicendum quod non sunt paria, sed est vnum grauius altero quod apparet primo comparando veniale mortali sic: peccatum est priuatio debitae rectitudinis in actu, illud igitur in peccatis est peius quod tollit ab actu rectitudinem magis debitam, sed peccatum mortale tollit rectitudinem ab actu magis debitum quam veniale, ergo

ergo &c. Maior patet, sed minor probatur, quia peccatum mortale priuat rectitudinem debita subiectionis ad Deum, vel debita charitatis & societatis ad proximum, ut patet ex praecedentibus. Veniale autem puta mendacium iocosum talem rectitudinem quae in actibus humanis est maxime debita non priuat, licet priuet rectum ordinem sicut prima, quae &c.

Secundo patet idem comparado peccata eiusdem generis, sed diuersarum specierum puta comparado peccata mortalia diuersarum specierum inter se, quia deordinatio quae est circa finem peior est & grauior deordinatione quae contingit circa ea quae sunt ad finem, quia ordo & rectitudo eorum quae sunt ad finem sumitur ex fine, sed inter peccata mortalia quaedam deinde deordinantur ab ipso fine, quaedam vero in his quae sunt ad finem, verbi gratia, res exteriores ordinantur ad hominem tantum ad finem qui vltimo ordinatur ad Deum, unde peccatum quod dicitur deordinat nos circa Deum sicut infidelitas vel blasphemia est grauisimum, quia contra finem vltimum. Deinde illud quod committitur in proximum quantum ad eius personam (sicut homicidium) quia homo est finis sub fine. Vltimo illud quod deordinat circa res exteriores ut furtum, quia res exteriores solum habent rationem eius quod est ad finem, ideo &c. Quod autem dictum est quod non omne peccatum mortale deordinat a fine intelligendum est obiectiue, quia non omne peccatum habet finem pro obiecto meritorie, aut contra finem morale a fine & consecutione finis deordinat. Item circa eandem materiam contingit virtus & vitiis opposito modo, & forte priuatio, quia actus redditur viciosus ex sola carentia perfectionis debita actui virtuoso, sed in virtutibus vna inuenitur potior alia, sicut iustitia praeminet inter omnes virtutes morales ut dicit Tullius libro de officiis ergo inter vna vna est grauius alio. Probatur consequentia, quia priuationes correspondet habitibus.

Tertio patet idem comparado peccata eiusdem speciei inter se, primo ex parte peccantis, quia actus interior in bonis est melior, & in malis peior, sed duorum peccantium secundum eandem speciem peccati contingit voluntatem vnius intrinsecus ferri in obiectum quam voluntatem alterius, quare &c. Maior patet, sed minor probatur, sunt enim aliqua causa quae augent voluntarium sicut habitus viciosus. Quaedam vero diminuant ipsum & miscet cum inuoluntario sicut motus violentus, & similiter ignorantia quae tollit iudicium rationis, propter quod intrinsecus & grauius peccat qui peccat ex habitu quam qui peccat ex ignorantia, metu vel violentia passionis. Idem patet secundum ex parte circumstantiarum sic ille actus est peior qui corrumpit plures bonas circumstantias quam qui vnam tantum, sed inter peccata eiusdem speciei istud inuenitur quod vnius actus corrumpit plures bonas circumstantias, alius autem vnam tantum, sicut prodigus qui dat cui non oportet & quando non oportet plus omittit de circumstantiis liberalitatis quam qui dat cui oportet, sed non quando oportet, ergo &c. Item secundum eandem circumstantiam in specie ille actus est peior cuius circumstantia est deterius, sed in peccatis eiusdem speciei circumstantia eadem secundum speciem potest esse in vno peior quam in alio, sicut in furto, supposito enim quod res aliena sit furtiue ablata quantitas rei auget vel minuit grauitatem furti, grauius enim est subtrahere alicui multum quam parum, sicut e contrario seruato modo virtutis virtuosius est dare multum quam parum, ergo &c. Patet igitur quod qualitercumque comparatur peccata non sunt paria, sed semper inuenitur, vel potest inueniri inter ea inguualitas. Et hoc est quod dicit beatus Aug. ad Hier. clarissima disputatione sua satis apparuit non placuisse auctoribus nostris, imo nec ipsi veritatem omnia peccata esse paria.

A D P R I M V M argumentum dicendum quod ratio illa in multis deficit. Primo quia regula rationis non est vna tantum nec circa vnam materiam, sed circa plures. Et licet in omni materia sit seruanda regula rationis, tamen magis est seruanda in vna quam in alia, ut declaratum fuit in corpore quaestiones propter quod grauior est transgressio in vna quam alia, sicut de pluribus lineis prohibitis transgredi peius est transgredi illa quae est prohibita sub poena mortis quam illam quae esset prohibita sub poena minore. Secundo, quia regula rationis circa vnam & eandem materiam respicit multa & non vnum tantum bonum enim virtutis est ex obiecto & omnibus circumstantiis, & ideo peior est transgressio omnium circumstantiarum quam vnius tantum, non sic autem est de transitu lineae prohibita, quia ibi non est nisi vna mala circumstantia, transgressio prohibicionis. Tertio, quia licet peccatum semper sit quaedam transgressio regulae rationis, tamen tota grauitas peccati non attenditur ex sola transgressione, sed pensatur etiam ex maiori vel minori voluntate transgredientis, ideo insufficienter arguitur.

Ad secundum dicendum per interemptionem maioris, per omne enim peccatum mortale priuatur totaliter gratia, non quia

omnia sint paria, sed quia omne peccatum mortale natum est tollere ordinem subiectionis ad Deum, vel solum humanam societatis ad proximum: talis autem qui sic facit, habendus est in ciuitate tanquam hostis ad quem non habetur gratia. Et ideo, &c.

Sententia huius distinctionis XLII. in generali & speciali.



S T P R A E T E R E A quoddam genus aliud peccati superius determinauit magister de peccato in generali. Hic determinat de ipso in speciali. Vnde determinat specialiter de peccato in spiritum sanctum. Et diuiditur in partes duas.

Primo determinat de peccati huius grauitate. Secundo inquiri de eius quidditate. Secunda ibi, sed queritur quid sit illud peccatum. Et haec diuiditur in tres secundum triplicem descriptionem huius peccati, quam ponit. Secunda ibi, sed autem & alia huiusmodi peccati assignatio. Tertia ibi, de hoc quoque peccato. Prima istarum diuiditur in duas. Primo ponit vnam assignationem huius peccati. Secundo circa hoc mouet quaestiones & soluit. Secunda ibi, sed queritur, vtrum omnis oblatione. Haec est sententia & diuisio lectionis in generali.

I N S P E C I A L I primo sic procedit. Et proponit primo quod peccatum in spiritum sanctum est grauisimum, quia ut habetur in Euangelio non remittitur in hoc saeculo nec etiam in futuro. Et illud idem est peccatum ad mortem. Postea dicit quod vno modo dicitur peccatum in spiritum sanctum, scilicet oblatio, vel induratio, vel desperatio: oblatio autem est obduratio mentis in malitia, desperatio vero est dissidentia bonitatis diuina: per primum Dei iustitia conuenitur, per secundum bonitas & misericordia. Postea queritur, vtrum omnis oblatio vel desperatio sit peccatum in spiritum sanctum: & respondet quod quidam dicunt quod sic, & secundum eos dato quod multi oblatio conuertantur oportet ponere quod peccatum in spiritum sanctum non dicatur irremissibile, ita quod nullo modo remittatur, sed quia vix & raro remittitur. Alij vero dicunt solum oblationem & desperationem quam comitatur finalis impenitentia esse peccatum in spiritum sanctum, & secundum istos peccatum in spiritum sanctum nunquam remittitur. Postea dicit quod alio modo dicitur esse peccatum in spiritum sanctum induratio & oppugnatio superbiae gratiae, quod ideo non dicitur remitti, quia tales humilitatem petendae veniae subire non possunt. Subdit tamen quod talis induratio & oppugnatio non faciunt peccatum in spiritum sanctum, nisi cum finali impenitentia. Et vult hic accipere finalem impenitentiam non solum prout negat actum, sed & propositum. Vltimo dicit quod alio modo dicitur peccatum in spiritum sanctum peccatum quod sit contra bonitatem & virtutem spiritus sancti, quod non est intelligendum quod sit alia offensa vnius personae diuinae quam aliam, sed per quandam appropriationem secundum quam dicuntur peccata ex infirmitate committi in patrem, peccata ex ignorantia in filium, peccata ex malitia in spiritum sanctum.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum sit aliquod peccatum in spiritum sanctum.

Thom. 2. q. 14. ar. 5.



I R C A distinctionem istam primo queritur, vtrum sit aliquod peccatum in spiritum sanctum. Et videtur quod non, quia vna est maiestas patris & filij & spiritus sancti. Sed nullum peccatum dicitur committi in patrem, aut filium, ergo nec in spiritum sanctum.

Secundo magister dicit, quod illi peccant in spiritum sanctum quibus malitia propter se placet, sed malitia nulli potest placere secundum se, id est in quantum malitia, quia nihil appetitur nisi sub aliqua ratione boni, nullus enim aspiciens ad malum operatur, ut dicit Dionysius, ergo nullus potest peccare in spiritum sanctum.

Item si aliquid esset peccatum in spiritum sanctum hoc videretur maxime de peccato ad mortem, de quo loquitur Ioan. 1. cano. cap. 5. quod etiam magister dicit in litera, sed illud non potest esse peccatum in spiritum sanctum ut probatur, ergo nullum. Probatio minoris: omne peccatum mortale est peccatum in spiritum sanctum, quia frustra fieret specialis mentio de ipso, ergo &c.

I N C O N T R A R I V M est quod dicit dominus Mattheus. qui dicit contra spiritum sanctum verbum non remittitur ei: & simile habetur Marci tertio.

RESPONSIO. quod sit aliquod peccatum in spiritu sancto originaliter habet ex praallegatis locis scripturae. Doctores autem postea de hac materia loquentes amplius...

6 Quantum ad primum sciendum est quod secundum intentionem scripturae peccatum in spiritu sancto dicitur blasphemia prolati contra spiritum sanctum, si spiritus sanctus accipitur pro eo...

7 Secundum accipitur peccatum in spiritu sancto ab Augustino pro finali impenitentia, quando scilicet aliquis perseverat in peccato mortali vsq; ad finem, & dicitur peccatum in spiritu sancto, quia est contra remissionem peccatorum...

8 CIRCA secundum sciendum est quod peccatum in spiritu sancto primo modo acceptum, scilicet pro blasphemia dicta contra spiritum sanctum unum peccatum est, nec dividitur in illas species quas doctores assignant. Ipsum etiam acceptum secundo modo pro finali impenitentia, sicut Aug. accipit lib. de verbis domini, non est peccatum secundum se, sed circumstantia peccati...

oblinitio per quam homo firmat propositum suum in hoc quod peccato adheret. Alio modo sumuntur haec duae species victimae ex parte hominis cui sit remissio peccatorum...

9 AD PRIMVM argumentum dicendum quod sicut est vna maiestas patris & filij & spiritus sancti, sic est vnum peccatum quod committitur in quemlibet trium, dum opera diuinitatis attribuantur immundo spiritui, sicut Iudaei attribuebant expulsiorem mundorum spiritum factam per Christum Belzebut...

10 Ad secundum dicendum, quod aliquis dicitur peccare ex malitia, non quia malum sub ratione mali alicui placeat, cum hoc sit impossibile, sed quia homo non ignorans an sit malum & contra legem Dei, illud quod proponitur sub specie boni, nec victus vehementia passionis absorbet ad horam iudicium...

11 Ad tertium dicendum, quod non omne peccatum mortale dicitur peccatum ad mortem, sicut de peccato ad mortem loquitur beatus Ioan. est enim mors prima quae est priuatio gratiae per quam spiritualiter viuimus, & ad haec dicitur omne peccatum mortale, sed quia ex hac est possibilis reditus ad vitam...

QVAESTIO SECVNDA.

Utrum peccatum in spiritu sancto sit irremissibile.

Thom. 2. 2. q. 14. ar. 3.

SECUNDO quaeritur, utrum peccatum in spiritu sancto sit irremissibile. Et videtur quod non, quia esse irremissibile tollit potentiam remissionis, si ergo aliquod peccatum sit irremissibile, aut negatur potentia remissionis ex parte remittentis...

2 Item potentior eum virtus in bonum quam vitium in malum, sed nulla virtus in praesenti confirmat hominem in bono, ergo nullum vitium confirmat in malo, sed sola confirmatio in malo impedit remissionem, quare &c.

3 IN CONTRARIVM est quod dicitur Matt. 12. qui dixerit verbum contra spiritum sanctum non remittetur ei neque in hoc saeculo, neque in futuro. Et arguitur per rationem, quia pro omni peccato remissibile est orandum Deum, sed pro peccato ad mortem quod Magister dicit esse peccatum in spiritu sancto non est orandum, ut dicitur 1. Ioan. vltimo, ergo peccatum in spiritu sancto non est remissibile.

RESPON

4 RESPONSIO. De peccato in spiritu sancto an sit irremissibile variè respondendum est secundum varias eius acceptiones. Si enim vocetur peccatum in spiritu sancto peccatum cum finali impenitentia sicut accipitur a beato Aug. ut in precedente quaestione dictum fuit, sic illud peccatum dicitur simpliciter irremissibile, quia nunquam remitti potest nec in vita ista, impediens finali impenitentia, nec in alia quia in ea non erit status remissionis. Si autem accipitur pro blasphemia dicta in spiritu sancto, qui est primus modus accipiendi ipsum, vel pro contemptu abiciente id quod potest retrahere a peccato, qui est tertius modus, sic peccatum in spiritu sancto dicitur irremissibile, non quia omnino remitti non possit, nam & deus potest ipsum remittere, & homo ex quo in statu viae est potest se per liberum arbitrium ad remissionem preparare, sed ideo dicitur irremissibile, quia in se non habet aptitudinem ut remittatur, imò potius continet id quod contrarium est remissioni, quod patet tripliciter. primo ex causa peccandi sic, illa causa quae nullo modo peccatum excusat, nec in toto, nec in parte, sed potius aggrauat, reddit ipsum ut irremissibile, sed causa ex qua procedit peccatum in spiritu sancto est huiusmodi, ergo, &c. Maior patet, cum enim causa ex qua peccatur excuset peccatum a toto, vel a tanto, sicut ignorantia, vel violentia passionis, eo quod ista aliquo modo tollunt vel minuunt voluntarium, ex quo homo facilius veniam consequitur, & peccatum efficitur facilius remissibile. Vnde Apostolus de seipso dicit primè ad Timotheum primo, misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci, & per oppositum cum causa peccati nullo modo peccatum excusat, sed potius aggrauat, peccatum illud potest dici aliquo modo irremissibile. Minor similiter patet, ignorantia enim & infirmitas excusant in aliquo peccatum, sed malitia vel industria ex qua peccatum in spiritu sancto procedit omnem excusationem tollit, & per consequens tollit aptitudinem ad remissionem.

5 Secundò patet idem sic, illud peccatum tollit aptitudinem ad remissionem quod reddit hominem vix penitentem, quia ad remissionem peccati requiritur penitentia peccantis, sed peccatum quod committitur ex certa malitia, ut est peccatum contra spiritum sanctum reddit hominem vix penitentem, ergo, &c. Maior patet, sed minor probatur, quia qui peccat per ignorantiam, ita ut ignorantia sicut causa peccati transeunte ignorantia penitet, ut apparet ex 3. Ethic. si enim non penitet, ignorantia se habuit ad actum concomitantem, sed non casualiter, tunc enim ignorantia est causa peccati quando homo non peccaret si non ignoraret, si quo casu cessante ignorantia est ad positum, similiter incipientes qui peccat ex passione, transeunte passione, penitet, ut patet 7. Ethic. sed intemperatus & quicuq; peccat ex electione quod vocatur peccatum ex certa malitia, quantum est ex modo peccandi natus est semper immutare suae electionis, ut ibidem dicitur, quia non peccat per ignorantiam, nec impulsus passione, nec subito motu, sed sciens & eligens, & talia nata sunt durare. Ideo peccans ex electione impotentiùs est & infanabilis, quantum est ex conditione peccati, quare peccatum in spiritu sancto, & omne peccatum quod est ex certa malitia potest dici irremissibile, quia tollit quantum est de se aptitudinem ad remissionem. Vnde Aug. in lib. de sermone Domini in monte, dicit quod tanta est laesio huius peccati, quod humilitatem deprecandi subire non possit, id est, vix possit.

6 Tertio patet idem ex obiecto peccati in spiritu sancto sic, sicut est in ægritudinibus corporalibus, sic est suo modo in peccatis, nam peccatum est quaedam infirmitas spiritualis, sed in ægritudinibus corporalibus illa infirmitas dicitur incurabilis, quae repellit remedium curationis, puta quae generat fastidium medicinae quae possit curare morbum, ergo in peccatis illud potest dici irremissibile quod repellit remedia remissionis. Tale autem spiritualiter est peccatum in spiritu sancto, ut patet ex precedente quaestione, ergo, &c. Per hoc tamen non excluditur misericordia & potentia Dei via remittendi talia peccata, quae potest omnem longorem corporalem & spirituales sanare pro libito.

7 Ad duo prima argumenta patet solutio, non enim peccatum in spiritu sancto dicitur irremissibile simpliciter quod Deus remittere non possit, aut quia homo non sit susceptibilis talis remissionis si Deus eam facere vellet. Deus enim cuiuscumque impotentem potest dare quod penitet, neque dicitur irremissibile, quia confirmat totaliter in malo, sed quia excludit quantum est de se aptitudinem ad remissionem ex parte causae peccati, & ex parte modi, & ex parte obiecti, ut declaratum fuit, iuxta quem sensum intelligendum est illud quod in contrarium arguitur ex verbo Matt. 12. quod non remittetur &c. quantum secundum sententiam Chrysothomi, illud peccatum dicitur non remitti in hoc saeculo nec in futuro, quia pro eo puniri sunt in praesenti per Romanos, & postea in inferno.

8 Quod arguitur postea quod pro omni peccato remissibile est orandum. Dicendum quod beatus Ioan. non negat quin pro peccante ad mortem orandum sit, sed innuit quod oratio cuiuslibet fratris non sufficit, unde quum praemisisset qui se fratrem suum peccare peccatum non ad mortem perat & dabitur ei, subiunxit est peccatum ad mortem, non dico ut pro illo oret quis supple sub promissione prius facta, scilicet quod detur ei vita merito orationis cuiuslibet fratris, imò oportet quod sit valde magni meriti, & quod ad hoc concurrat specialiter Dei gratia, sic potest conuenienter dici, quamuis illud dictum Ioan. 2. quandam expositionem glossae, intelligatur de omni peccato mortali, sed illud omittatur, quia est praeter propositum.

DISTINCTIO XLIII.

Sententia huius distinctionis in generali & speciali.

RESPONDENS praedicta considerare dignum est. Superius determinauit Magister de peccato. Hic verò determinat de potentia peccandi. Et diuiditur in partes duas. Primò determinat suum intentum. Secundò continuat se ad consequentia. Secunda ibi, iam nunc in intelligendis. Prima diuiditur in duas. Primò mouet quaestionem circa potentiam peccandi, & soluit. Secundò incidenter mouet quaestionem circa obedientiam quae praeratis debetur. Secunda ibi, Hic oritur quaestio. Haec est sententia & diuisio lectionis in generali.

2 In speciali sic procedit Magister. Et quaerit primò, utrum potentia peccandi sit à deo. Et respondet quod quidam dicunt quod non est à deo, sicut nec ipsa mala voluntas. Magister verò determinat quod omnis potentia à deo est etiam potentia peccandi: omnis etiam potentia iusta est. Vnde diabolus non habet potentiam peccandi nisi à deo. Postea quaerit, cum omnis potentia sit à deo, utrum omnis qui resistit potestati semper peccet. Et respondet quod non est obediendum potestati contra Deum. Vnde si plures diuersa praecipiat semper superioribus obediendum est. Vltimò continuat se ad sequentia, & dicit quod in libro tertio introitus est de his quae ad verbi incarnati mysterium pertinent. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Utrum potentia peccandi sit à deo.

IRCA distinctionem istam primò quaeritur, utrum potentia peccandi sit à deo. Et videtur quod non, quia perfectior est potentia coniuncta actui, quam separata, sed deus non est causa potentiae peccandi, ut est coniuncta actui, ut dictum fuit supra distinct. 37. ergo nec est causa eius, ut est separata ab actu, & ita nullo modo.

2 Item si potentia peccandi inest nobis à deo, aut esset potentia naturalis, aut liberi arbitrij, aut gratiae, sed non potest esse potentia purè naturalis, quia talibus nec mereretur, nec demeretur, nec libere arbitrij, quia sicut dicit Anselmus de libere arbitrio, posse peccare, nec est libertas, nec pars libertatis, nec gratia, quia gratia inclinatur ad oppositum peccati, ergo nulla potentia peccandi inest nobis à deo.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit Augustinus, quod voluntas est qua peccatur, & rectè viuunt, sed voluntas inest nobis à deo, ergo, &c.

4 Item Philosophus dicit in libro Tropicorum quod potentiae malorum bonae sunt, sed omne bonum est à deo, ergo potentia peccandi vel malefaciendi est à deo.

5 RESPONSIO. Quum actus iudicet potentiam, sicut actus peccati duo includit, scilicet actum & defectum debite rectitudinis, sic potentia peccandi, ut sic accepta duo dicit, scilicet principium actus, eo quod est potentia, & quod possit deficere, quod est peccare. Et hoc supposito dicunt quidam quod potentia peccandi quoad primum (scilicet quod est quaedam natura principians actum) est à deo, quia omnè quod quoquo modo participat naturam entis positum, oportet quod reducatur in Deum tanquam in causam primam, ipsa etiam sic accepta eadem est principium actus ordinati & inordinati: propter quod sicut potentia rectè agendi est à deo, sic & potentia peccandi. Quantum ad secundum, scilicet quantum ad defectibilitatem non est à deo, nec directè, nec indirectè, quod probant supponendo secundum dictum Damasceni, quod talis defectibilitas inest rei ex eo quod est ex nihilo, tunc sic illud quod conuenit rei secundum se non causatur in ea ex alio saltem directè & per se. Sed rei create inest per se quod est ex nihilo, quia si sibi relinquatur, nihilum est, ergo esse ex nihilo non inest creaturae à deo saltem per se & directè. Item nec indirectè,

omnis potestas. Et ideo non est ei obediendum in hoc casu cum scriptum sit Actuum 5. obedire oportet deo magis quam hominibus. Item magis tenetur seruare castitatem & paupertatem ille qui hoc vult, quam qui non vult, imò verius loquendo, primus tenetur, & non secundus. Sed si papa sola voluntate absque vlla necessitate & vilitate præcipere alicui volenti continere, qui tamen continentiam non vult quòd non contineret, ille non tenetur obedire, vt probatur, ergo multominus tenetur obedire ille qui continentiam vult, si præcipere sibi quòd non contineret. Minor probatur, quia concessionem superioris inferior reuocare non potest, sed Christus, qui est supremus caput ecclesie, concessit & consulit castitatem, seu continentiam, vt patet Matth. 19. & idem consulit Apostolus 1. ad Cor. 7. ergo papa, qui est inferior Christo, non potest alicui prohibere quin vtatur hac concessione, vt si velit continere, nisi sit alteri per matrimonium ligatus, quia talis non habet potestatem corporis sui, vt dicitur 1. ad Cor. 7. & sic patet minor, sequitur ergo conclusio. Item 2. ad Cor. 10. dicit Apostolus de se & cæteris Christi ministris, potestatem dedit nobis deus in ædificationem, & non in destructionem, sed si papa pro sola voluntate, absque vlla necessitate & vilitate posset prohibere ea quæ sunt supererogationis, quum pertineant ad perfectionem vite, tam in voutibus ea, quam in non voutibus, hoc esset non ad ædificationem, sed ad destructionem bonorum morum, & perfectionis vite, ergo ad hoc non se extendit potestas apostolica. & ita patet quòd prohibere aliquem religionem non seruare vota principalia sue religionis absque vlla necessitate vel vilitate, sed pro sola voluntate excedit limites potestatis papæ: & hoc expressè dicunt & scribunt doctores, quòd aliqua sunt in quibus homo est ita liber quòd contra præceptum papæ potest ea facere, vel committere, vt sunt castitas, paupertas, & similia diuina, quæ Christus suadet.

3. Secundò principaliter patet idem de statutis ceremoniaribus, vt sunt non comedere carnes, orationes, statuta vigiliæ, & huiusmodi: & potest hoc probari per rationes statim factas, maxime per secundam & tertiam, quia magis tenetur abstinere à carnibus monachus qui professus est regulam quæ prohibet eum vesci (scilicet carnes) quam secularis qui nihil tale promittit: sed si papa absque vlla ratione, sed pro mera voluntate præcipere seculari volenti abstinere propter deum à carnibus, & orare, & vigilare, & ieiunare quòd nihil faceret horum ille non tenetur obedire: alioquin papa posset pro voluntate sua absque quacunque ratione prohibere culibet seculari & omnibus simul, non solum pro vno die, sed pro toto tempore, quòd non faceret ea quæ sunt consilij & supererogationis, quòd nullus sane mentis diceret: ergo fortiori ratione monachus qui professus est regulam quæ prohibet eum vesci carnes, & mandat seruare cætera regularia instituta, non tenetur obedire papæ præcipienti quòd comedat carnes, & quòd transgrediatur legitima sui ordinis instituta, si conser quòd hæc præcipiat ex sola voluntate absque vlla causa necessitatis vel vilitate: alioquin vno verbo posset papa prohibere omnibus religiosis de mundo, quòd nihil tenerent de obseruantis sue religionis, quòd videtur valde inconueniens.

9. Tertia etiam ratio prius posita concludit dicta non solum de votis principalibus, sed etiam de aliis statutis regularibus, quia pertinent ad perfectionem vite, saltem secundario: & ideo prohibere obseruantiam eorum absque vlla causa pertinet potius ad destructionem bonorum morum, quam ad ædificationem, ad quòd non se extendit potestas data à Christo, sed potius ad oppositum: & ideo non videtur quòd in talibus sit obediendum papæ, & si monachus non tenetur in eisdem obedire abbati, sicut expressè dicit auctoritas beati Bernardi prius allegata, in qua dicitur sic, nihil mihi prælati prohibeat eorum quæ promittit. Sic igitur patet quòd monachus non tenetur obedire quicunque papæ, vel abbati præcipienti sibi sine vlla causa necessitatis, vel vilitatis transgredi vota sua, & legitima statuta sui ordinis ad quæ seruanda se obligauit, quin potius quia sunt opera supererogationis, quæ Christus suadet, & pro eis seruandis subiecit se religiosus obedientie abbatis: ideo quocunque illorum

præcipiat ei abbas seruare, tenetur obedire ei, etià si papa præcipere oppositum, dum tamen constaret quòd hoc faceret sine causa necessitatis, vel vilitatis, nec hoc est propter hoc quòd abbas habeat maiorem potestatem super monachum, quam papa, aut quòd auctoritas abbatis non dependeat ab auctoritate papæ, sicut prius dictum est, sed quia monachus obligauit se ad talia faciendâ, & quòd talia obedire, & præceptum abbatis est iuxta tenorem sue obligationis, præceptum verò papæ esset discordans, imò totaliter contrarium obligationi, quæ est de talibus, à quibus nullus sine causa prohiberi potest.

10. Vnde quod dixi aliis in fine secundi libri sententiarum primæ lecturæ, quòd quantum ad talia potestas abbatis in nullo dependet à potestate papæ, non est intelligendum ratione potestatis huius & illius, quia constat quòd vna est in omnibus alteri subiecta, sed ratione materię, quæ talis est, quòd papæ vel cuiunque præcipienti contrarium absque causa & ratione si de hoc constet, licitum est non obedire, & facere quòd est supererogationis, maxime illi quæ talia promittit: & hunc sensum expressi satis ibidem dicendo sic, quòd quantum ad talia potestas abbatis in nullo dependet à potestate papæ: ita vt papa possit pro voluntate sua præcipere ista non obseruari, nisi quando obseruantia talium præiudicaret bono communi, ad quòd procurandum quilibet tenetur obedire papæ.

11. AD ARGUMENTA in oppositum dicendum quòd obediencia quæ promittitur alicui, aut promittitur ei, vt personæ singulari, aut vt personæ publicæ, quæ præest alicui legitimo collegio, prima promissio non transit in aliam personam: vnde qui promittit Gulielmo se facturum aliquid pro eo, quando ille iusserit non tenetur ex tali promissione ad iussionem alterius simile facere. Secunda autem promissio quæ fit personæ publicæ, quæ præest alicui legitimo collegio obligat non solum quoad illum, sed quoad omnem superiorem à quo potestas eius dependet: talis autem est obediencia, quam monachus & quicunque religiosus profertendo promittit suo prælato: & ideo obligat ipsum culibet superiori, & potissimum papæ, à quo auctoritas cuiuslibet legitimi collegij dependet: propter quòd monachus tenetur obedire papæ in omnibus, in quibus tenetur obedire abbati: & in illis, in quibus procuraretur vilitas vniuersalis ecclesie, etià si abbas præcipere oppositum: & per hoc patet responso ad vtrumque argumentum.

12. ARGUMENTVM autem quod est pro altera parte bene probat quòd plus obedire debet monachus papæ quàm abbati, quia sicut tota auctoritas proconsulis dependet ab auctoritate imperatoris, ita tota auctoritas abbatis supra monachum dependet ab auctoritate papæ, tam è si papa iubeat aliquid quòd sit contra iussionem aut concessionem Christi, cuius ipse est vicarius, non est ei obediendum, sicut Aug. in illa auctoritate subiungit dicens, si aliud iubeat imperator, aliud deus, contempro illo obediendum est deo: & sic est si papa sine vlla causa prohiberet monachum seruare quæ promittit. De episcopo autem & abbate non sic est sicut de papa & abbate, quia abbas non subest episcopo in omnibus, sed solum in illis in quibus subiecit eum papa qui præest omnibus: & ideo in illis casibus in quibus abbas est subiectus episcopo, plus debet monachus obedire episcopo quàm abbati: in aliis autem non, deo autem est simpliciter obediendum in omnibus, quia ipsi subsunt omnia, & ab omnibus, qui est benedictus in secula seculorum, Amen.

Et sic finitur tractatus secundi libri, in quo si quid bene dictum est, sit laus Christo, qui est vnus & summus magister. Si quid autem minus bene dictum sit, ex imperitia nostra procedit, cui indulgeat pius lector, quo magis velit esse benignus corrector, quam æmulus reprehensor.

Finis questionum magistri Durandi in secundum librum Sententiarum.

Deo sint gratie.

INCIP

INCIPIT TABVLA
QVAESTIONVM MAGISTRI
DVRANDI IN PRIMVM LIBRVM
SENTENTIARVM, ET PRIMO
IN PROLOGVM QVAESTIONES OCTO.



Quæstio prima.

TRVM theologia prout cõmuniter traditur & habetur sit scientia proprie dicta.
Quæstio secunda.
Vtrum theologia sit scientia supposito quodam lumine quod quidam ponit esse in doctoribus perfectioribus.
Quæstio tertia.
Vtrum virtute diuina possit communicari puro viatori cognitio scientifica de articulis fidei.

Quæstio quarta.
Vtrum theologia sit vna scientia.
Quæstio quinta.
Quid sit subiectum in theologia, vtrum Deus an aliud.
Quæstio sexta.
Vtrum theologia sit practica an speculatiua.
Quæstio septima.
Vtrum theologia subalternetur alteri scientiæ.
Quæstio octaua.
Vtrum ipsa subalternetur alicui scientiæ humanitus inuentæ vt metaphysicæ.

Distinctio prima.
Quæstio prima.
Vtrum frui sit actus intellectus an voluntatis.
Vtrum solus Deus sit obiectum fructuionis an etiam aliquid aliud.
Vtrum uti sit actus intellectus an alterius potentie.
Quæstio quarta.
Vtrum omnibus circa Deum sit vtendum.
Distinctio secunda.
Quæstio prima.
Vtrum sit tantum vnus Deus.
Quæstio secunda.
Vtrum attributa diuina differant aliquo modo ex natura rei circumscripta omni operatione intellectus.
Quæstio tertia.
Vtrum aliquis intellectus possit concipere distinctionem attributorum diuinorum absque dicta operatione ad creaturas.
Quæstio quarta.
Vtrum cum vnitate essentie diuinæ stet realis pluralitas personarum.

Distinctio tertia.
Quæstio prima.
Vtrum possumus ex his quæ sunt in creaturis probare Deum esse.
Quæstio secunda.
Vtrum possumus cognoscere de Deo quid est.
Quæstio tertia.
Vtrum Deum esse sit per se notum.
Quæstio quarta.
Vtrum in omni creatura sit vestigium trinitatis.
Secunda pars eisdem distinctionis.
Quæstio prima.
Vtrum in homine sit imago trinitatis.
Quæstio secunda.
Vtrum potetie animæ sint id quòd essentia an aliquid additum.
Quæstio tertia.
Vtrum memoria & intelligentia sint vna potetia an diuersæ.
Quæstio quarta.
Vtrum intellectus & voluntas sint eadem potetia.
Quæstio quinta.
Vtrum necessarium sit ponere intellectum agentem esse aliquam potentiam animæ nostræ.

Distinctio quarta.
Quæstio prima.
Vtrum in diuinis sit generatio.
Quæstio secunda.
Vtrum ista sit vera Deus genuit Deum.

Distinctio quinta.
Quæstio prima.
Vtrum essentia generet vel generetur.
Quæstio secunda.
Vtrum filius possit dici de substantia patris aut ex nihilo.
Distinctio sexta.
Quæstio prima.
Vtrum pater genuit filium necessitate.
Quæstio secunda.
Vtrum pater genuit filium natura.
Distinctio septima.
Quæstio prima.
Vtrum in diuinis sit potentia generandi.
Quæstio secunda.
Vtrum potentia generandi dicat quid an solum ad aliquid.
Quæstio tertia.
Vtrum potentia generandi sit in filio.

Distinctio octaua.
Quæstio prima.
Vtrum qui est vel esse conueniat Deo proprie.
Quæstio secunda.
Vtrum in solo Deo, esse & essentia sint idem.
Quæstio tertia.
Vtrum solus Deus sit immutabilis.

Distinctio nona.
Quæstio prima.
Vtrum Deus sit omnino simplex.
Quæstio secunda.
Vtrum anima rationalis sit composita ex materia & forma.
Quæstio tertia.
Vtrum tota anima sit in qualibet parte corporis vel extendatur quantitate extensione corporis.
Quæstio quarta.
Vtrum sola materia sit ratio retinendi quantitatem, vel sola forma vel compositum.

Distinctio decima.
Quæstio prima.
Vtrum pater sit alius à filio.
Quæstio secunda.
Vtrum pater sit prior filio.
Quæstio tertia.
Vtrum pater & filius possint dici plures æterni.
Quæstio quarta.
Vtrum generatio diuina debeat exprimi per verbum presentis temporis dicendo filius semper nascitur, an per verbum præteriti dicendo filius semper natus est.

Distinctio decima.
Quæstio prima.
Vtrum spiritus sanctus sit proprium nomen alicuius persone diuinæ.
Quæstio secunda.
Vtrum in diuinis possint esse plures persone quàm tres.
Distinctio undecima.
Quæstio prima.
Vtrum spiritus sanctus procedat à patre & filio, an à patre tantum.
Quæstio secunda.
Vtrum si spiritus sanctus non procederet à filio distingueretur ab ipso.
Quæstio tertia.
Vtrum pater & filius spirent spiritum sanctum in quantum sunt vnus an in quantum sunt plures.

Distinctio duodecima.
Quæstio prima.
Vtrum generatio filij sit prior processione spiritus sancti.
Quæstio secunda.
Vtrum spiritus sanctus plenius seu perfectius procedat à patre quàm à filio.
Quæstio tertia.
Vtrum spiritus sanctus sit à patre mediâte filio vel per filium.

Magistri Durandi de sancto Porciano

Distinctio decimatercia.
 Quæstio prima.
 Vtrum in diuinis sit aliqua processio.
 Quæstio secunda.
 Vtrum generatio filij & processio spiritus sancti sint emanationes distinctæ realiter.
 Quæstio tertia.
 Vtrum spiritus sanctus possit dici ingenitus.
Distinctio decimaquarta.
 Quæstio prima.
 Vtrum in diuinis sit aliqua processio temporalis.
 Quæstio secunda.
 Vtrum processio temporalis ponat in numerum cum æterna.
 Quæstio tertia.
 Vtrum per processionem temporalem ipsemet spiritus sanctus detur an tantum eius dona.
 Quæstio quarta.
 Vtrum spiritus sanctus detur à sanctis viris.
Distinctio decimaquinta.
 Quæstio prima.
 Vtrum mitti conueniat alicui personæ diuinæ.
 Quæstio secunda.
 Vtrum missio dicat aliquid notionale an essentialiter.
 Quæstio tertia.
 Vtrum aliqua persona possit mitti à seipsa vel ab alia à qua nõ procedit.
 Quæstio quarta.
 Vtrum missio inuisibilis competat filio.
Distinctio decimasexta.
 Quæstio prima.
 Vtrum spiritu sancto competat inuisibilis missio.
 Quæstio secunda.
 Vtrum debuerit fieri visibilis missio ad Christum & ad quos debeat fieri.
 Quæstio tertia.
 Vtrum species in quibus factæ fuerunt inuisibiles missiones fuerint veræ res.
 Quæstio quarta.
 Vtrum pater sit maior filio.
Distinctio decimasextima.
 Quæstio prima.
 Vtrum necessarium sit charitatem esse habitum creatum in homine ad hoc quod homo sit Deo charus.
 Quæstio secunda.
 Vtrum necessarium sit ponere charitatem habitualement ad hoc ut possimus aliquid mereri apud Deum.
 Quæstio tertia.
 Vtrum charitas detur secundum proportionem naturalium.
Distinctio decimaquarta.
 Vtrum ille qui est in charitate possit cognoscere certitudinaliter se habere charitatem.
 Quæstio quinta.
 Vtrum charitas possit augeri.
 Quæstio sexta.
 Quæ sit causa suscipiendi maius & minus an essentia.
 Quæstio septima.
 Vtrum eadem forma numero possit esse intensa & remissa.
 Quæstio octaua.
 Vtrum charitas augeatur per quemlibet actum meritorium.
 Quæstio nona.
 Vtrum possit augeri in infinitum.
 Quæstio decima.
 Vtrum charitas possit digniui.
Distinctio decimaquinta.
 Quæstio prima.
 Vtrum donum in diuinis sit aliquid essentialiter an notionale.
 Quæstio secunda.
 Vtrum spiritus sanctus eo sit donum quo Deus.
 Quæstio tertia.
 Vtrum conuenienter dicatur spiritus sanctus noster.
Distinctio decimanona.
 Quæstio prima.
 Vtrum inter personas diuinas sit æqualitas.
 Quæstio secunda.
 Vtrum esse æternum conueniat Deo.
 Quæstio tertia.
 Vtrum in diuinis personis sit circumfessio hoc est vtrum vna persona diuina sit in alia.
 Quæstio quarta.
 Vtrum in diuinis sit dare totum & partem.
 Quæstio quinta.
 Vtrum veritas sit ens reale an rationis.

Quæstio sexta.
 Vtrum veritas sit in rebus an in anima seu intellectu.
Distinctio vigesima.
 Quæstio prima.
 Vtrum filius sit omnipotens sicut pater.
 Quæstio secunda.
 Vtrum in diuinis sit ordo nature.
Distinctio vigesima prima.
 Quæstio prima.
 Vtrum dictio exclusiua addita vni correlatiuorum excludat aliud.
 Quæstio secunda.
 Vtrum dictio exclusiua possit verè addi termino essentiali respectu prædicati personalis.
Distinctio vigesima secunda.
 Quæstio prima.
 Vtrum aliquod nomen conueniat Deo proprie.
 Quæstio secunda.
 Vtrum nomina dicta de deo dicantur de eo secundum substantiam.
Distinctio vigesima tertia.
 Quæstio prima.
 Vtrum nomen personæ significet substantiam an relationem.
 Quæstio secunda.
 Vtrum hæc nomina substantia, subsistentia, essentia, & persona sint idem an differant in diuinis.
Distinctio vigesima quarta.
 Quæstio prima.
 Vtrum termini numerales ponant aliquid in diuinis.
 Quæstio secunda.
 Vtrum vnum quod est principium numeri aliquid addat superens & super vnum quod conuertitur cum ente & quid sit illud.
Distinctio vigesima quinta.
 Quæstio prima.
 Vtrum nomen personæ dicatur vniuocè de Deo & creaturis.
 Quæstio secunda.
 Vtrum persona si aliquid commune in diuinis.
Distinctio vigesima sexta.
 Quæstio prima.
 Vtrum omnes personæ diuinæ distinguantur per relationes.
 Quæstio secunda.
 Vtrum relationes distinguentes diuinas sint reales.
Distinctio vigesima septima.
 Quæstio prima.
 Vtrum proprietates relationis prædicatæ ad notionales an conuerso.
 Quæstio secunda.
 Vtrum verbum in nobis sit ipsemet actus intelligendi an sit aliqua forma producta differens realiter ab actu intelligendi.
 Quæstio tertia.
 Vtrum verbum in diuinis dicatur personaliter an essentialiter.
Distinctio vigesima octaua.
 Quæstio prima.
 Vtrum ingenitum vel innascibilitas sit notio patris.
 Quæstio secunda.
 Vtrum sit proprietates constitutiva personæ patris.
 Quæstio tertia.
 Vtrum imago in diuinis dicatur essentialiter an personaliter.
Distinctio vigesima nona.
 Quæstio prima.
 Vtrum vna persona possit dici principium alterius.
 Quæstio secunda.
 Vtrum pater & filius sint vnum principium spiritus sancti.
 Quæstio tertia.
 Vtrum pater & filius possint dici plures spiratores.
Distinctio vigesima.
 Quæstio prima.
 Vtrum aliquid dicatur de Deo ex tempore.
 Quæstio secunda.
 Vtrum in creaturis relatio differat realiter à suo fundamento.
 Quæstio tertia.
 Vtrum relationes Dei ad creaturam quæ dicuntur de Deo ex tempore sint reales.
Distinctio vigesima prima.
 Quæstio prima.
 Vtrum æqualitas sit realis relatio in diuinis.
 Quæstio secunda.
 Vtrum æqualitas dicatur positivè an priuatiuè in diuinis.
 Quæstio tertia.
 Vtrum essentialia attributa debeant appropriari aliquibus personis.
Distinctio vigesima secunda.
 Quæstio prima.
 Vtrum pater & filius diligant se spiritu sancto.
 Quæstio secunda.
 Vtrum filius sit sapiens sapientia genita.

Disin

Tabula Dist. & Quæst. in primum lib. Sententiarum.

Distinctio trigesima tertia.
 Quæstio prima.
 Vtrum in diuinis essentia & relatio differat aliquo modo realiter.
 Quæstio secunda.
 Vtrum proprietates relationis sint in essentia & personis.
Distinctio trigesima quarta.
 Quæstio prima.
 Vtrum suppositum & natura differant realiter in creaturis.
 Quæstio secunda.
 Vtrum persona in diuinis sit idem quod essentia.
 Quæstio tertia.
 Vtrum conuenienter dicatur quod sint tres personæ vnius essentia.
 Quæstio quarta.
 Vtrum aliqua nomina dicantur conuenienter de Deo translatiuè.
Distinctio trigesima quinta.
 Quæstio prima.
 Vtrum Deus cognoscat se tantum vel alia à se.
 Quæstio secunda.
 Vtrum Deus habeat propriam & distinctam cognitionem de aliis à se.
 Quæstio tertia.
 Vtrum cognoscat distinctè singularia.
 Quæstio quarta.
 Vtrum scientia Dei sit vniuersalis an particularis.
Distinctio trigesima sexta.
 Quæstio prima.
 Vtrum Deus cognoscat mala.
 Quæstio secunda.
 Vtrum creaturae sint in Deo.
 Quæstio tertia.
 Vtrum in Deo sint aliquae ideæ.
 Quæstio quarta.
 Vtrum in Deo sit pluralitas idearum.
Distinctio trigesima septima.
 Quæstio prima.
 Vtrum sit in omnibus rebus.
 Quæstio secunda.
 Vtrum Deus sit ubique.
 Quæstio tertia.
 Vtrum angelus sit in loco.
 Quæstio quarta.
 Vtrum moueatur localiter.
Distinctio trigesima octaua.
 Quæstio prima.
 Vtrum scientia Dei sit causa rerum.
 Quæstio secunda.
 Vtrum Deus sciat enunciabilia.
 Quæstio tertia.
 Vtrum Deus sciat futura contingentia.
Distinctio trigesima nona.
 Quæstio prima.
 Vtrum Deus possit nescire quod scit, vel scire quod nescit.
 Quæstio secunda.
 Vtrum Deus cognoscat infinita.
 Quæstio tertia.
 Vtrum omnia subsint diuinæ prouidentia.
 Quæstio quarta.
 Vtrum prouidentia Dei sit idem quod fatum.
Distinctio quadragesima.
 Quæstio prima.
 Vtrum prædestinatio habeat certitudinem.
 Quæstio secunda.
 Vtrum pertineat ad Deum aliquem reprobari.
Distinctio quadragesima prima.
 Quæstio prima.
 Vtrum electio præcedat prædestinationem an è conuerso.
 Quæstio secunda.
 Vtrum prædestinationis sit aliqua causa præter Dei voluntatē.

Quæstio tertia.
 Vtrum prædestinatio possit mutari precibus sanctorum.
Distinctio quadragesima secunda.
 Quæstio prima.
 Vtrum potentia sit in Deo.
 Quæstio secunda.
 Vtrum potentia Dei se extendat ad omnia quæ sunt ab aliis possibilis.
Distinctio quadragesima tertia.
 Quæstio prima.
 Vtrum potentia Dei sit infinita.
 Quæstio secunda.
 Vtrum Deus possit aliquid infinitum actu.
 Quæstio tertia.
 Vtrum omnipotentia possit communicari creaturæ.
 Quæstio quarta.
 Vtrum Deus agat ex necessitate nature.
 Quæstio quinta.
 Vtrum Deus agat ex necessitate iustitie.
Distinctio quadragesima quarta.
 Quæstio prima.
 Vtrum Deus possit facere vnam & eandem creaturam numero meliorem quam fecerit.
 Quæstio secunda.
 Vtrum data quacumque creatura Deus possit facere aliam perfectiorem secundum speciem, ita quod non sit status in perfectionibus specificis sed sit processus in infinitum.
 Quæstio tertia.
 Vtrum Deus possit facere vniuersum melius quam fecerit.
 Quæstio quarta.
 Vtrum Deus poterit facere aliquid melius beata virgine vel Christi humanitate & vtrum modò possit quicquid vnquam potuit.
Distinctio quadragesima quinta.
 Quæstio prima.
 Vtrum Deus velit alia à se.
 Quæstio secunda.
 Vtrum Deus immediatius agat per intellectum quam per voluntatem vel conuerso.
 Quæstio tertia.
 Vtrum voluntas Dei congruè distinguatur in voluntatem signi & in voluntatem beneplaciti.
Distinctio quadragesima sexta.
 Quæstio prima.
 Vtrum voluntas Dei semper efficaciter impleatur.
 Quæstio secunda.
 Vtrum Deus velit mala fieri.
Distinctio quadragesima septima.
 Quæstio prima.
 Vtrum aliquid possit fieri præter voluntatem diuinam.
 Quæstio secunda.
 Vtrum illud quod sit præter voluntatem diuinam vel contra eam obsequatur voluntati diuinæ.
 Quæstio tertia.
 Vtrum Deus possit præcipere quod fieri non vult.
 Quæstio quarta.
 Vtrum Deus possit præcipere malum fieri.
Distinctio quadragesima octaua.
 Quæstio prima.
 Vtrum voluntas nostra possit conformari voluntati diuinæ.
 Quæstio secunda.
 Vtrum omnes teneantur conformare voluntatem suam voluntati diuinæ quantum ad volitum.

Explicita est tabula questionum in primum librum Sententiarum subtilissimè deciarum per Reverendum Magistrum Durandum de sancto Porciano de ordine prædicatum, dilectum theologum & Maldunensem episcopum.

Deo sint gratia.

**SEQVITVR TABVLA
QVAESTIONVM EIVSDEM
SECVNDI SENTENTIARVM
PER DISTINCTIONES
SIGNATARYM.**



Distinctio prima.
Vtrum creatio sit possibilis. *Questio prima.*
 Vtrum creatura habes esse fixu & permanes poterit ab aeterno produci. *Questio secunda.*
 Vtrum essentia successiva vt motus & tepus poterint fuisse ab aeterno. *Questio tertia.*
 Vtrum potentia creandi possit creaturaz communicari. *Questio quarta.*
 Vtrum Deus agat immediate in omni a ctione creaturaz. *Questio quinta.*
 Vtrum Deo competat agere propter suam. *Questio sexta.*
Distinctio secunda.
 Vtrum caelum empyreum sit locus corporeus. *Questio prima.*
 Vtrum habeat aliquam influentiam in hac inferiora. *Questio secunda.*
 Vtrum in xuo sit successio. *Questio tertia.*
 Vtrum nunc xui sit idem quod xuum. *Questio quarta.*
 Vtrum vnum xuum sit mensura omnium xuiternorum. *Questio quinta.*
 Vtrum esse rei generabilis & corruptibilis mensuretur tepore. *Questio sexta.*
Distinctio tertia.
 Vtrum angeli sint compositi ex materia & forma. *Questio prima.*
 Vtrum individuatio seu personalitas conueniat angelis. *Questio secunda.*
 Vtrum plures angeli possint esse sub vna specie. *Questio tertia.*
 Vtrum angeli sint in aliquo magno numero. *Questio quarta.*
 Vtrum potetia cognoscitiua angeli sit idem quod sua essentia. *Questio quinta.*
 Vtrum angeli cognoscant per species an per suam essentiam. *Questio sexta.*
 Vtrum angelus cognoscat singularia. *Questio septima.*
 Vtrum intellectus angelicus sit quandoque in potentia. *Questio octaua.*
Distinctio quarta.
 Vtrum angeli fuerint creati beati an miseri. *Questio prima.*
 Vtrum omnes angeli fuerint creati in gratia. *Questio secunda.*
 Vtrum boni angeli fuerint praefij suaz confirmationis & mali sui casus. *Questio tertia.*
Distinctio quinta.
 Vtrum angelus peccare poterit. *Questio prima.*
 Vtrum poterit peccare in primo instanti suaz creationis. *Questio secunda.*
 Vtrum angeli boni meruerint suam beatitudinem. *Questio tertia.*
Distinctio sexta.
 Vtrum primus angelus inter peccantes fuerit de supremo ordine angelorum. *Questio prima.*
 Vtrum peccatum primi angeli fuerit aliis causa vel occasio peccandi. *Questio secunda.*
 Vtrum in demonibus sit ordo prelationis. *Questio tertia.*
 Vtrum demon semel victus possit postea tentare aliquem. *Questio quarta.*

Distinctio septima.
 Vtrum angeli boni possint peccare. *Questio prima.*
 Vtrum angeli mali possint aliquod bonum facere. *Questio secunda.*
 Vtrum daemones possint futura praedicere. *Questio tertia.*
 Vtrum materia corporalis obediat demonibus ad nutum. *Questio quarta.*
 Vtrum angelus per intellectum moueat coelum vel quodcunque corpus per intellectum & voluntatem. *Questio quinta.*
Distinctio octaua.
 Vtrum angeli sint corporei. *Questio prima.*
 Vtrum angeli in corporibus assumpti possint exercere opa vite. *Questio secunda.*
 Vtrum demon possit sabintrare corpus hominis. *Questio tertia.*
 Vtrum daemones possint immutare sensus nostros. *Questio quarta.*
 Vtrum angeli cognoscant cogitationes & affectiones nostras. *Questio quinta.*
Distinctio nona.
 Vtrum diffinitio Hierarchy data a Dionysio sit bona. *Questio prima.*
Distinctio decima.
 Vtrum angeli omnes mittantur in ministerium. *Questio prima.*
 Vtrum angeli omnes assistant. *Questio secunda.*
Distinctio undecima.
 Vtrum quilibet homo habeat angelum ad sui custodia de puratu. *Questio prima.*
 Vtrum angeli proficiat in cognitione per mutuam locutionem. *Questio secunda.*
 Vtrum vnus angelus proficiat in cognitione per illuminationem alterius. *Questio tertia.*
Distinctio duodecima.
 Vtrum omnium corporu corruptibilium & incorruptibilium sit eadem materia. *Questio prima.*
 Vtrum Deus poterit producere materiam primam absque omni forma. *Questio secunda.*
Distinctio decimatercia.
 Vtrum lumen sit corpus. *Questio prima.*
 Vtrum lumen habeat esse reale in medio vel intentionale. *Questio secunda.*
Distinctio decimaquarta.
 Vtrum aliqua aqua sint super celos. *Questio prima.*
 Vtrum motus coeli sit naturalis. *Questio secunda.*
 Vtrum stella moueantur solum motu suaz spheraz. *Questio tertia.*
 Vtrum coelum sit figura spherica. *Questio quarta.*
Distinctio decimaquinia.
 Vtrum corpora coelestia habeant aliquam causalitatem super hac inferiora. *Questio prima.*
 Vtrum coelum habeat causalitatem super actus liberi arbitrij. *Questio secunda.*
 Vtrum coelum agat per motum. *Questio tertia.*
Distinctio decimasesta.
 Vtrum in folis creaturis intellectualibus sit imago Dei. *Questio prima.*
 Vtrum imago Dei sit equaliter in homine & in angelo. *Questio secunda.*

Distin

Tabula Quaestionum in secundum lib. Sententiarum.

Distinctio decimaseptima.
 Vtrum anima intellectu vnatur corpori tanquam forma. *Questio prima.*
 Vtrum anima primi hominis fuerit producta ante corpus. *Questio secunda.*
 Vtrum paradusus terrestis fuerit locus conueniens humanae habitationi. *Questio tertia.*
Distinctio decimaoctaua.
 Vtrum corpus mulieris fuerit formatum de costa viri sine additione materiae. *Questio prima.*
 Vtrum in costa sint aliquae rationes seminales. *Questio secunda.*
 Vtrum anima intellectu traducta cum semine. *Questio tertia.*
Distinctio decimanona.
 Vtrum immortalitas Adae in statu innocentie fuerit naturalis. *Questio prima.*
 Vtrum corpus Adae fuerit passibile. *Questio secunda.*
Distinctio vigesima.
 Vtrum in statu innocentie fuisset generatio. *Questio prima.*
 Vtrum in actu matrimoniali fuisset amissio virginitalis. *Questio secunda.*
 Vtrum in statu innocentie generassent pueros in vtroq; sexu. *Questio tertia.*
 Vtrum pueri fuissent nati perfecti secundum corpus. *Questio quarta.*
 Vtrum fuissent nati in iustitia originali. *Questio quinta.*
Distinctio vigesima prima.
 Vtrum tentatio sit peccatum. *Questio prima.*
 Vtrum tentatio sit appetenda. *Questio secunda.*
 Vtrum peccatum primorum parentum fuerit grauissimum. *Questio tertia.*
 Vtrum homo in statu innocentie poterit primo peccare venialiter. *Questio quarta.*
Distinctio vigesima secunda.
 Vtrum primum peccatum primi hominis fuerit superbia. *Questio prima.*
 Vtrum primus homo appetierit esse vt Deus. *Questio secunda.*
 Vtrum ignorantia sit peccatum. *Questio tertia.*
 Vtrum ignorantia excuset peccatum. *Questio quarta.*
Distinctio vigesima tertia.
 Vtrum alicui creaturaz possit conferri quod sit impeccabilis per naturam. *Questio prima.*
 Vtrum primus homo viderit Deum per essentiam. *Questio secunda.*
 Vtrum homo in statu innocentie poterit decipi. *Questio tertia.*
Distinctio vigesima quarta.
 Vtrum liberum arbitrium sit potentia habitus, an actus. *Questio prima.*
 Vtrum potentia pure passiva possit liberari libertate arbitrij. *Questio secunda.*
 Vtrum actus intellectus sit liberior quam actus voluntatis, an e conuerso. *Questio tertia.*
 Vtrum ratio superior & inferior sint vna potentia, an duae. *Questio quarta.*
 Vtrum aliquod peccatum mortale possit esse in sensualitate. *Questio quinta.*
 Vtrum morosa delectatio quam quis habet de peccato mortali sit peccatum mortale. *Questio sexta.*
Distinctio vigesima quinta.
 Vtrum liberum arbitrium sit solum respectu eorum quae sunt ad finem. *Questio prima.*
 Vtrum liberum arbitrium sit solum in habetibus intellectum. *Questio secunda.*
 Vtrum per malum culpae corrumpatur tota habitus animae ad bonum. *Questio tertia.*
Questio quarta.
 Vtrum liberum arbitrium possit cogi. *Distinctio vigesima sexta.*
 Vtrum gratia & virtus sint idem. *Questio prima.*
 Vtrum gratia sit in essentia animae sicut in subiecto. *Questio secunda.*
 Vtrum diuisio gratiae per operantem & cooperantem sit bona. *Questio tertia.*
 Vtrum virtus sit habitus. *Questio prima.*
 Vtrum virtus sit habitus. *Questio secunda.*
 Vtrum habens gratiam possit mereri gloriam de condigno. *Distinctio vigesima septima.*
 Vtrum sine gratia possit homo cognoscere aliquam veritatem. *Questio prima.*
 Vtrum sine gratia possit homo aliquod bonum facere. *Questio secunda.*
 Vtrum sine gratia possit homo vitare quodcunque peccatum mortale. *Questio tertia.*
 Vtrum sine gratia possit aliquis implere diuina praecpta. *Questio quarta.*
 Vtrum sine speciali motione spiritus sancti potest homo se ad gratiam preparare. *Questio quinta.*
Distinctio vigesima octaua.
 Vtrum homo in statu innocentie indiguerit gratia. *Questio prima.*
 Vtrum habuisset omnes virtutes. *Questio secunda.*
 Vtrum opera hominis fuissent tunc magis meritoria quam nunc. *Questio tertia.*
Distinctio vigesima nona.
 Vtrum defectus quos sentimus in nobis scilicet mors & fames & agritudines & huiusmodi insint nobis a natura, an sint poena alicuius culpae. *Questio prima.*
 Vtrum aliquis defectus in nos per originem transiens possit habere proprie rationem culpae. *Questio secunda.*
 Vtrum originale peccatu sit carentia iustitiae, an aliquid aliud. *Questio tertia.*
 Vtrum alimentum conuertatur in veritatem humanae naturae. *Questio quarta.*
 Vtrum semen sit de superfluo alimenti. *Questio quinta.*
Distinctio vigesima prima.
 Vtrum peccatum originale traducatur per originem carnis. *Questio prima.*
 Vtrum formatus miraculose ex humana carne puta digito vel pede contraheret peccatum originale. *Questio secunda.*
 Vtrum peccatum originale sit in essentia animae, an in eius potentia tanquam in subiecto. *Questio tertia.*
Distinctio vigesima secunda.
 Vtrum peccatum originale tollatur in baptismo. *Questio prima.*
 Vtrum sit in anima a Deo. *Questio secunda.*
 Vtrum omnes animae ab origine sint aequales. *Questio tertia.*
Distinctio vigesima tertia.
 Vtrum peccata proximoru paritum sint vel redundet in filios. *Questio prima.*
 Vtrum peccatum originale in vnoquoque sit vnum, an plura. *Questio secunda.*
 Vtrum pueri decedentes in peccato originali doleant de carentia visionis diuinae. *Questio tertia.*
Distinctio vigesima quarta.
 Vtrum ratio boni sit absoluta. *Questio prima.*
 Vtrum malum sit aliqua natura positua. *Questio secunda.*
 Vtrum bonum sit causa mali. *Questio tertia.*
 Vtrum per malum culpae corrumpatur tota habitus animae ad bonum. *Questio quarta.*

Distin

Distinctio trigesimaquinta.
Questio prima.
Vtrum malum sufficienter diuidatur per penam & culpam.
Questio secunda.
Vtrum omne peccatum consistat in aliquo actu.
Questio tertia.
Vtrum peccatum consistat in actu exteriori.
Distinctio trigesima sexta.
Questio prima.
Vtrum peccatum sit causa mali seu peccati.
Questio secunda.
Vtrum peccatum sit pena peccati.
Questio tertia.
Vtrum omnis pena in se sit nobis propter aliquam culpam.
Distinctio trigesima septima.
Questio prima.
Vtrum actio peccati sit a Deo.
Questio secunda.
Vtrum Deus sit auctor mali penæ vel conuersio.
Questio tertia.
Vtrum culpa plus habeat de ratione mali quam penæ.
Distinctio trigesima octaua.
Questio prima.
Vtrum bonitas actus voluntatis sit ex fine.
Questio secunda.
Vtrum intentio sit actus voluntatis.
Questio tertia.
Vtrum sit idem actus voluntatis respectu finis & eorum qui sunt ad finem.
Questio quarta.
Vtrum omnium voluntatum bonarum sit vnus finis.
Distinctio trigesima nona.
Questio prima.
Vtrum culpa per prius sit in voluntate, an in ratione.
Questio secunda.
Vtrum considerare mala sit mali sicut eligere mala est malum.
Questio tertia.
Vtrum voluntas naturaliter velit bonum.
Questio quarta.
Vtrum conscientia pertineat ad actum, an ad intellectum, an ad voluntatem.
Questio quinta.
Vtrum conscientia erronea liget vel obliget.
Questio sexta.
Vtrum plus peccet faciens contra conscientiam erroneam an faciens secundum eam. paulo post. D. in superiore questione.
Distinctio quadragesima.
Questio prima.
Vtrum aliqua actio possit esse indifferens ita quod nec sit bona nec mala bonitate vel malitia morali quam considerat moralis Philosophus.
Questio secunda.
Vtrum aliqua actio sit indifferens ita quod non sit bona vel ma-

la bonitate vel malitia meriti, vel demeriti, quam considerat theologus.
Questio tertia.
Vtrum idem actus numero possit esse bonus, vel malus.
Distinctio quadragesima prima.
Questio prima.
Vtrum fides dirigat intentionem.
Questio secunda.
Vtrum omne peccatum sit voluntarium.
Distinctio quadragesima secunda.
Questio prima.
Vtrum actus interior & exterior in malis sint duo peccata.
Questio secunda.
Vtrum actus interior & exterior in bonis sint duo merita.
Questio tertia.
Vtrum transeunte actu peccati remaneat reatus penæ.
Questio quarta.
Vtrum radices peccandi bene assignentur a magistro in litera.
Questio quinta.
Vtrum vitia capitalia conuenienter distinguantur per illa septem quæ sunt superbia, auaritia &c.
Questio sexta.
Vtrum peccatum conuenienter distinguatur per veniale & mortale.
Questio septima.
Vtrum peccatum veniale & mortale differant per penas eis debitas.
Questio octaua.
Vtrum omnia peccata sint paria.
Distinctio quadragesima tertia.
Questio prima.
Vtrum aliquod peccatum sit in spiritu sanctum.
Questio secunda.
Vtrum peccatum in spiritu sanctum sit irremissibile.
Distinctio quadragesima quarta.
Questio prima.
Vtrum potentia peccandi sit a Deo.
Questio secunda.
Vtrum prælatio & quæcunq; auctoritas seu potestas domini sit a Deo.
Questio tertia.
Vtrum Christiani teneantur obedire principibus secularibus.
Questio quarta.
Vtrum religiosi teneantur prælati suis in omnibus obedire.
Questio quinta.
Vtrum monachus teneatur plus obedire abbati quam episcopo vel papæ in his quæ pertinent ad regulam & statuta religionis.

Finitur tabula quæstionum Magistri Durandi de sancto Porciano Anicien. episcopi ordinis prædicatorum, in secundum librum Magistri Sententiarum.

RESOLVTISSIMI PATRIS, ET VERITATVM THEOLOGICARVM

SOLIDI SECTATORIS MAGISTRI DURANDI DE SANCTO PORCIANO, LIBER III. SENTENTIARUM INCIPIT.

P R A E F A T I O.



ST DEVS in caelo reuelans mysteria, Dan. 2. Hæc verba assumpta fuerit à principio, & vt dictum fuit tunc, sacra scriptura excellit alias in certitudine, quod notatur ibi reuelans. Quæcunq; enim in sacra scriptura traduntur, aut solum, aut principaliter, diuina auctoritate tenentur: talia autem sunt certissima, vt alias declaratum fuit. In eodem etiam verbo tangitur materia tertij libri Sententiarum. Postquam enim Deus multiplicariè multisq; modis olim loquens patribus reuelauit eis secreta sua. Et per eos nobis (Quia non facit Dominus verbum nisi reuelante secreta sua ad seruos suos Prophetas, Amos 3.) nouissimè locutus est nobis in filio suo incarnato, per quem excellentiora sacramenta deitatis nobis manifestauit, nec mirum, quia nemo nouit patrem, nisi filius: & cui voluerit filius reuelare, Matth. 11. De filio autem incarnato, & de his quæ assumpta carne gessit, & sustinuit pro nobis, necnon de donis, & virtutibus ipsum, quo ad humanitatem perficientibus agit in tertio libro. Decebat autem, vt per filium incarnatum reuelarentur nobis diuina secreta, & nostre fidei sacramenta propter tria. Primum vt caperentur familiariter ex reuelantis conformitate humili. Secundò, vt tenerentur certius ex reuelantis veritate stabili. Tertio, vt impleverentur efficacius quoad agenda ex reuelantis exemplaritate vili.
1. Quantum ad primum sciendum est quod audiciones contingunt secundum consuetudinem. Nam vt consueuimus ita dignamur dici (vt habetur 2. Metaphy.) Et quia consuetum est homines doceri ab hominibus propriissimum doctor, & reuelator fuit Dei filius, factus homo, & quia factus homo factus est paruulus, secundum illud Esa. 9. Paruulus natus est nobis, & filius datus est nobis, & ideo factus est doctor paruulorum, vt adimpleretur illud Esa. 33. vbi est doctor paruulorum? cui potest responderi quod filius Dei qui factus est homo factus est paruulus. vnde potest dici illud Matth. 11. Abscondisti hæc à sapientibus & prudentibus, & reuelasti ea paruulis. Et merito, filius enim honorat patrem. (Malachi. 1.) Et quia opera Dei reuelare & confiteri honorificum est (Thobia. 12.) ideo decuit filium esse reuelationem patrum secretorum.
2. Quantum ad secundum notandum est quod licet patet sit veritas, & filius veritas, & spiritus sanctus veritas, & simul omnes tres vna veritas, tamen filius per appropriationem dicitur veritas, non solè ea ratione qua est secunda in trinitate persona, qua ratione dicitur sapientia, & verbum, sed ratione humanitatis assumptæ, quatenus veritas à tota trinitate de redèptione humani generis promissa in sola persona filij, & per solà personam filij meritorie est impleta. Sic enim gratia & veritas per Iesum Christum facta (Ioan. 1.) propter quod decuit, vt veritas fidei quæ ratione naturalem excedit ad hoc vt firmius teneretur, reuelaretur nobis per illi, qui cū patre & spiritu sancto est vna veritas promittens, & in seipso est vna veritas promissa perfoluens. Et ideo dicit Symeon in suo cantico Luc. 2. loquens ad Deum patrem de filio. Parati ante faciem omnium populorum: lumen ad reuelationem Gentium.
3. Quantum ad tertium notandum quod sicut dicit Sen. longum iter est per verbum, breue autè & efficax per exemplum, ex facto enim factum cõcluditur per locum à simili, Luc. 10. quis tibi videtur proximus fuisse ei qui incidit in latrones? & ille dicit, qui fecit misericordiam in illum: tunc ex illo facto cõcludit, vade & tu fac similiter. Sed ex dicto non cõcluditur factum, Multi enim dicunt & non faciunt, Matth. 23. & ideo ad hoc, vt illa quæ sunt agenda pro salute nostra efficacius impleverentur, profuit valde vt reuelaretur ab illo qui cepit facere, & docere, Act. 1. Et faciendum nobis ex facto suo cõcludit dicens apostolis Ioan. 13. Exemplum dedi vobis, vt quemadmodum ego feci, ita & vos faciatis. Ideo dicit Apost. Ephes. 3. Quod aliis generationibus nõ est agnatum filiis hominum, sicuti nunc reuelatum est

sanctis Apostolis. Concludendo ergo cum Apostolo dicamus illud Ephes. 1. Deus pater domini nostri Iesu Christi pater gloriae det vobis spiritum sapientiae & reuelationis in agnitionem eius. Nunc quidem per fidem, vt tandem in reuelatione gloriae eius gaudeatis, 1. Pet. 4. Quod vobis concedat, &c.

Sententia literæ Magistri sententiarum in generali & speciali valde ingeniosa & vtilis. Et primò primæ distinct.



V M autem venit plenitudo tēporis &c. In hoc tertio libro determinat Magister primò de mysterio incarnationis & passionis Christi. Tertio de virtutibus & donis quibus Christus plenus fuit, & fideles animas impleuit. Et secundum hoc liber iste diuiditur in duas partes. Primò determinat multipliciter de incarnatione. Secundò, de virtutibus & donis nobis per Christum collatis vsque ad 23. distinct. ibi. Cū verò supra habitum sit. Prima diuiditur in duas. Primò determinat de diuina incarnatione. Secundò profertur conditiones ipsius verbi incarnati vsque ad sextam distinctionem, ibi: Ex præmissis emergit quæstio. Prima diuiditur in tres. Primò determinat de diuina incarnatione ex parte assumptis, quid sit. Secundò ex parte assumpti, quid sit. Secunda ibi, distinct. 2. Et quia in homine tota natura. Tertio ex parte vtiusque, cuius sit distinct. 3. ibi præterea quæ oportet. Prima est principalis lectionis, & diuiditur in quatuor partes. Primò enim auctoritate Apostoli ostendit quid sit incarnatio, & quod persona incarnata sit filius Dei. Secundò ratione inquirat, quare filius potius fuerit incarnatus ibi, diligenter verò notandum. Tertio inquirat, vtrum Pater, vel Spiritus sanctus potuerit incarnari ibi. Si verò queratur vtrum Pater. Quarto mouet objectionem & soluit ibi. Sed fortè aliquis diceret. Et hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

2. IN SPECIALI vero sic procedit, & primò probat auctoritate quod Pater misit Filium in temporis plenitudine, quod est tempus gratiæ, quod quidem tempus habuit initium ab aduentu saluatoris per quem facta est veritas, & gratia, quia per incarnationem impletur legis promissum, quod per Christi aduentum impletum est, quod dicit antiquis patribus fuit promissum. Sic ergo filius Dei est missus, missio enim visibilis est eius incarnatio. Præterea ponit tres rationes ad probandum quod persona filij fuit incarnata, quarum prima sumitur ex appropriato filij quod sapientia est, congruum enim fuit quod qui in sapientia omnia cõsiderat, per sapientiam omnia restitueret. Et hoc confirmat per parabolas Euangelij, de muliere querente dragmam perditam. Secunda ratio sumitur ex ipsius origine, quia est ab alio, vnde primò missus est. Filius qui est à solo patre. Secundò, Spiritus sanctus qui est ab vtroque. Tertia sumitur ex proprio ipsius filij, quia Filius est imago Patris: congruum enim erat, quod qui erat filius Dei in diuinitate fieret idem in humanitate Filius hominis, quod confirmatur per Augustinum, ex quo cõcludit quod vnus est Dei filius & hominis, qui est verus Deus & homo, ideo neque cõfitemur duos filios, sed vnum manere in duabus substantiis, ita quod vna per alteram non destruat, nec vna in alteram transeat vt non sint, sicut illa quæ miscentur adinuicem, sed sint sicut vnita. Deinde inquirat, vtrum pater vel spiritus sanctus carnem quam potuerunt tunc assumere, nunc possent assumere. Et responderet quod sic, quia eadem est personarum potentia. Vltimò obicit contra prædicta, si enim indiuisa sunt opera trinitatis, quæ ergo ratione filij carnem assumpsit eadem ratione Pater & Spiritus sanctus. Alioquin aliquid faceret Filius quod nõ faceret Pater, vel Spiritus sanctus, quod falsum est. Et respõdet ad hoc quod indiuisa sunt opera trinitatis, sed sic Filius assumpsit, quia ad ipsum est assumptio terminata, nihilominus tamen tale mysterium est, quod tota trinitas operata est. Sicut enim est vna indiuisibilis personarum trium substantia, sic & operatio vna, & pro tanto nos nõ dicimus sanctam Trinitatem ex virgine natam, sed Filium tantum, & hoc per duo exempla declarat, scilicet de columba & voce Patris & licet solum Filius sit incarnatus, tamen incarnationem cum Patre & Spiritu sancto operatus est.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum incarnatio sit possibilis.

Thom. 3. p. 1. ar. 1.



Circa dist. primam tertij libri sententiarum quaeritur primo, vtrum incarnatio sit possibilis. Et videtur quod non quia quicquid conuenit deo ex tempore, conuenit ei ex mutatione sui, vel creaturae, quia non est nouitas sine mutatione. Sed incarnatio temporalis non potest deo conuenire per mutationem sui, vel creaturae, ergo nullo modo. Minor probatur, quod enim incarnari non conuenit deo per mutationem sui, plani est, cum scriptum sit Mal. 3. Ego deus & non mutor. Et Ia. primo apud quem non est transmutatio &c. Quod autem non conueniat ei per mutationem creaturae probatur sic, quia illa mutatio esset secundum locum, vel secundum formam non secundum locum, quia talis mutatio est ad aliquid distans, secundum locum, quod non potest dici de deo respectu creaturae, non enim longe est ab vno quoque nostrum. Act. 17. nec secundum formam, quia natura humana sibi derelicta, vel assumpta, nihil plus vel minus habet, quare &c.

2. Item natura spiritalis non vnitur corporali nisi dupliciter, scilicet, per modum formae, vel per modum moueris, sed natura diuina non potest vniri alicui naturae creatae per modum formae, quia natura diuina nullus potest esse formam habens de qua loquimur, ergo vnitur ei per modum moueris, sed talis vnio non sufficit ad incarnationem. Alioquin omnis creatura esset vnita deo, quare &c.

3. Item deus non potest esse in creaturis nisi per essentiam, praesentiam, & potentiam, sed nullus istorum modorum per se sufficit ad incarnationem, nec omnes simul sufficiunt, ergo ipsa non est possibilis: maior probatur, quia deus non potest esse praesens creaturae nisi vel secundum se, vel secundum suam operationem, si secundum se sic est praesens secundum essentiam. Si secundum operationem, aut secundum operationem intra manentem, sicut intelligitur, & si dicitur esse in rebus per praesentiam modo quo dicitur ea quae sunt in prospectu nostro esse nobis praesentia, & nos ipsi, aut secundum operationem transeuntem extra & sic est in rebus per potentiam. Et praeter hos modos non videtur alius possibilis, minor de se patet, quia his modis dicitur deus esse praesens omnibus creaturis quae tamen non dicuntur assumptae.

4. Item suppositum se habet ad indiuiduum sicut particulare sub vniuersali, quia illud idem (vt videtur) dicitur indiuiduum in omni natura & genere quod dicitur suppositum in praedicatione substantiae, sed nulla natura potest carere sua propria indiuiduatione, ergo nullum suppositum in genere substantiae potest carere sua suppositione, & ita nullum suppositum in genere substantiae (vt videtur) potest substantiari in supposito diuino, & sic non est possibilis incarnatio quae dicitur esse vnio humanae naturae cum supposito diuino.

5. **I**N CONTRARIUM est quod habetur Ioh. 1. verbum caro factum est, & ad Phil. 2. dicitur de filio quod exinavit semetipsum formam serui accipiens, igitur &c.

6. **R**ESPONSIO. circa istam quaestionem videnda sunt tria. Primum est quid importetur nomine incarnationis. Secundum est vtrum ipsa sit possibilis. Tertium est cui modo vnionis assumitur incarnatio.

7. **Q**UANTVM ad primum sciendum est quod per incarnationem nihil aliud intelligimus nisi vnionem humanae naturae cum diuina, ita, scilicet, quod natura humana non constituat proprium suppositum, nec existat in supposito proprii generis, sed existat in supposito diuino. Querimus enim de incarnatione per quam factum est quod homo esset deus & deus homo. Ad hoc autem requiritur, quod sit vnio naturae humanae cum diuina in eodem supposito, quia quae distinguuntur secundum supposita non praedicantur de se inuicem, natura autem diuina non potest esse in alieno supposito, quare oportet quod natura humana existat in diuino, si tamen est possibilis incarnatio.

8. Quantum ad secundum dicendum quod incarnatio est possibilis, & quamuis omnino non possit hoc demonstrari probari, tamen potest satis probabiliter probari hoc modo. Omne illud est deo possibile quod non includit contradictionem, vel repugnantiam intellectuam, (vt patet ex dictis in 1. lib.) Sed deum incarnari non includit contradictionem vel repugnantiam intellectuam, ergo hoc est deo possibile. Minor probatur, quia si includeret contradictionem, vel repugnantiam intellectuam, aut hoc esset ex parte creaturae, aut ex parte dei. Sed ex parte neutrius est ibi repugnantia seu contradictio, quare, &c. Quod autem non sit repugnantia ex parte creaturae dupliciter declaratur. Primo sic prius virtute diuina potest absolui a posteriori. Sed singularitas naturae humanae prior est suppositione sua, ergo virtute diuina ipsa potest habere propriam singularitatem, dato quod non habeat propriam suppositionem, sed si non haberet propriam oportet quod habeat alienam, cum nihil existat nisi in aliquo supposito, ergo possibile est naturam humanam non existere in proprio supposito, sed in alieno. Quod autem singularitas propria sit prior propria suppositione, patet quia ex hoc aliquid est singularare quia est hoc aliquid, & vnium numero, super hoc autem addit suppositio esse in se & per se, & non in alio, quod autem se habet per additionem ad alterum posterius est illo, quare, &c. Secundo sic, sicut natura substantiae copletur est existere per se, & in proprio supposito, ita natura accidentis est in alio supposito existere, sed virtute diuina in sacramento altaris fit quod accidens salua sua essentia & natura quantum ad id quod est non existat in alieno supposito sed in se, ergo similiter diuina virtute fieri potest quod substantia completa (vt natura humana) proprium suppositum non constituat, sed in alieno existat.

9. Causa autem huius sumenda est, quia omnis natura actua lis & absoluta. (Actualis dico propter materiam primam & absolutam propter respectu relationis) potest sine contradictione existere sine omni eo quod non est intrinsecum de ratione sua, sed solum extrinsecum & concomitantiu, quia ibi non est repugnantia intellectuam, vt in contradictione, esse autem in alio non est intrinsecum de ratione accidentis, sed extrinsecum solum & concomitantiu, quia secundum cursum naturae accidens non est nisi inesse. Similiter esse per se non est intrinsecum de ratione substantiae, sicut expresse ponit Aui. sed est realis proprietatis, vel modus substantiae, quia substantia completa sibi derelicta proprium suppositum constituit, propter quod absque contradictione potest substantia priuari proprio modo existendi per se, & accidens modo existendi in alio, sic igitur patet quod ex parte creaturae non est repugnantia, quin possit in alieno supposito substantiari.

10. Quod autem non sit repugnantia ex parte dei, probatur sic, quia quicquid conuenit creaturis pertinet ad perfectionem, hoc totum conuenit creatori. Sed posse naturam aliam ab ea quae suppositu constituit in se substantiari, pertinet ad perfectionem in creaturis: vnde & hoc conuenit soli substantiae, in qua sunt & de qua dicitur alia, sicut accidentia, quare & hoc potest Deo conuenire circumscriptis tamen imperfectionibus, (sicut in ceteris quae deo & creaturis conueniunt imperfectiones a deo relegantur) pertinet autem ad imperfectionem substantiae & ad eius potentialitatem quod accidens in ipsa existens ipsam informet & sit actus eius, & ideo natura assumpta a diuina persona ipsam non informat, sed absque informatione in ipsa substantiatur, ideo substantiatio naturae humanae a diuina natura nullam imperfectionem arguit in ipsa. Ex quo potest formari talis ratio. Esse in quo aliud, nunquam sonat imperfectionem nec potentiam passiuam, nisi vbi esse in alio est per inheretiam, quia ratio potentiae passivae reducitur ad subiectum, nihil enim est subiectum nisi per potentiam passiuam, nec potentia passiva est nisi subiecti vt subiectum est: nihil autem est subiecti nisi per comparationem ad illa quae sibi inheret. Cum igitur natura humana non ponatur existere in supposito diuino per modum inheretis, sed per modum ordinis & contactus virtutis esse vt in quo ipsa existit nisi in persona diuina aliquid potentiam passiuam, sive imperfectionem, & sic patet secundum.

11. **Q**UANTVM ad tertium notandum est quod licet incarnationi ex toto non possit inueniri similis modus vnionis in creaturis, assimilatur tamen magis infortiori quam alicui vnioni: quod patet discurrendo per singulos modos quibus aliqua in supposito vnitur. Quaedam enim vnuntur constituendo vnā naturam, quaedam vero non constituendo vnā naturam. Primum fit tripliciter. Primo ex corruptione omnium quae vnuntur, sicut elementa in mixto. Secundo ex corruptione alterius solum, vt cum miscetur modicum de aqua in multo vino. Tertio saluatis omnibus his quae vnuntur, vt ex materia & forma substantia sit vna natura compositi: tunc autem istorum modorum competit incarnationi. Non enim natura diuina & humana transeunt in tertiam sicut elementa in mixto, nec vna in alteram (vt modica aqua posita in multo vino) sed manet vtraque saluata post vnionem alioquin non esset vera incarnatio quae diceretur homo deus, & deus homo, nisi ambae remaneret natura. Item nec sic vnuntur vt eis saluatis fiat quaedam tertia natura sicut fit ex vnione materiae cum forma natura compositi, quia natura diuina & humana non possunt esse partes cuiusdam complexions naturae, quemadmodum materia & forma sunt partes naturae compositae, &c.

12. Alia vero vnuntur in supposito non constituendo vnā naturam: quod fit dupliciter. Vno modo per inheretiam naturae ad naturam, & sic vnitur accidens substantiae, & hic modus differt multum ab vnione incarnationis, quia incarnatio est vnio duarum naturarum quarum vtraque natura est constitutiva vnus suppositum, accidens autem non est huiusmodi. Item vnio accidentis ad subiectum est per inheretiam. Hoc autem arguit in subiecto potentiam passiuam, quod exclusum est ab incarnatione, ideo &c. Alio modo vnuntur aliqua per infortionem non constituendo nouam naturam, sicut inferitur ramus stipiti, non enim constituitur noua natura nisi continuatione praexistentium, sicut e contrario quando continuum diuiditur in plura eiusdem ratio

In d. 5. q. 1. 1067. 7.

d. 42. q. 2.

rationis non est ibi noua generatio, sed praexistens diuisio. 13. Et hic modus est in vno dissimilis incarnationi, quia est ibi vnio similis cum simili ratione, cuius est ibi continuatio, & non solum contactus, hoc autem exclusio (quod & in proposito excludi potest rationabiliter, quia quod potest natura diuina propter suam similitudinem perfectionem respectu naturae creatae & dissimilis) totum residuum est simile, natura enim diuina & humana non constituunt vnā naturam, vnuntur autem per modum infortionis, quam facit ordo, non situs: secundum enim beatum Augustinum, quod facit situs in corporalibus hoc facit ordo in spiritualibus. Et ideo sicut mediante contactu, vel situ ramus inferitur arbori, & efficiuntur vnus secundum suppositum. Sic mediante ordine quem habet natura creatae ad diuinam essentiam, & ad diuinum suppositum, in quo est omnis ratio suppositi potest natura creatae virtute diuina, quasi diuino supposito insita in ipso substantificari. Huius autem concordat scriptura loquens de incarnatione Christi, vel de Christo incarnato, dicitur enim Apocal. 5. vicit leo de tribu Iuda, radix David: & 22. eiusdem, Ego sum radix & genus David, stella splendida &c. Ex quibus datur intelligi, quod sicut ex radice & ramo fit vnus per infortionem, sic ex natura diuina tanquam ex radice, vel trunco & natura Christi humana sumpta de stirpe David, tanquam ramo insito factus est vnus Christus per incarnationem, tanquam per infortionem: vnde Iacob. 1. vocatur verbum insitum, in mansuetudine inquit, suscipite insitum verbum: vbi glossa dicit verbum diuinum quod insitum est & seminat in die redemptionis.

14. **A**D PRIMVM argumentum dicendum quod incarnatio competit Deo ex tempore, non ex mutations sui, sed creaturae, quae dum assumitur mutatur non secundum locum, nec secundum aliquam formam absolutam, sed dicitur mutari inquantu suscipit nouum modum essendi cum priuatione proprii modi. Et si dicitur quod iste modus non dicit nisi quandam relationem ad quam non potest esse actio, dicendum quod verum est de actione creaturae, quae non attingit ad respectum, nisi per fundamentum propter determinationem suam in modo agendi: Deus autem potest immediate super modum rei influendo, vel subtrahendo sicut ei placet.

15. Ad secundum dicendum quod Philosophi solum confiderauerunt illud quod habet cursum naturae, secundum quem non videmus substantiam spiritualem vniri corpori, nisi per modum moueris, vel per modum formae: Deus autem ad hoc non limitatur quin aliter possit facere.

16. Ad tertium dicendum quod Deum esse in rebus per essentiam non tantum dicitur vno modo, sed dupliciter. Vno modo per communem exhibitionem suae essentiae, qui modus vocatur communis illapsus: & hic modus quum sit communis respectu omnium non sufficit ad incarnationem. Secundo modo per specialem illapsum, quem quidam vocant circuminfectionem, nos autem incisionem, & hic modus non est communis omnibus, sed est proprius naturae assumptae, ideo &c.

17. Ad quartum dicendum quod indiuiduum & suppositum non se habent praefere, sicut vniuersale & particulare, ita vt illud solum quod dicitur indiuiduum in omni genere dicatur suppositum in genere substantiae, quia materiae & forma in genere substantiae sunt quaedam indiuidua, nec tamen sunt supposita. Indiuiduum enim solum dicitur illud quod est singulare, seu vnū numero, in omni genere. Suppositum autem super hoc addit determinatum modum essendi, videlicet quod sit completum in natura, & per se existens, & alteri non inueniens, & isto modo essendi potest carere talis natura, licet non possit carere sua indiuiduatione.

QUAESTIO SECUNDA. Vtrum vna persona poterit incarnari sine alia.

Thom. 3. q. 3. ar. 4.



In p. 9. 4. 106. 10.

SECUNDO quaeritur, vtrum vna persona poterit incarnari sine alia. Et videtur quod non, quia per illud suppositum diuinum habet rationem, vt in quo aliud existit per quod per se subsistit, quia dependentiam inexistens non determinat nisi per se subsistens, sed persona diuina est per se subsistens ratione essentiae diuinae, quae est communis omnibus personis: in diuinis enim esse existentiae est idem cum essentia, ergo nulla persona in diuinis potest terminare dependentiam naturae assumptae sine alia.

2. Item ad hoc vt persona possit assumere, non requiritur nisi vt sit infinita virtutis, vt possit hoc facere, & infinita perfectionis, vt possit alterius dependentiam terminare, sed in his personis diuinis non distinguuntur, sed potius sunt vnus, ergo nulla

persona potest aliquam naturam assumere sine alia.

3. Item in actu reciproco quicquid est principij actus est eius terminus, quia actus reciprocos ab eodem incipit, & ad idem terminatur. Sed assumere est actus reciprocos, est enim assumere aliud ad se sumere, ergo cui qualibet persona sit principij talis actus, & non vna sine alia, videtur quod idem sit de termino.

4. Item nullus actus notionalis terminatur ad aliquid essentialis, ergo nec actus essentialis ad aliquid notionalis, sed incarnari est actus essentialis, ergo non terminatur ad personam.

5. **I**N CONTRARIUM arguitur, quia filius dicitur minor patre, Ioan. 14. Pater maior me est. Hoc autem non esset si filio assumente naturam humanam, pater similiter assumptisset. Tunc enim patri filius esset aequalis secundum naturam humanam, sicut est secundum diuinam, ergo filius sic assumptis naturam humanam quod non pater.

6. **R**ESPONSIO. Dicendum, quod licet incarnare (id est, incarnationem facere) non possit vna persona sine alia, eo quod indiuisa sunt opera Trinitatis, tamen incarnari, id est, carni vniri potest vna persona sine alia. Ad cuius euidenciam videnda sunt tria. Primum est quod ad vnionem personalem humanae naturae cum diuina persona praerogitur vnio eiusdem naturae humanae cum essentia diuina. Secundum est quod vnio naturae cum natura non sufficit ad vnionem personalem naturae cum persona: sed vterius requiritur vnio cum his quae sunt propria personae inquantum persona. Tertium est quod illa vterius vnio est possibilis cum proprio vnus personae absque proprio alterius in quo consistit principalis titulus quaestionis.

7. Primum patet praemittendo prius differentiam quae est inter suppositum diuinum & creatum quae talis est: licet enim vtrumque suppositum sit illud quod subsistit, tamen in creaturis suppositum non solum est illud quod subsistit, sed etiam formalis ratio suppositi est per se subsistere, vel fundatur per se & conuertibiliter in proprietate per se subsistendi: in diuinis vero licet suppositum sit illud quod subsistit, tamen ratio formalis suppositi non est per se subsistentia, nec fundatur in proprietate per se subsistendi, sed est ad aliud esse, & ideo per aliud est suppositum & per aliud subsistit: est enim suppositum formaliter & completiue per proprietatem relationis, subsistit autem non per proprietatem relationis, sed per essentiam vel substantiam. Cuius ratio est, quia subsistere dicit esse secundum perfectissimum modum essendi, sed perfectissimus modus essendi est esse in se vel ad se, hoc autem non conuenit alicui in diuinis nisi ratione essentiae, quia per omnia alia, supposita diuina dicuntur ad aliud & non ad se, quare suppositum diuinum subsistit per essentiam, & non per proprietatem relationis. Hoc etiam expresse vult beatus Augustinus septimo de Trinitate dicens, si Deus sic relatione subsistit, sicut relatione gignit & relatione dominatur, iam substantia non est substantia, quia relationum est, sicut enim ab eo quod est esse appellatur essentia, ita ab eo quod est subsistere substantiam dicimus. Absurdum est autem, vt substantia relatione dicatur: omnis ergo res ad se ipsam subsistit quanto magis Deus? Si tamen dignum est, vt Deus dicatur subsistere: quod addit Augustinus, aut quia subsistere est sub alio existere, & sic non competit Deo, aut quia nobiliori modo subsistit quam creaturae, vt magis proprie dicatur subsistere. Si vero aliquid esse ad aliud vocet subsistere, absque loquitur ignorans vim vocabuli, esse enim ad aliud quod est relationum inquantum huiusmodi non importat aliquam perfectionem sicut subsistere importat, alioquin aliqua perfectio esset in vna persona quae non esset in alia, cum aliqua relatio sit in vna persona, quae non est in alia quod est inconueniens, subsistere ergo in diuinis est vnium & absolutum competens omnibus personis ratione essentiae.

8. Et hoc patet primum sic, per illud primo competit personae diuinae vniri naturae assumptae, per quod competit ei dependentiam naturae assumptae terminare. Sed personae diuinae competit terminare dependentiam naturae assumptae ratione substantiae, vel essentiae: ergo personae diuinae primo competit vniri naturae assumptae ratione essentiae. Maior patet, quia sicut natura assumpta vnitur, quia dependet, ita persona assumens eam sibi vniri, quia terminat eius dependentiam. Minor apparet ex suppositione prius declarata, scilicet quod persona diuina non subsistit nisi per essentiam, vel ratione essentiae, per illud autem per quod competit ipsi per se subsistere competit ipsi per se primo terminare dependentiam inexistens naturae assumptae, & hoc est essentia (vt dictum est) quare &c.

9. Sed contra istam rationem instatur dupliciter. Primo, quia non oportet quod natura per quam suppositum subsistit sit immediata ratio vnionis eius ad naturam quae in eo existit: verbi gratia, color existit in corpore quod est suppositum alterius generis, ratio tamen vnionis coloris & corporis non est immediata natura corporis per qua subsistit, sed superficies mediante qua

Thom. 3. q. 9. ar. 2. Durand. infra di. 5. q. 1.

In p. 9. seq. nu. 13.

Vide Aug. lib. 5. de tri. un. cap. 7. sub fine.

Color est in corpore, a simili potest videri, quodlibet persona divina subsistat per essentiam, & per eam terminet dependentiam naturae assumptae, tamen non oportet quod essentia sit prima & immediata ratio talis unionis, sed poterit esse proprietates relatiua, & ita vnio naturae assumptae ad naturam diuinam est mediante vnione eiusdem ad proprietatem relatiuam sicut vnio colorum ad corpus est per superficiem.

10 Secundum quia natura humana non vnitur personae diuinae nisi quia ipsa amittit propriam personalitatem, & induit aliam, ergo secundum hoc vnitur prius & immediatus secundum quod magis attenditur personalitas, sed personalitas in diuinis magis attenditur secundum proprietatem relatiuam quam secundum essentiam, ergo natura humana prius & immediatus vnitur personae diuinae per proprietatem relatiuam quam per essentiam.

11 Ad primum istorum dicendum quod non est simile de colore in corpore, & de natura assumpta, & persona assumente, quia quod color sit in corpore quod est suppositum alterius generis hoc competit ei per naturam, natura enim coloris non est per se existens, sed in aliquo (scilicet in corpore) est enim naturalis qualitas corporis, & ideo in inhaerentia coloris ad corpus non solum attendenda est eius dependentia, sed eius specialis natura ad quam consequitur specialis modus dependentiae, qui est vnio ea quae naturaliter insunt corpori insunt ei quodam ordine vnium mediante alio & ob hoc color inest corpori mediante quantitate, sed substantia completa vt pote natura humana quae de se nata est constituere suppositum non existit in alio per aliquam dependentiam naturalem quam de se habeat ad illud, sed per hoc solum quod priatur propria substantia, & ideo nihil primum sibi respondet in persona in qua existit, nisi illud per quod ipsa persona subsistit, & hoc est natura diuina.

12 Ad secundum dicendum quod cum personalitas humanae naturae, & cuiuslibet alterius naturae creatae consistat, vel saltem fundetur in proprietate per se subsistendi, vt declaratum fuit, quando natura humana amittit hanc proprietatem & suam personalitatem, & vnitur alteri personae, vnitur prius & immediatus secundum illud secundum quod illa persona supplet vicem personalitatis quae naturae debetur, hoc autem est per se subsistendi, quae competit naturae diuinae ratione essentiae, & non ratione proprietatis relatiuae quamuis personalitas formalis ei coeparet per proprietatem relatiuam. Et ideo non oportet quod secundum illud fiat prius & immediatus vnio secundum quod attenditur formalis personalitas, quia ratio suppositi & personae aliter se habet in creaturis, & diuinis. Et sic patet primum scilicet quod ad vnionem personalem naturae humanae, cum persona diuina praerigitur vnio naturae humanae cum diuina natura.

13 Secundum patet, scilicet quod ad vnionem personalem praedicta vnio non sufficit, sed requiritur vltior vnio quantum ad illa quae sunt propria personae, quia ubi ratio formalis, & completa suppositi, vel personae, non consistit in per se subsistere, nec fundatur in proprietate per se subsistendi, sed in aliquo superaddito, vnio per existentiam non sufficit ad vnionem personalem, sed requiritur vnio in aliquo superaddito. Sed ratio formalis & completa suppositi seu personae diuinae non consistit in per se subsistere, nec fundatur in proprietate per se subsistendi sed consistit in proprietate relatiua, ergo ad vnionem personalem naturae humanae cum persona diuina non sufficit vnio per existentiam, sed requiritur vltior vnio per proprietatem relatiuam. Item omne illud quod competit alicui personae ratione essentiae praecise, competit omnibus, sed vnio per existentiam, vt scilicet in existentia naturae assumptae terminetur per subsistentiam personae assumentis competit personae ratione suae essentiae praecise, per quam solum coepit subsistere, ergo talis vnio est communis omnibus personis sicut & essentia, secundum quam attenditur, quare impossibile est quod sufficiat ad personam vnionem, cum personae diuinae in personalitate distinguantur, requiritur ergo vltior vnio quantum ad proprietatem relatiuam, secundum quam personalitas formaliter completur, & sic patet secundum.

14 Tertium patet, scilicet quod illa vltior vnio est possibilis cum proprietate vnus personae absque proprietate alterius, & hoc sic. Si natura humana non possit vniri personaliter vni personae sine altera hoc esset vel ex habitudine personarum inter se, vel ex habitudine earum ad essentiam, non ex habitudine personarum inter se, quia illa habetudo est distinctionis & oppositionis, quae magis operatur ad hoc quod vnio possit fieri cum vna persona & non cum altera quam ad oppositum, vt de se patet, quae enim sunt distincta, & opposita, possunt alicui tertio vniri distincte vnium sine altero, nec ex habitudine personarum ad essentiam diuinam, quia in vnio vnitur persona diuina essentiae diuinae, quam natura assumpta vnitur ipsi essentiae. Sed vnio quantumcumque intima personae diuinae cum essentia diuina non facit quod in quocumque sit essentia diuina sit & per-

Infr. q. 4. huius di.

sona personaliter, alioquin cum essentia sit in qualibet persona, quaelibet persona esset in qualibet personaliter, & esset confusio personarum quod est inconueniens, quomuis enim pater sit in filio, & e conuerso quantum ad essentiam, non tamen quantum ad esse personale, sed semper in eo distinguuntur, ergo nec naturam assumptam & vniam diuinam essentiae, propter quodammodo vnionem vel habitudinem personarum ad essentiam diuinam quae est vnio oportet esse personaliter in qualibet persona, sed potest esse in vna sine altera. Ex praedictis sequitur quod proprietates relatiuae aliquo modo differunt ex natura rei ab essentia diuina, quia cum essentia diuina vnatur naturae humanae assumptae, quo vnio non sufficit ad hoc quod natura assumpta sit vnium personaliter cum filio, & non cum patre & spiritu sancto. Sed vltra hoc requiritur vnio naturae assumptae cum proprietate filij, idcirco in hoc differunt ex natura rei proprietates relatiuae filij ab essentia communi.

15 AD PRIMVM argumentum dicendum quod ex sola per se subsistentia habet persona diuina, quod natura humana in ea existat. Sed vnio secundum existentiam non sufficit ad vnionem personalem, sed requiritur vltior vnio quantum ad ea quae sunt propria personae, vt dictum est, & ideo non valet.

16 Ad secundum patet per idem, ad vnionem enim quae est per existentiam naturae assumptae cum personam assumente sufficit quod assumens sit infinita virtutis, vt possit hoc facere, & infinita perfectionis, vt possit alterius dependentiam terminare. Sed in hoc non completur assumptio personalis, sed in vnione naturae assumptae cum eo quod est proprium personae.

17 Ad tertium argumentum dicendum quod licet in omni reciproco oporteat quod aliquid vnium & idem sit principium actus & terminus, non oportet tamen quod omne illud quod est principium actionis sit terminus: verbi gratia contingit multos trahere nauem ad vnium solum ex ipsis & ille solus dicitur trahere nauem ad vnium solus ipse est terminus tractus, licet non ipse solus sit principium tractus, sed omnes simul, & eodem modo in proposito, quia omnes personae simul quasi trahunt naturam humanam ad personalitatem solius filij, & ideo solus filius dicitur assumere, quia solus ipse est terminus tractus, licet ipse non sit solum principium talis actus.

18 Ad quartum dicendum quod actus notionalis est actus productionis, nec terminatur nisi ad productum notionale, & similiter essentialis quando est actus productionis non terminatur nisi ad productum essentialis. Incarnatio autem non est actus productionis, sed vnionis productorum, & talis actus potest indifferenter terminari ad vnionem essentialis cum essentiali, vel essentialis cum personali, & sic fit, quia per incarnationem vnitur natura humana naturae diuinae & personae.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum plures personae possint assumere vniam naturam.

Henr. quodl. 6. q. 7. Thom. 3. q. 3. ar. 6.



ERTIO quaeritur, vtrum plures personae possint assumere vniam naturam. Et videtur quod non quia vna persona non potest assumere plures naturas, ergo nec plures personae vniam naturam, consequentia patet per simile: antecedens probatur, quia plura solo numero differentia non possunt esse in eodem & secundum idem. Sed duae humanitates solo numero differunt, ergo non possunt esse in eodem vno supposito diuino, essent enim in eo secundum idem cum non sit ibi dare partem & partem.

2 Item quae sunt plura in creaturis vniantur in deo, sed nunquam est conuerso, quod illa quae sunt plura in deo vniantur in creatura, sed si plures personae diuinae possent vniam naturam assumere plura in deo vniantur in creatura, quia plures personae diuinae in vna natura assumpta, ergo illud non est possibile.

3 Item si plures personae assumerent vniam naturam, aut ibi esset vnus homo, aut plures, non vnus, quia homo dicitur suppositum habens humanitatem, & vnus homo vnium suppositum. Sed plures personae sunt plura supposita & non vnium, ergo plures personae non possent dici vnus homo, esto quod assumerent vniam humanitatem. Item nec plures, quia si staret vnitate humanitatis assumptae plures personae dicerentur plures homines, eadem ratione stante vnitate diuinae essentiae plures personae dicerentur plures dii: hoc autem est falsum, ergo & illud.

4 IN CONTRARIVM est: quia quaecumque sunt naturaliter in vna persona sunt ex necessitate in omnibus personis, nisi oppositio relatiua impediatur, ergo quaecumque sunt in vna persona non ex necessitate, sed voluntarie assumpta possunt esse in omnibus

omnibus personis, nisi oppositio relatiua impediatur, naturae aut assumptae ab vna persona nihil opponitur relatiuae in aliis, ergo potest assumi ab eis: consequentia probatur, quia sicut se habet ad necessariam communicationem illa quae sunt in Deo naturaliter & ex necessitate. Sic se habent ad possibilem communicationem & non necessariam illa quae sunt in Deo assumpta voluntarie.

5 RESPONSI O. Circa quaestionem istam duo sunt videnda. Primum est vtrum vnio vnus persona possit simul assumere plures naturas, & hoc implicatur in quodam argumento. Secundum est id quod principaliter quaeritur, scilicet vtrum plures personae possint simul assumere vniam naturam.

6 Quantum ad primum articulum est sententia doctorum satis concordans, ferè enim omnes concordant quod vna persona potest assumere plures naturas eiusdem speciei, puta plures humanitates vel diuersarum specierum, puta humanitatem & aliquam aliam naturam dummodo sit assumptibilis. Cuius ratio est, quia effectus qui fit ab agente liberè, & non aequatur suae causae potest plures iterari, sed assumptio humanitatis vel cuiuscumque naturae a persona diuina fit liberè, nec aequatur suae causae, scilicet virtuti diuinae personae assumptis, nec virtuti effectiuae, nec terminatiuae, ergo potest plures iterari.

7 Secundus articulus est magis dubius, & ideo circa ipsum procedetur, quia primum ponitur veritas quatuor rationibus, & secundum ponitur impugnatio illius veritatis. Tercio confirmabitur veritas posita, & quarto soluentur rationes impugnant veritatem. Quantum ad primum sciendum est quod natura assumptibilis potest dici vna dupliciter, scilicet vnitae singularitatis, vel vnitae personalitatis. Dicendum est ergo quod ad plures personis diuinis potest assumi natura vna vnitae singularitatis, non autem vnitae personalitatis, id est, non in vna personalitate. Primum patet, quia personae diuinae a nullo absoluto se excludunt, cum distinguantur solum relationibus. Sed natura assumpta est aliquid absolutum, ergo per hoc quod assumitur ab vna persona non excluditur quin possit assumi ab alia. Secundum patet, quia persona assumens & natura assumpta sunt vni secundum suppositum, sed plures personae diuinae non possunt esse vnium vnitae suppositi, vel personalitatis, ergo natura assumpta a pluribus personis non potest esse vna vnitae personalitatis, sed habet plures personalitates, esset ergo talis natura vna secundum suppositum vel personam quae qualibet vna persona, ita quod persona assumens & natura assumpta essent vni secundum personam, sed eadem natura cum pluribus personis simul haberet plures personalitates, cui qualibet tamen per se haberet tantum vniam.

8 Quantum autem ad secundum sciendum quod aliquibus videtur contrarium propter multa. Primum est, quia infinitati naturae attestatur quod vna & eadem sit in pluribus suppositis, vnde consistit dici quod pluralitas suppositorum diuinorum cum vnitae diuinae naturae pronenit ex limitatione naturae diuinae. Sed omnino infinitas & illimitata repugnat creaturæ, ergo nulla vna creatura creata se potest assumere quae existat a pluribus suppositis. 9 Secundum, quia dependentia naturae creatae assumptae perfectius terminatur per diuinum suppositum, quam terminaretur per proprium. Sed si natura creata constitueret proprium suppositum non posset simul esse in proprio supposito & in alieno, ergo fortiori ratione natura creata assumpta ab vno supposito diuino non potest assumi ab alio.

10 Tertio, quia sicut accidens naturaliter subsistentatur in supposito substantia, sic miraculose natura humana subsistentatur in supposito diuino mediante eam, sed vnium accidens non potest naturaliter simul esse in pluribus suppositis creatis, ergo nec natura humana, miraculose in pluribus suppositis diuinis.

11 Quarto, quia Anselmus de conceptu virginali expresse dicit, quod tres personae non ponerent vnium eundem hominem assumere. Et si dicatur quod ibi Anselmus accipit hominem pro supposito quod non est assumptibile, & non pro natura. Contra, quia ibidem concedit quod vna persona potuit assumere hominem, non autem tres personae. Sed primum non potest concedi accipiendo hominem pro supposito, sed solum pro natura, ergo secundum non negatur accipiendo hominem pro supposito, sed pro natura.

12 Deinde confirmanda est veritas prius posita (scilicet quod plures personae a nullo absoluto se excludunt) & hoc patet ad praesens dupliciter. Primum comparando naturam assumptam ad personam diuinam & hoc sic, distinctio aliquorum per oppositionem relationis magis videtur impedire vnitatem relationis in se distinctis, quam vnitatem cuiuscumque absoluti in eis, sed non obstantem distinctione per oppositas relationes vna relatio numero potest esse in pluribus personis sicut in patre, & filio est vna communis spiratio, ergo fortiori ratione in pluribus personis potest esse quaecumque vna natura absoluta.

13 Sed dices quod maior est vera accipiendo relationem & naturam absolutam proportionabiliter puta naturam diuinam & relationem diuinam, vel naturam creatam, & relationem crea-

tam, non autem accipiendo relationem diuinam & naturam absolutam creatam, quia natura increata & eius relatio propter sui infinitatem potest esse in pluribus suppositis, natura autem creata non potest propter limitationem suam. Sed istud non valet, quia relatio diuina non est infinita, eo quod nihil potest habere rationem infiniti, quod non potest induere rationem quanti, finiti enim & infinitum quantitati congruunt. Relatio autem nullo modo potest habere rationem quanti, neque secundum molem, neque secundum perfectionem, quia tunc cui deesset aliqua relatio deesset aliqua perfectio, quod falsum est, quia nullum suppositum diuinum esset simpliciter perfectum: non conuenitigitur relationi diuinae propter suam infinitatem quod sit in pluribus suppositis, & eadem ratione non repugnat naturae creatae propter suam limitationem & finitatem quin possit esse in pluribus suppositis diuinis.

13 Secundo patet idem comparando suppositum diuinum ad suppositum creatum. Suppositum enim creatum cum sit absolutum est aliquid in se, & ad se, suppositum vero diuinum cum sit relatiuum non est aliquid in se, vel ad se, sed quicquid est inquantum suppositum totum est aliud, quia tota quidditas relationis est ad aliud esse. Ex hoc sequitur duplex alia differentia. Prima est quod suppositum creatum cum sit aliquid in se per vnium & idem distinguitur a quolibet supposito eiusdem naturae (scilicet per id per quod constituitur) suppositum vero diuinum, quia non est aliquid in se, sed totum quod est ad aliud est, non per idem distinguitur a quolibet alio supposito diuino, sed per aliud & aliud, quia non per idem referitur ad plura, sed per diuersa, distinguitur autem per illud per quod referitur, propter quod sicut per diuersa referitur sic per diuersa distinguitur, quia etiam referitur quandoque, per id per quod primum non constituitur, sicut pater & filius referuntur ad Spiritum sanctum per conuentionem spirationis quae non est primum constitutiuum patris & filij, ideo suppositum diuinum non semper distinguitur ab alio supposito diuino quocumque per illud per quod primum constituitur maxime secundum opinionem illam quae probata fuit in l. lib. (scilicet quod Spiritus sanctus non distinguitur personaliter a Filio si non procederet ab eo.

14 Secunda differentia est quod quia suppositum creatum est aliquid in se & per vnium & idem distinctum a quolibet alio, ideo quicquid est in vno supposito creato totum est distinctum ab omni eo quod est in alio supposito, quia distinctione substantiae sequitur distinctio accidentium absolutorum & respectuorum, sed suppositum diuinum, sicut per illud per quod primum est suppositum, non distinguitur a quolibet alio supposito, sed per aliud & per aliud, ita cum ab aliquo distinguitur non distinguitur ab eo secundum omne quod est in ipso, sed solum secundum illud secundum quod ad illud referitur mediata vel immediate, directe vel indirecte, & ideo filius quod per solum filiationem dicitur ad Patrem per eam solum a patre distinguitur & non ab omni quod est in patre, quia non ab essentia, nec a communi spiratione, quia ad distinctionem relationum non sequitur distinctio absolutorum, nec relationum disparatarum, sed solum eorum quae habent oppositionem directam vel indirectam, ex quo potest breuiter argui sicut prius arguebatur, distinctio relatiua non causat aliquam distinctionem in aliquo absoluto, sed personae diuinae distinguuntur solum relatiue, ergo possunt in vnoquoque absolute cohaerere.

15 Quarto respondendum est ad rationes in contrarium adductas, cum enim primum dicitur quod infinitati naturae attestatur quod vna & eadem sit in pluribus suppositis, illud quidem verum est de natura quae intrinsece pertinet ad naturam suppositum, & est tanquam fundamentum proprietatum quibus supposita constituentur, & distinguuntur, & haec est sola essentia diuina, sed esse in pluribus suppositis relatis quasi extrinsece, (puta quia sine eo essent supposita) comunicatur tamen ei existere in talibus suppositis non arguit aliquam infinitatem, quod patet ex simili, circumscribendo enim ad deo supposita relata, & ponendo vnium solum suppositum absolutum (sicut ponit Iudei & Gentiles) eam infinitas esset in illo vno supposito, sicut nunc est in pluribus relatis, & tamen non oportet naturam assumptam in illo supposito esse infinitam, quia non pertinet intrinsece ad naturam suppositi, sed solum ei comunicatur vt suum esse finiti haberet in supposito infinito, & sic est in proposito de existentia vnus naturae creatae finitae in pluribus suppositis diuinis.

16 Ad secundum dicendum quod tota dependentia naturae humanae terminatur per vnium suppositum diuinum inque perfectius vel perfectius quam terminaretur per suppositum proprium quia substantia diuina suppositi perfectior est quam substantia cuiuslibet suppositi & creati, tamen hoc non obstantem potest assumi ab alio supposito diuino, quia non assumitur ad nouam subsistentiam cum subsistere diuinum sit tantum vnium, vt superius fuit probatum, sed comunicatur ei noua vnio cum proprio alterius personae quae non repugnat priori vnioni cum proprio prima personae assumptis, sed si natura creata substantificaretur in supposito proprio non posset substantificari in alieno creato.

vel non creato, nisi assumetur ad nouum subsistere in alio, & istud contradicit ei quod est subsistere in seipso, & ideo istud non est possibile sicut aliud.

17 Ad tertium dicunt quidam quod non est idem de accidente respectu diuersorum suppositorum creatorum & de natura humana respectu plurimorum suppositorum diuinorum, quia accidens habet unitatem suam singularitatis à subiecto, & ideo non stant simul unitas accidentis cum pluralitate subiectorum. Sed natura humana, & quæcumque alia natura nata constituitur secundum se suppositum habet à se suam singularitatem & non à supposito, & ideo unitas talis naturæ potest stare cū pluralitate suppositorum. Sed istud non videtur bene dictū, quia deus potest facere absque subiecto aliquod accidens vnum numero, & constat quod tale non haberet à subiecto suam singularitatem, posset ergo tale accidens esse in pluribus subiectis sicut natura humana in pluribus suppositis: & huiusmodi non datur, nec aliud debet dari.

18 Et ideo aliter dicendum quod non est simile hinc & inde, quia supposita creata absoluta sunt, & ideo quicquid est in eis distinguitur distinctione ipsorum, sed supposita diuina sunt relata, & ideo non distinguitur quicquid est in eis, sed solum relationes, non quæcumque, sed supposita.

19 Ad quartum dicendum quod Ansel. intelligit quod tres personæ non possunt simul & semel assumere vnum hominem vel humanam naturam ita scilicet quod assumant eam ad vnam personalitatem, dicit enim sic, impossibile est tres personas esse vnā personā cum vno eodemque homine, & in isto sensu concessum fuit quod tres personæ non possunt assumere vnam naturam.

20 Ad primum argumentum principale dicendum est quod sicut tres personæ possunt assumere vnam naturam, ita plures naturæ possunt assumi ab vna persona, & cū dicitur quod plura solo numero differentia non possunt esse in eodem & secundū idem, verum est si sunt in eo per inhaerentiam, quia secundum naturam non haberent vnde distinguerentur, forte tamen diuina virtute posset hoc fieri, quæ autē sunt in aliquo non per inhaerentiam, sed per habitudinem aliam quocumque nomine illa habitudo censetur vt humanitas est in Christo, nihil prohibet plura solo numero differentia esse in eodem, quia nec ex parte suppositi sufficientis est repugnantia cum habeat virtutē terminatiuā dependentiæ plurium naturarum, nec ex parte naturarū cum habeat in se per quod distinguatur, & distincte existant loco, licet nō supposito.

21 Ad secundum dicendum quod si natura creata assumetur à tribus personis in vnam personalitatem, tunc distincta in deo vnitur in creatura, quia ille tres personæ diuinae in vnam personalitatem naturæ assumptæ, sed non est sic, imò assumetur ad tres personalitates, non quæ sunt subiectiue existentes in natura assumptæ, & causatæ à personis assumptibus, quia tunc non esset assumptio, cum assumens & assumptum debeant esse vnum secundum suppositum, sed quia ipsæ personæ personalitates conueniuntur naturæ assumptæ vt in ipsis existat.

22 Ad tertium dicendum quod nomine hominis & consimilibus vtendum est sicut sunt ad significandū imposita, hoc autem est secundum ea quæ videmus in creaturis, in quibus videmus regulariter quod suppositum & natura quæ nata est suppositum constituitur sibi correspondens secundum unitatem & pluralitatem. Ita quod nō inuenitur pluralitas suppositorum sine pluralitate naturæ, nec pluralitas naturæ sine pluralitate suppositorum, propter quod nisi inueniretur contrariū, impossibile esset inuenire propriū modum loquendi, & ideo si vna persona assumeret plures naturas, vel plures personæ vnā naturā non posset proprie dici quod ibi essent plures homines, aut quod esset vnus homo, quia pluralitas semper obstitet unitati naturæ vel suppositi, & unitati obstitet pluralitas ex parte alterius eorū. Verum tamen ex quo oportet loqui improprie eligendum esset illud quod minus habet de impropriate, hoc autem esset sumendo unitatem, vel pluralitatem secundum naturā assumptam, ita quod si vna persona assumeret plures humanitates dicerentur plures homines, & si plures assumerent vnam dicerentur vnus homo.

23 Cuius ratio est, quia scens est de nominibus substantiuis, & de adiectiuis, quia adiectiua cum significet in totali dependentiam ad suppositum, ideo secundum pluralitatem suppositorum dicuntur pluraliter, etiam si forma importata per ea sit vna numero, sicut dicimus quod pater & filius sunt spirantes spiritum sanctum, quamuis virtus spiratiua & actus spirandi sint vnum numero in patre & filio. Nomina verò substantiua cum non sic significent dependentem dicuntur pluraliter vel singulariter secundum conditionem formæ, vel naturæ per ea importatæ, sicut dicimus quod pater & filius & spiritus sanctus sunt vnus deus. Cū igitur nomen hominis sit substantiuum debet predicari singulariter vel pluraliter de his de quibus dicitur secundū unitatem vel pluralitatem formæ importatæ nomine hominis, & non secundum unitatem, vel pluralitatem suppositi. Illud tamen non est sine aliqua impropriate, vt dictum est.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum possibile sit aliquam naturam assumi circumscriptis proprietatibus personalibus.

Thom. 3. p. 9. 3. art. 3.



VARIO queritur, vtrum circumscriptis proprietatibus personalibus à diuinis possibile esset naturā aliquā assumi. Et videtur quod non, quia ex assumente & assumpto fit vnum: sed istud nullo modo posset esse circumscriptis proprietatibus personalibus à diuinis, quare &c. Minor probatur quod si posset fieri vnū, aut fieret vnum secundum naturam, aut secundum suppositum, nō vnū secundum naturā, quia natura diuina & natura humana non possunt fieri vna natura, nec aliquis hoc ponit, nec vnū secundū suppositū, quia vbi natura & suppositū sunt idē penitus secundū rem nō potest fieri ex aliquibus vnū secundū suppositū quin fiat vnū secundū naturam. Sed circumscriptis proprietatibus relatiuis idem esset penitus in deo natura & suppositū, ergo nō posset fieri ex natura assumpta & deo assumente vnū secundum suppositū, nisi fieret vnum secundū naturā, sed illud impossibile est, ergo & istud, quare &c.

2. Itē si fieret vnū secundū suppositū, aut hoc esset secundū suppositū creatū, aut secundū suppositū increatū, nō secundū suppositū creatū, quia tunc oportet quod natura diuina amitteret propriā subsistentiā quod est impossibile, nec secundū suppositū increatum, quia secundum hypoteseos nullū suppositū esset in diuinis: suppositū enim dicitur quasi sub alio positū, quod contingit tripliciter, vno modo sicut particulare est sub vniuersali, & tale suppositū est solum in illis in quibus inueniuntur genus & species (vt dicit Avic. in meta. sua) quod nō cōpetit diuinis. Alio modo sicut subiectū supponitur accidentibus, quod etiā deo nō cōuenit, quia in ipso nullū est accidens. Tertio modo sicut in cōmunicabile sub cōmunicabili, sicut dicimus in diuinis supposita relatiua & in cōmunicabilia esse sub essentia cōmunicabili, sed istud non esset in diuinis circumscriptis proprietatibus relatiuis, ergo nullo modo esset ibi suppositū, quare nec assumptio ad unitatē suppositi.

3. IN contrariū arguitur, quia manet eadē potentia ex parte dei & eadē obediētia ex parte creaturæ manet idē effectus possibilis, sed circumscriptis proprietatibus relatiuis adhuc remaneret eadē potentia ex parte dei, quia potentia est de absolutis, & eadē obediētia ex parte creaturæ, eo quod circa creaturā nihil ponitur esse mutati, ergo sicut nunc est possibilis assumptio, ita & tunc.

4. RESPONDEO. Circa questionē istā aduertendū est quod ipsa potest habere duplicē intellectū. Primus est quod fieret circumscriptio proprietatū relatiuarū nō quidē à diuinis, sed ab assumptione vel incarnatione sub hoc sensu, vtrum in supposito diuino, licet relatio possit vni humanam naturā cū diuina & nō cū proprietate relatiua. Secundus intellectus est quod fieret circumscriptio proprietatū relatiuarū nō solum ab incarnatione, sed totaliter à diuinis. Et iuxta vtrumque intellectū oportet tractare questionē.

5. Quantum ad primū intellectum questionis dicendum quod natura humana potest vni cum diuina in eodē supposito relatio quantum ad existentiam dato quod non vnitur cum proprietate relatiua quantum ad personam seu quantum ad unitatem, personalem, quod patet sic, si non posset fieri vnio naturæ humanæ cū diuina in supposito diuino, licet relatio, quantum ad existentiam, nisi fieret vnio eiusdem naturæ cum proprietate relatiua quo ad personā, hoc non esset nisi quia vnio naturarū secundum existentiam supponeret vnionē secundū esse personale, aut quia vnionē secundū existentiam vel existentiam, necessario cōcomitaretur vel sequeretur vnio secundū personā vel secundū esse personale, sed neutrum istorū est vt probatur, ergo natura humana posset vni cum diuina in supposito relatio quantum ad existentiam dato quod nō vnitur proprietati relatiuæ quantum ad personā. Maior patet, quia si vna vnio nō supponit aliam nec necessario cōcomitatur vel sequitur, tunc vna potest esse sine alia. Minor probatur quantum ad omnes eius articulos, quod enim vnio naturæ creatæ & diuinae in eodē supposito secundū existentiam nō supponat tāquā priorē vnionē quæ est secundū proprietatē relatiuā ita patet ex dictis in secūda quæst. Quod autē vnionē naturæ humanæ cū diuina quantum ad existentiam nō necessario cōcomitetur vel sequatur vnio eiusdem naturæ cum proprietate relatiua quo ad personā patet, quia ista cōcomitatio, vel cōsequētia necessaria nō esset nisi ex habitudine essentiæ diuinae ad proprietatē relatiuā, quia natura humana secundum se nullā habitudinem necessariam habet ad hoc quod vniatur proprietati relatiuæ, & ideo si sit aliqua necessitas illa constringit ex habitudine naturæ diuinae ad proprietatē relatiuā, vt quia natura humana vnita est diuinae quæ necessitas habet habitudinem ad proprietatē relatiuā per cōsequēs vniatur necessario alieque proprietati relatiuæ. Sed istud non potest dici quia essentia diuina non solum habet necessariā habitudinem ad vnā proprietatem relatiuā sed ad omnes, si ergo propter necessariam

Libro 3.

Infr. d. 5. q. 2.

cessariam habitudine naturæ diuinae cum proprietate relatiua ad vnionē naturæ humanæ cū essentia diuina secundū existentiam sequeretur necessario vnio eiusdem cū proprietate relatiua quo ad personā, sequeretur quod nō posset fieri vnio naturæ creatæ cum diuina secundū existentiam quin fieret vnio eiusdem cū qualibet proprietate relatiua quo ad personā, quia essentia diuina ad qualibet habet necessariā habitudinem & nō ad alterā solum: & ita vnū suppositū relatiū nō posset assumere sine alio, quod est erroneū. Relinquitur ergo quod si supposito diuino licet relatio, posset fieri vnio naturæ humanæ cū diuina secundū existentiam, dato quod nō fieret cū proprietate relatiua quo ad personā, sed tūc certē talis vnio nō plus fieret in vno supposito quā in alio, sed æqualiter in omnibus, quia esset solum secundum existentiam, & est omnibus cōmune & non secundum aliquod proprium & personale.

6. Sed contra hoc possit aliquis sic obicere, ex vnione naturæ humanæ cum diuina secundum existentiam, sequitur quod potest dici quod homo sit Deus, & Deus homo, sed si deus est homo, ergo vel pater, vel filius, vel spiritus sanctus, vel omnes simul, quicquid enim reale cōuenit termino cōmuni, cōuenit alicui supposito, sicut patet de homine respectu Sortis & Platonis, si ergo ex vnione naturæ diuinae cum humana, verum est dicere quod deus est homo, ergo vel pater, vel filius, vel spiritus sanctus, vel omnes simul, cum per solum vnionem naturæ cum natura nō fiat vnio in persona, sequitur quod saltem ad illam vnionem necessario sequatur alia vnio in persona, quod est contra dicta.

7. Et dicendum quod licet esset verū dicere deus est homo, nō tamen sequitur, ergo pater, vel filius, vel spiritus sanctus, nisi cum hæc reduplicatio (scilicet inquantū deus) quod posset concedi, dummodo sanē intelligeretur. Quod enim ad deitatem pertinet, totū est carni vnitū, sicut & Dam. dicit quod perfecta diuinitas incarnata fuit. Non esset tamē extendenda locutio, vt sine additione dicatur pater est incarnatus, vel filius, vel spiritus sanctus, quia his nominibus formaliter importatur id quod ad relationem pertinet, cui nondum facta est vnio, propter quod doctores habet locutiones non conueniunt recipere, quāuis cum prædicta reduplicatio tolerari possit sanē intelligendo.

8. Nec est simile de deo respectu patris, & filij, & spiritus sancti, & de homine respectu Sortis & Platonis, & aliorū hominū, quia natura humana nō est vna numero i se, & in suis suppositis, sed est solum vnā secundū rationē, & plures secundū rem, & ideo nihil reale potest ei cōpetere nisi ratione realitatis alicuius sui suppositi, & ideo necessario sequitur homo currit, ergo Sortes vel Plato vel aliquis alius, sed natura diuina est vna numero in tribus suppositis diuinis, & supposita diuina cōstituitur formaliter nō per essentia cōmuniem, sed per proprietates relatiuas, & ideo aliquid reale potest cōpetere essentiæ vel nomini essentiali secundum rationem. Et ideo nō necessario sequeretur deus est homo, ergo pater inquantū pater est homo, vel filius inquantū filius est homo, vel spiritus sanctus inquantū spiritus sanctus.

9. Et sic patet primū, scilicet quod natura humana potest vni cū diuina quo ad existentiam, quāuis nō vniatur cū proprietate relatiua quo ad personā. Dico autē quo ad personā, quia inquantū proprietates fundatur in essentia, impossibile est aliquid vni essentiæ, quin vniatur, proprietati relatiuæ mediātē essentiæ, sed hæc vnio non terminatur ad vnū secundum esse personale, sed solum secundū esse existentiam quod est omnibus cōmune. Ad unitatē autē personale requiritur propria vnio naturæ assumptæ cū proprietate relatiua secundū seipsam, & nō solum secundū existentiam.

10. Si autem quæstio intelligatur secūdo modo, scilicet quod fiat circumscriptio proprietatū personalium nō solum ab incarnatione, sed etiā diuinis. Adhuc hoc potest intelligi dupliciter. Vno modo quod circumscriptur à diuinis omnis personalitas. Alio modo quod circumscriptur à diuinis omnis personalitas relatiua qualis ponitur secundū fidem, remaneat tamē personalitas absoluta, id est, natura diuina per se & in se subsistens, sicut intelligitur Iudæi, aut Gentiles. Primū dicendū est quod circumscripta à diuinis omni personalitate assumptio nō est possibilis: cum ratio est, quia vbi non est possibile dare aliquid subsistens non est possibile dare aliquid assumens, sed circumscripta omni personalitate à diuinis, nihil esset subsistens in diuinis, ergo nec assumens. Maior patet, quia assumptū nō existit in se, sed in assumente. Si autē assumens non subsisteret in se, sed in alio, vel esset deuenire ad aliqd p se subsistens, vel esset processus in infinitū, sic vt vnum esset in alio, & illud in alio, & sic semper, quod est inconueniens: necesse est ergo deuenire ad aliquid per se subsistens, illud autē proprie dicitur assumens quasi ad se sumens, quia sua existentia terminaret aliorū existentiam, alia verò nō diceretur assumens quia nō ad se fuissent, quia nō terminaret aliorū dependentiam, & sic patet maior. Minor probatur, quia omne quod subsistit habet rationem suppositi, quod verò subsistit in natura intellectuali habet rationem personæ, persona enim dicitur suppositū in natura intellectuali, si

ergo à diuinis circumscriberetur omnis personalitas per conueniens tolleretur omne subsistens, & hæc fuit minor.

11. Si verò circumscriberetur à diuinis solum personalitas relatiua qualis ponitur secundum fidem, remaneat tamē personalitas absoluta qualem intelligit Iudæi, aut Gentiles, sic dicendū est quod adhuc possibilis esset assumptio, quod patet tripliciter.

12. Primū, quia remanente illo subsistere quod sufficit ad assumptionem remaneret possibilis assumptio, sed circumscripta personalitate relatiua & remanente personalitate absoluta adhuc remanet subsistere quod sufficit ad hoc quod aliquid sit assumens, ergo remanet possibilis assumptio. Maior patet, sed minor probatur: quia subsistere absolutū & infinitū est prima & sufficiens substantiandi omnē aliā naturā quo ad existentiam, vt patuit supra, tale autē subsistere maneret manente supposito absoluto, quia ratio subsistendi, & ratio infiniti sunt de absolutis, quare &c.

13. Secundū, quia nō minus cōpeteret tali supposito absoluto posse assumere aliquam naturam quā nunc cōpetat supposito relatio ratione solius essentiæ: nam essentia esset in illo supposito, sed nūc posset cōpetere supposito relatio quod ratione solius essentiæ assumeret & non ratione relationis (vt probatum est in primo articulo quæstionis) ergo illi supposito absoluto posset competere quod aliquam naturam assumeret.

14. Tertio, quia sicut se habet accidens ad subiectum naturaliter, sic aliquo modo se habet natura assumptibilis ad suppositum diuinum supernaturaliter, ipsa enim aliquo modo degenerat in accidens secundum doctores, quia aduenit enim in actu, sed substantia subiecti absoluti est sufficiens ratio terminandi naturaliter dependentiam accidentis, ergo substantia suppositi absoluti diuini (si poneretur) esset sufficiens ratio terminandi supernaturaliter dependentiam naturæ assumptibilis.

15. Ad primum argumentū dicendū est quod ex natura assumptæ & supposito assumente fieret vnum secundū suppositum, & cū probatur quod nō, quia ibi suppositū & natura sunt penitus idem secundū rem nō possunt aliqua fieri vnū secundum suppositum quin fiant vnū secundum naturā. Dicendū quod falsum est. Ad cuius intellectum sciendū est quod vbi suppositū constitueretur per solum naturā, sicut fieret in diuinis circumscriptis relationibus, licet suppositū & natura essent idem simpliciter intrinsecè, tamen suppositū connotaret aliquid quod non connotaret natura: natura enim nihil connotat extrinsecè, nec affirmatiue, nec negatiue, sed præcisè dicit se esse: suppositū verò præter essentiam connotat affirmatiue existere in se, & per se, & nō existere in alio, sicut enim essentia respicit esse cū determinatione quæ est in se, & per se, & sine hoc nō inuenitur ratio suppositi, igitur quia essentia vel natura nihil extrinsecè connotat non dicitur aliqua fieri vnū secundum naturā, nisi sint, vel faciant vnā naturā simpliciter & absolute, sed quia suppositū dicit naturā cōnotando habitudinem ad extrinsecū quæ est esse in se, & non in alio sed in quo aliud, ideo omnia quæ sic possunt fieri vnum secundū existentiam, ita quod vnum sit in alio, alterum verò in quo aliud, dicitur fieri & esse vnum secundum suppositū & nō secundum naturā, & sic circumscriptis relationibus à diuinis ex natura assumptæ, & supposito assumente fieret vnum secundum suppositum & nō secundum naturam, non propter realem diuersitatem suppositi, & naturæ intrinsecè loquēdo, sed propter habitudinem quam connotat suppositum vltra naturam. Nam & hoc modo oportet dicere de supposito relatio, assumens enim & assumptum faciunt vnum secundum suppositum, non autem secundum naturam absolutam, vel relatiuam, cum tamē suppositum diuinum nihil sit aliud quā essentia cum relatione.

16. Ad secundum dicendum est quod cū nomen suppositi sit nomen secundæ intentionis, & logica, sicut nomen generis & speciei, inquantū suppositū dicitur sub alio positū, ideo suppositū proprie nō inuenitur nisi in quibus inuenitur genus & species, quod nō est in diuinis. Et ideo nec ponendo relationes in diuinis, nec circumscribendo eas potest proprie dici quod in diuinis sit proprie suppositū absolutum vel relatum. Non enim suppositū relatiū ex hoc potest proprie dici suppositum, quia possum est sub essentia, sicut in cōmunicabile sub cōmunicabili, quia cōmunicabilitas essentiæ diuinae respectu relationū est alterius rationis à cōmunicabilitate illius sub quo proprie dicitur suppositum, quia cōmunicabilitas illius sub quo proprie dicitur suppositum est cōmunicabilitas solum secundū rationē & speciem quæ dicit totū in vniuersali quod pertinet ad rationē suppositi, prædicatur etiā formaliter de supposito, totū autē contrariū est de essentia diuina respectu diuinarū personarū, quia cōmunicabilitas essentiæ respectu earū est vnus in numero & secundū rem: essentia etiā nō dicit quicquid pertinet ad rationem suppositi diuini, quia nō relationem, nec prædicatur formaliter de persona, quia nō est formalis prædicatio, patet est essentia, & ideo suppositum proprie dictum non est in diuinis. Quid ergo dice-

inus, qualiter terminabitur vno natura assumpta & persona assumenda ad vnum suppositum, si in diuinis non inuenitur proprie suppositum, dicendum quod non conuenit proprie supposito terminare alterius dependentiam ratione intentionis suppositi, sed proprie substantia sine qua non inuenitur suppositum, & ideo ubi inuenitur ratio per se substantia etiam absque supposito proprie dicto secundum modum loquendi logicum, potest inueniri ratio assumendi & terminandi dependentiam alterius. Hæc autem per se substantia est nunc in suppositis relatis, & esset in supposito absoluto circumscripsi omnibus proprietatibus relatis, & ideo utrobique est assumptio possibilis.

QVAESTIO QVINTA.

Vtrum natura humana possit subsistere in alieno supposito creato angelico vel alio.

Calet. 3. p. 9. ar. 1. ad secundum.



VINTO queritur, vtrum natura humana possit subsistere in alieno supposito creato, puta angelico, vel alio alio. Et arguitur quod sic, quia facilius vniuntur media quam extrema, sed in toto vniuerso suprema natura est natura diuina, infima vero est creatura irrationalis quæ possunt secundum solenniores doctores in eodem supposito vni, quia persona diuina possit assumere creaturam irrationalem, ergo multo fortius (vt videtur) duæ creaturæ rationales, puta angelica & humana quæ sunt media inter prædicta extrema possunt vni in eodem supposito. 2. Item potissima ratio quæ assignatur quod illud non possit fieri, est quia assumens debet continere formaliter vel virtualiter omnem perfectionem naturæ assumptibilis & suppositi proprii cuius vicem supplet, sed nullum suppositum creatum continet perfectionem alterius naturæ, nec suppositi nati per ipsam consuetudinem, ergo &c. Hæc autem ratio non valet, ergo multominus quæcunque alia, cum hæc inter omnes sit potissima. Quod autem non valet probatur sic: persona diuina assumpsit naturam humanam sicut tenet veritas fidei, sed non assumpsit propter aliquam defectum causam saltem vt terminus vel extremum assumptionis ratione proprietatis particularis, & non ratione essentialis, alioquin vna persona assumens, omnes assumeret, sed proprietates personarum non continent aliquam perfectionem, nec formaliter nec virtualiter, alioquin in qualibet persona diuina non esset terminus perfectio formalis vel virtualis, quod falsum est, ergo &c.

3. Item perfectio formalis quæ est perfectio simpliciter est semper in creatura superiori respectu inferioris, si ergo illa sufficeret tunc creatura superior posset inferiori assumere, puta angelica humana, & sic haberetur proprium, perfectio vero virtualis reducit ad aliquod genus causæ, sed omnis causalitas diuina est communis omnibus personis diuinis: quod autem est eis commune non requiritur ad terminum vel extremum vnionis, cum vnio possit fieri, & ita facta sit, sic cum vna persona quæ non cum omnibus, ergo illa ratio quæ assignatur pro causâ omnimodam perfectionem essentialem, vel virtuales in persona assumente nulla est, quare nec quæcunque alia cum illa repugnet potissima.

4. IN CONTRARIUM arguitur, quia principium actionis & terminus sibi inuicem correspondent, sed principium agens ad vnionem naturæ valentem constituitur proprium suppositum cum alieno supposito non potest esse, nisi suppositum diuinum, ergo cum talis vnio secundum doctores terminetur ad suppositum illud non poterit esse nisi diuinum.

5. RESPONSI O. Dicendum est quod inter naturas creatas natas constituitur suppositum est magna diuersitas, est enim quædam quæ sibi derelicta constituit suppositum, & tamen nata est esse pars alterius naturæ perfectioris, alterius dico, non secundum speciem, sed secundum numerum, vt in homogeneis, quælibet enim aqua per se sumpta est quoddam suppositum aquæ, & tamē nata est vniri alteri per continuationem ex quibus sic coniunctis fit vna aqua quæ sic habet ad priores sicut totum ad partes. Alia est quæ sibi derelicta constituit proprium suppositum, nec est nata esse pars alterius naturæ, sicut humana natura, & natura animalium perfectiorum: tunc ad proprium dicendum quod natura nata primo modo constituitur suppositum potest existere virtute naturæ in alieno supposito, quod non est alienum secundum speciem, sed solum secundum numerum, non totaliter, sed secundum quid (hoc est secundum partem) quod patet sic. Natura quæ sibi derelicta nata est constituitur proprium suppositum, & nihilominus nata est esse pars naturæ perfectioris suppositum constituitur potest subsistere in alieno supposito quoad aliquod saltem quoad partem, sed tales sunt multæ naturæ creatæ (videlicet corpora simplicia & omnia mixta homogenea, saltem humida) quare &c. Per hunc modum ramus præcursus ab arbore sibi derelictus constituit proprium suppositum, & tamē inuitus alteri ar-

Infra. d. 5. q. 1. m. 5.

bori eiusdem speciei efficitur vni continuatione cum ipso, & subsistit in eodem supposito. Dico autem si vnatur arbori eiusdem speciei, quia si esset alterius speciei non efficeretur vna natura, nec vnus suppositus, alioquin vnum indiuiduum vel vnum suppositum posset esse duplici specie quod est impossibile secundum naturam. 6. De natura autem humana, & de qualibet alia sic perfecta quæ non est nata esse pars alterius naturæ aliud est iudicium, valis enim, vt mihi videtur ad præsens & absque præiudicio sententiæ fanioris nulla virtute potest existere in alieno supposito creato, sed solum in diuino, quod enim illud non possit fieri virtute creatæ patet, quia generales modos essendi consequentes per se totam naturam entis creati non potest aliqua virtus creatæ mutare, sed esse in se, & esse in alio sunt generales modi essendi, per se consequentes totam naturam entis creati (saltem absoluti) quod solum proprie dicitur ens, ergo nulla virtus creatæ potest hos modos essendi mutare circa res quibus conueniunt salua eorum natura. Natura autem humana & quæcunque cognoscibilis naturaliter est per se subsistens, & in proprio supposito, nec est apta nata esse perfectioris naturæ: cōstituentis suppositum, propter quod nulla virtute creatæ fieri potest quod ipsa existat in alieno supposito, nec credo quod aliquis vnquam oppositum senserit.

7. Quod etiam virtute diuina non possit fieri quod ipsa subsistat in alieno supposito creato patet, quia suppositum substantias alienam naturam habet talem & tam perfectam substantiam quod potest per eam terminare dependentiam illius naturæ, sed nullum suppositum creatum potest habere talem & tam perfectam substantiam quæcunque virtute, quare &c. Maior de se patet. Minor probatur: quia dependentiam supernaturalem non potest terminare nisi substantia supernaturalis, sed nullum suppositum creatum potest habere substantiam supernaturalem, quare &c. Adhuc minor habere rationis probatur sic, substantia quam habet quodlibet suppositum creatum, vel est ex principis sue naturæ, aut ex aliquo superaddito, si primo modo, tunc est naturalis, si secundo modo contra, nihil dependens potest alteri dare substantiam, sed omne quod potest superaddi naturæ suppositi creati est per se dependens, quia est aliquid accidens ei in hærens, ergo per nullam tale potest suppositum creatum habere substantiam, & hæc fuit minor, sequitur ergo conclusio.

8. Item sicut plura corpora repugnant sibi in eodem loco naturaliter, ita plures naturæ naturæ constituitur propria supposita repugnant sibi in eodem supposito naturaliter, sed si virtute diuina fiat quod plura corpora sint in eodem loco, eadem virtute potest fieri quod infinita corpora si essent, essent simul in eodem loco ita quod ex parte loci nulla esset repugnancia, ergo consimiliter si virtute diuina potest fieri quod plures tales naturæ sint in eodem supposito, eadem virtute potest fieri quod infinitæ ita quod ex parte suppositi nulla esset repugnancia, hoc autem non potest conuenire supposito creato, quia dependentiam infinitam, seu infinitorum non potest terminare nisi substantia infinita quæ supposito creato non potest competere, quare &c. Et confirmatur per dictum commune, quia secundum omnes doctores sicut persona diuina assumpsit naturam humanam, ita cum ea possit quantum est ex parte personæ assumens infinitas assumere.

9. AD PRIMVM argumentum in oppositum dicendum quod possibilis vnionis plurium naturarum in eodem supposito non est secundum maiorem conuenientiam in natura cum videamus quod materia & forma, substantia & accidens concurrant in vnum suppositum naturaliter, non autem sed quæ materia, nec duæ formæ, nec duæ substantiæ cōplectantur secundum proportionem dependentiæ & substantiæ terminantis dependentiam. Et quia in supposito diuino est substantia nata terminare omnem dependentiam supernaturalem, non autem in supposito creato propter rationes prius dictas. Ideo creatura quæcunque potest existere in supposito diuino, non autem in creato nisi in proprio.

10. Ad secundum cum dicitur quod persona diuina non est terminus vel extremum assumptionis ratione essentialis, sed ratione proprietatis personæ quæ non importat formaliter aliquam perfectionem. Dicendum quod non est verum, nam sicut patuit in præcedenti quaestione, prima ratio vnionis naturæ humanæ cum persona diuina est per se substantia personæ diuinæ per quam potest terminare dependentiam naturæ assumptæ, illam autem per se substantiam habet ratione naturæ, vel essentialis, & non ratione proprietatis personæ (vt probatum fuit) essentialis autem diuina continet omnem perfectionem naturæ cuiuscunque, & cuiuscunque substantiæ suppositalis propter quod instantia contra maiorem illius rationis non est bona.

11. Quod autem dicitur contra minorem quod perfectio formalis quæ est perfectio simpliciter est tota in creatura superiore respectu inferioris, verum est de perfectione naturæ, non autem de perfectione substantiæ suppositalis. Hæc enim est æquæ perfectio in creatura inferiore sicut in creatura superiore, sicut est contrario imperfectio dependentiæ est tãta in accidente su perioris naturæ

*alias cōstituentis

Infra. d. 5. quæst. 2.

quæst. 2.

naturæ puta in intelligere sicut in accidente inferioris naturæ puta in albedine, propter quod cum ratio terminandi dependentiam naturæ assumptibilis sit per se substantia assumens, & hæc non est prior in natura creatæ superiore quàm inferiori, nec est formaliter vel virtualiter continet sicut nec econuerso. Ideo vna non potest substantiari in alia. Quod verò additur quod perfectio virtualis reducit ad aliquod genus causæ, & quod omnis causalitas communis est omnibus personis, concedatur. Et cum dicitur quod illud quod est commune non requiritur ad terminum vel extremum vnionis. Dicendum quod falsum est, sed in illo non cōpletur sed in proprio, ratione cuius fit vnio cum vna persona, & non est omnibus quantis ad personalitatem. 12. ARGVMENTVM alterius partis quibus fit ad conclusionem nostram tamen multipliciter deficit. Primo quia principium actionis & terminus non sic correspondent quod idem numero vel specie fit principium & terminus nisi in actione vniuoca quæ nunquam est Dei respectu creaturæ, sicut est illa de qua queritur. Secundo, quia principium talis actionis est tota trinitas secundum illud quod est commune cuiuslibet personæ, & ideo si argumentum procederet concluderetur quod non posset fieri vnio naturæ assumptibilis nisi cum tota trinitate. Tertio, quia terminus assumptionis non est suppositum, sed esse vnium vel ipsa vnio, quia terminus actionis non præcedit actionem, sed sequitur cum per eam acquiratur, suppositum autem cui fit vnio præcedit actionem assumptionis, ideo &c.

Infra. d. 5. quæst. 2.

Sententia huius distinctionis Secundæ in generali & speciali.



TQVIA in homine. Superius determinauit magister de incarnatione ex parte personæ assumens. Hæc determinat de ipsa ex parte naturæ assumptæ. Et diuiditur in tres. Primo ostendit quod fit assumptum. Secundo quæritur quid sit assumptum est. Et tertio quo agente factum fuerit id quod assumptum est. Secunda distinctio 3. ibi, queritur etiam de incarnatione verbi. Tertia distinctio 4. ibi, Cum vero incarnatione. Prima est principis lectio. Et diuiditur in duas. Primo ostendit quid sit assumptum quia natura humana integra est suis partibus coniunctis. In secunda determinat ordinem assumptionis. Secunda ibi, assumptus igitur filius Dei. Et ista diuiditur in duas. Primo ostendit ordinem naturæ. Secundo ordinem temporis. Secunda ibi, autem queritur vtrum verbum. Hæc est diuisio & sententia lectionis in generali.

2. IN SPECIALI sic procedit, & primo proponit quod quia primus homo totam naturam humanam corrumperat (scilicet corpus & animam) ideo filius Dei carnem & animam assumpsit vt totam curaret & sanctificaret. In Christo enim est vna persona & duæ substantiæ scilicet diuina & humana, ergo se habuit humanam, habuit vnionem animæ & corpus, quia nomine humanitatis anima & corpus inueniuntur. Postea verò excludit errorem quorundam dicentium quod filius Dei carnem humanam vel humanitatem non assumpsit, sed secundum quosdam proprietatem sue habitum nomine humanitatis intelligentes non substantiam, sed proprietatem quandam qua homo nominatur, occasione fumens ex dictis. Dama, qui dicit quod in domino Iesu Christo non est commune speciem accipere, ex quo videtur quod non assumpsit vere corpus & animam adiuuicem coniuncta, quia sic fuisset eiusdem & communis speciei cum aliis. Sed istud non valet, quia intentio Ioan. Dam. non fuit quod Christus non verè assumpsit corpus & animam adiuuicem vnita, sed fuit intentio sua quod Christus prout nominatur suppositum constituitur ex humanitate & diuinitate non fuit sub aliqua specie communi, quia nec sunt, nec fuerunt, nec erunt plures Christi habentes communem speciem, sicut sunt plures homines habentes vnâ humanitatem communem secundum speciem, assumptus tamen filius Dei veram humanitatem non inueniunt (sicut Platonicus posuerunt ideam hominis) sed in singulari constituitur ex hoc corpore & hac anima quæ cum diuinitate non habet communem speciem cum quocunque alio supposito. Deinde dicit quod filius Dei assumpsit carnem & animam, & omnem proprietatem ipsam dicentem. Præterea dicit quod quæuis vnio; (scilicet corpus & animam assumpsit) tamen assumpsit carnem mediante anima, quia tantæ simplicitatis est diuina natura quod non debuit immediate vniri carni de limo formata, sed mediante spiritu creato (scilicet anima) quæ quidem vnio ab intellectu humano inuestigari non potest. Nec corpus tantum, sed corpus verum de muliere natum assumpsit quod quidam hæretici negant, unde error eorum patet per simile de radio solis. Vitro dicit quod Christus carnem simul tempore & animam assumpsit, & quod non fuit caro prius concepta quàm Deo vnita &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum vna persona diuina possit assumere naturam irrationalem.

Thom. 3. p. 9. ar. 1. Henricus, quod. 13. q. 5.



IRCA secundam distinctionem primo queritur, vtrum persona diuina possit assumere naturam irrationalem. Et videtur quod non, quia infima natura non est capax supremi doni: quanto enim natura est nobilior tãto est capax potioris doni. Sed supremum donum naturæ creatæ communicatum, & etiam communicabile videtur esse assumptio à persona diuina, ergo creatura irrationalis quæ est infima, non est huius doni capax.

2. Item assumptio terminatur ad vnitatem personæ, sed creatura irrationalis non est capax personalitatis, quia secundum Boetium, persona est rationalis naturæ indiuidua substantia, ergo creatura irrationalis non est assumptibilis.

3. Item si creatura irrationalis esset assumptibilis, vniretur perfectius diuinæ naturæ quàm natura rationalis, sed hoc est inconueniens, ergo & primum. Probatio consequentiæ, quia si lapis assumeretur, non solum esset verum dicere quod lapis esset Deus, sed etiam quod quælibet pars lapidis esset Deus, quia si verum est dicere quod lapis est Deus, & quælibet pars lapidis est lapis, consequens est quod quælibet pars lapidis esset Deus, sed per assumptionem naturæ rationalis, puta humanitatis, licet sit verum dicere quod homo sit Deus, non tamen quod quælibet pars hominis sit Deus, puta pes vel manus, quare &c.

4. IN CONTRARIUM arguitur, quia si Deus manens infinitæ virtutis, non esset intellectualis, nec per consequens persona, nihilominus posset assumere naturam irrationalem in vnitate suppositi, sed per hoc quod est intellectualis, nihil deperit ei de perfectione potentie & infinitatis, ergo sicut posset tunc assumere naturam irrationalem, sic & nunc.

5. Item Augustinus de vera religione dicit quod Christus non assumpsit corpus, vt ostenderet se visibilem, sed assumpsit verum corpus hominis propter alium finem, quia illud, scilicet ostendere se visibilem, potuisset facere in corpore aëreo, assumendo illud, & constat quod aër est creatura irrationalis, quam tamen inuit Augustinus posse assumi, quare &c.

6. RESPONSI O. Circa istam quaestionem est duplex opinio. Prima aliquorum dicentium quod persona diuina non potest assumere aliquam naturam irrationalem, quod probant sic, illa natura non est assumptibilis in vnitate personæ diuinæ, cuius nulla potest esse eleuabilis ad vnionem & fructiorem diuinæ essentialis, sed natura irrationalis est huiusmodi, quia nulla eius potentia est eleuabilis ad videndum Deum, & fruendum eo, ergo natura irrationalis non est assumptibilis. Minor de se patet. Sed maior probatur tripliciter. Primo sic, sicut se habet esse naturale ad posse naturale, sic esse supernaturale ad posse supernaturale, sed nulla virtute fieri potest, quod aliqua creatura habeat esse naturale, quin habeat aliqd posse naturale, ergo nulla virtute fieri potest, quod aliqua natura habeat esse supernaturale, & non habeat aliqd posse supernaturale. Sed per assumptionem fit quod natura assumpta habeat esse diuinum supernaturale, ergo per eandem fit quod habeat posse diuinum & supernaturale: tale autem posse, est ad vnionem & fructiorem, quare &c.

7. Secundo sic, cui non potest comunicari minus, nec maius, sed minus est videre Deum, & frui Deo, quàm assumi ad vnitatem suppositi vel personæ diuinæ, vt patet per Augustinum super illud Ioan. 1. Verbum caro factum est: vbi dicit quod quia euangelista præmiserat, quod dedit eis potestatem filios Dei fieri: ne homo miraretur & discrederet, subiunxit quasi maius: & verbum caro factum est. Ex quo videtur quod maius sit naturam eleuari ad vnitatem suppositi diuini, quàm potentiam eleuari ad vnionem & fructiorem Dei, ergo illa natura non potest eleuari ad virtutem diuinæ personæ, cuius potentia non potest eleuari ad vnionem & fructiorem diuinæ essentialis.

8. Tertio sic, si aliqua creatura posset assumi, cuius potentia non posset eleuari, fortiori ratione posset assumi creatura eleuabilis absque eo quod actu eleuaretur: sed creatura rationalis, cuius potentia est eleuabilis ad vnionem & fructiorem Dei non potest assumi nisi potest eius actu eleuetur, ergo multominus potest assumi creatura irrationalis, cuius nulla potest esse eleuabilis. Minor probatur, quia si natura rationalis posset assumi non eleuari suis potentis cum ipsa sit manens, sit peccabilis, sequeretur quod persona diuina assumens talem naturam posset peccare, quod est inconueniens, & multis videtur impossibile.

9. Quicquid sit de conclusione, rationes tamen istæ non valent, concessa enim minore principalis rationis quæ de se nota

13. de vnio. 2. 19. & 2. in Ioan. 2.

De hoc videtur de Scoti, præsentia quæst. 2. Henricus quod. 13. q. 5.

est, Dicendum est ad maiorem interemptionem, non enim oportet...

11 Ad tertiam probationem patebit responso infra, distinctione...

patet de humanitate assumpta ergo potest separari a creatura...

14 Secundum patet, scilicet quod de potentia ordinata non de...

15 AD PRIMVM argumentum dicendum quod infima...

16 Ad secundum dicendum quod licet natura irrationalis...

quod non posset personari personalitate aliena, posset tamen...

QVAESTIO SECUNDA.

Utrum filius Dei assumpserit naturam humanam...

Thom. 3. q. 6. ar. 5.

SECUNDO quaeritur, utrum filius Dei assumpserit...

2 Item nec partes mediante toto, quia secundum Damascenum...

3 Per idem probatur quod caro non fuit assumpta mediante...

4 IN CONTRARIVM arguitur, quod partes assumptæ...

5 Sed quod assumpserit totum medianibus partibus, arguitur...

6 Quod autem assumpserit corpus mediante anima videtur...

7 RESPONSI O. Simultas & ordo aliorum potest attendi...

econuerso, nec prius verbo unita quam animata, ergo simul...

8 Antecedens probatur quantum ad duos articulos quos continet...

9 Secundus articulus est quod caro Christi non prius fuit...

10 Sed dicit aliquis quod insufficienter inductum est, quia posset...

11 Si autem loquamur de ordine naturæ, sic dicendum est quod...

formaliter, sed effectiue solum sicut cetera res, ergo natura assumpta prius fuit ens actu, qua verbo vnita. Sed actualitas eius est per vnionem formae cum materia quam vocamus animationem, ergo animatio praecessit secundum naturam vnionem ad verbum. Et sic patet qd ordine naturae conceptio praecessit animationem, & animatio assumptionem naturae a verbo.

12. Quod autem in ipsa assumptione non fuerit aliquis ordo naturae, patet, quia ille ordo vel esset ex parte assumptionis, vel ex parte assumptorum, non ex parte assumpti, quia non ponitur fuisse nisi vna assumptio: vnus autem ad seipsum non potest esse realis ordo, ergo ex parte assumptionis non potest poni aliquis ordo realis. Item nec ex parte assumptorum comparando toti ad partes, & e converso, quia inter illa non est realis ordo naturae, quae sunt penitus idem re, & vnus clauditur intrinsece in intellectu alterius, sed totum compositum & partes eius vt vnitate, sic enim assumpti sunt, vt statim probatum est, sunt penitus idem, totum enim non est aliud quam partes vnitate, & partes vnitate quam totum coniunctum: vnus enim clauditur intrinsece in alterius intellectu, quia impossibile est intelligere coniunctum nisi ex partibus vnitis, & e converso: impossibile est intelligere coniunctionem partium, nisi intelligendo coniunctum ex eis, imo vtrobique formaliter, videtur esse idem conceptus, ergo inter illa non potest esse realis ordo. Item vna assumptio est vnus ad vnus, sed assumptio humanae naturae fuit vna & ad vnus, quia ad personalitatem filij, ergo fuit vnus assumpti, sed constat quod natura humana integra ex partibus suis fuit assumpta, ergo tam ipsa quam partes eius fuerunt assumptae vt vnus, & ita non fuit ibi aliquis ordo realis. Per idem patet quod vna pars, puta caro, non fuit assumpta mediante alia (scilicet anima) quia quando aliquid vnitur duobus non vt duo sunt, sed vnus, neque enim est medium: vbi enim est medium, ibi est necessaria distinctio medij ad ea quorum est medij, sed persona diuina fuit vnita per se carni & animae non vt plura sunt, sed vt vnus, scilicet in quantum sunt partes vnus naturae humanae: ergo vnus non fuit assumptum mediante altero. Et sic patet quod in assumptione non fuit aliquis ordo temporis, nec aliquis realis ordo naturae.

13. Si autem loquamur de ordine rationis, sic dicendum est, qd in assumptione fuit talis ordo, scilicet, qd totum prius fuit assumptum quam partes, & inter partes prius anima quam caro: & inter partes animae prius mens, quae spiritus vocatur, quam pars sensitiua. Hic autem ordo potest attendi quantum ad duo, scilicet quantum ad dignitatem naturae assumptibilis, & sic quod dignius est prius est. Constat autem qd totum est dignius sua parte, & inter partes anima dignior carne, & inter partes animae pars intellectualis, quae vocatur mens seu spiritus, dignior est parte sensitiua, quae absolute nomine vocatur anima a doctoribus, ergo prius est assumptum totum quam aliqua pars eius secundum ordinem dignitatis, & inter partes similiter est talis ordo qualis dicitur est. Alio modo potest sumi hic ordo secundum fructum assumptionis qui est curatio naturae humanae, & sic quod perfectus recipit fructum prius est assumptum. Constat autem qd perfectus recipit fructum totum, quam aliqua pars, & perfectus anima qd corpus: & superior pars animae, quam inferior, & ita secundum rationem est inter ea talis ordo.

14. AD PRIMVM argumentum dicendum quod nullus fuit ibi ordo realis temporis vel naturae: fuit tamen ibi ordo secundum rationem, qualis dicitur est, quo ordine totum fuit prius assumptum quam partes: & ideo concedenda est prima deductio, quae hoc probat.

15. Ad secundam deductionem, quae videtur probare contrarium, dicendum quod Damascenus intendit qd naturam, quam primo verbum assumpsit, nunquam dimisit totaliter quin vnita fuerit ei, vel partibus eius, nec propter hoc intendit qd primo partes fuerint vnitate quam totum, nisi quis velit dicere qd imo pro tanto, quia illud quod est vltimum in resolutione est primum in compositione. Sed illud solum habet locum in his quae vnuntur adiuuante per naturam, & non solum secundum beneplacitum vnientis, sicut facta est vnio naturae humanae, & partium eius cum persona verbi. Tunc enim fit vnio, & soluitur cum quocunque, prout placet vnienti, & congruit fini vnionis, & quia persona verbi voluntarie assumpsit humanam naturam, vt nos per mortem redimeret, & repararet per resurrexerit, ideo prius soluta est vnio cum toto per mortem manente ex cum partibus, propter futuram resurrectionem.

16. Ad aliud dicendum qd sublato medio vnionis si sit reale & medium necessitatis non solum quoad fieri, sed quoad esse soluitur vnio: totum autem non ponitur medij respectu vnionis partium secundum rem, nec medij necessitatis in fieri & in esse, sed solum ponitur medij secundum rationem, propter congruitatem prius allegatas. Et ideo non oportet quod soluta vnione cum toto soluta fuerit vnio cum partibus: Et per idem

patet responsio ad aliud de anima respectu carnis, & e converso. 17. AD ARGVMENTVM alterius partis dicendum quod ex auctoritate Damasceni, non plus habetur, nisi quod verbum prius per se assumpsit & directe naturam integram. Partes autem non assumpsit secundum se, sed in quantum sunt de intrinsece natura, & in hoc non est aliquis ordo secundum rem. 18. Ad aliud quum dicitur qd prioribus prius facta est vnio, dicendum qd non est verum, imo potius dicendum est e converso, quia quando duae actiones sic se habent, quod vna sequitur alteram, vbi finitur prima, ibi incipit secunda, sed formatio naturae humanae in suis partibus praecessit ordine naturae vnionem cum verbo: & ideo illud est per se primo vnitum verbo, ad quod terminata est prima actio, & illud est natura integra. 19. Et ad auctoritates Augustini dicendum quod Augustinus intendit ponere ordinem inter partes assumptas. Non ordinem rei, sed rationis, qui attenditur secundum dignitatem naturae assumptibilis & fructum assumptionis. Quod autem videtur innuere in fine cuiuslibet auctoritatis, qd totum sit assumptum medianibus partibus, non sic est accipiendum quod partes aliquo modo sunt praesumptae toti, sed intendit qd natura integra ex omnibus partibus assumpta est, & non altera pars tantum.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum natura humana fuerit assumpta mediante gratia.

Thom. 3. q. 6. ar. 6.

NERTIO queritur, vtrum natura humana fuerit assumpta mediante gratia. Et videtur quod sic, quia sicut medium supponit primum, ita vltimum supponit medium, sed tres sunt modi, quibus deus est in rebus, quorum primus est per communem illapsum, per quem modum est in omnibus generaliter, scilicet per essentiam, praesentiam, & potentiam. Secundus est per gratiam, per quem modum solum est in creatura rationali specialiter. Tertius est modus per assumptionem, per quem modum est in creatura, assumpta singulariter. Secundus autem istorum modorum supponit primum, quia in nullo est deus per gratiam, in quo non sit prius per essentiam, praesentiam, & potentiam, ergo tertius, qui est per assumptionem, supponit secundum, qui est per gratiam inhabitantem.

2. Item in illud quod excedit facultatem naturae, natura non potest pertinere, nisi mediante gratia, sed assumi ad vnitatem personae diuinae maxime excedit facultatem naturae creatae, ergo ad hoc non potest pertingere natura, nisi per gratiam eleuetur.

3. IN CONTRARIVM arguitur, quia in his quae miraculose fiunt non requiritur aliqua dispositio media, sed assumptio naturae creatae a persona diuina est maxime miraculosa: ergo non requiritur aliqua dispositio media, nec gratia nec aliqua alia.

4. RESPONSO. Praemittenda est primo duplex distinctio, vna de gratia, alia de medio, quibus positus patebit de facili solutio quaestionis. Quantum ad primum sciendum est quod gratia dicitur dupliciter. Vno modo pro gratuita dei voluntate, quia deus aliquid gratis facit non ex necessitate, nec ex meritis. Alio modo pro habitu perficiente animam. Similiter medium vnionis duplex est, quoddam est vnies solum, & non vnitum: & illud vocatur medium efficiens, sicut recedens discor-dantes dicitur esse medius, vel mediator inter eos, aliud est medium vnies, & vnitum, & illud vocatur medium formale, sicut color vnitur corpori mediante superficie. His suppositis dicendum est quod si gratia accipitur primo modo (scilicet pro gratuita dei voluntate) sic assumptio est facta mediante gratia, quia gratuita dei voluntate non ex meritis praecedentibus factum est, quod natura humana vniretur verbo, & sic loquitur Augustinus 14. de trinitate, dicens quod in rebus per tempus exortis summa gratia est quod deus in vnitatem personae homini nullis meritis praecedentibus copulatur, sed ista gratia est medium vnies tantum, id est vnionem faciens. Si autem gratia accipitur pro habitu perficiente animam, sic assumptio non est facta mediante gratia, ita quod gratia fuit medium formale, quia de se patet, quod non fuit medium effectiuum, sed solum virtus diuina. Et quod ita sit, probatur sic: Si gratia in assumptione naturae humanae fuisse medium, aut fuisse medium necessitatis aut congruitatis: non medium necessitatis, quia sicut patuit prius, creatura irrationalis potuit assumi, quae tamen non est capax gratiae, ergo gratia non est medium necessarium ad assumptionem, nec medium congruitatis. Primo quia natura assumpta personatur in verbo sicut personata fuisset in proprio

prio supposito, vna enim personatio supplet vicem alterius, sed natura humana si sibi fuisset derelicta personata fuisset in proprio supposito non mediante gratia, ergo sine ea personatur in verbo. Secundum, quia illud quod sequitur vnionem non est medium in vnione, sed gratia habitualis secuta fuit in Christo ordine naturae, licet non temporis, vnionem naturarum in persona verbi, ergo gratia habitualis non fuit medium vnionis. Maior patet. Minor declaratur, quia sicut se habet esse ad operari sic gratia vnionis ad gratiam habituaalem cuius ratio est, quia vnio facta est, vt natura humana habeat suum esse in supposito diuino, gratia autem datur propter bene operari, sed esse praecedit operari, ergo gratia vnionis vel vnio ipsa praecedit gratiam habituaalem & hoc innuitur Ioan. 1. capitulo vbi dicitur vidimus gloriam eius quasi vnigeniti a patre plenum gratia & veritatis, per quod datur intelligi quod ex hoc ipso quod ille homo est vnigenitus a patre quod habet per vnionem habet plenitudinem gratiae & veritatis, ita quod gratia est quidam effectus consequens ad huiusmodi vnionem.

5. AD PRIMVM argumentum dicendum, quod inter illos tres modos quibus deus est in rebus, secundus modus qui est per gratiam supponit primum modum, sicut gratia supponit naturam, sed secundus qui est per gratiam habituaalem, & tertius qui per gratiam vnionis non habent inter se necessarium colligantiam, quia huiusmodi gratiae non dependent ad se invicem, diuisiones enim gratiarum sunt, & vna potest haberi sine altera, vnde illi tres modi non sunt per se ordinati secundum rationem primi medij & vltimi.

6. Ad secundum dicendum est quod natura non attingit illud quod excedit facultatem naturae nisi per gratiam eleuetur, sed non oportet quod illa gratia sit habitus vel medium formale, sed sufficit quod sit gratuita Dei voluntate supposito quod non sit repugnantia ex parte naturae & sic per gratiam hoc est per gratiam Dei voluntate assumpta est humana natura a verbo in vnitatem personae.

Sententia huius distinctionis Tertiae in generali & speciali.



VARIETATEM etiam de carne verbi &c. Superior determinat magister quid de humana natura assumpsit Dei filius. Hic vero determinat conditionem assumpti. Et diuiditur in duas.

Primo enim determinat veritatem. Secundum circa veritatem determinatur mouet quaedam quaestiones. Secunda dicitur, cum autem illa caro. Prima diuiditur in duas. Primo ostendit conditionem assumptam, vel carnis assumptae, scilicet quod fuit ab omni contagione peccati immunis opere sancti spiritus. Secundum ostendit conditionem matris de qua assumptum est ibi, Mariam quae totam. Haec secunda diuiditur in tres. Primo ostendit conditionem virginis matris ante conceptionem carnis assumptae. Secundum ostendit conditionem ipsius in ipsa conceptione. Tertio ostendit conditionem ipsius post conceptionem. Secunda dicitur, potentiam vero generandi. Tertia ibi, Quod autem sacra virgo. Secunda pars in qua mouet dubitationem ibi, cum autem, illa caro diuiditur in duas secundum duas dubitationes quas mouet, & soluit. Quarum prima est circa propaginem carnis Christi ex remotis parentibus (scilicet Adam & Abraham) Secunda est circa conceptionem eius in proxima matre ibi, illi autem sententiae. Prima istarum diuiditur in duas. Primo mouet dubitationem & soluit. Secundum ex solutione quamdam conclusionem elicit ibi, Quocirca primitias nostrae massae. Haec est sententia &c.

2. IN SPECIALI sic procedit & primo proponit duas quaestiones. Quarum prima est vtrum caro Christi prius fuerit obligata peccato qua coepta, & a carne virginis separata. Secunda est vtrum caro a verbo fuit assumpta obligata peccato vel non. Et respondet ad primam qd caro illa ante conceptionem fuit peccato obligata sicut & reliqua caro virginis. Similiter ad secundam respondet negativè. I. qd caro illa ad hoc qd vniretur verbo immunis fuit ab omni peccato sancto spiritu operante, remansit tamen in ea possibilitas peccandi non necessitate, sed voluntate. Postea dicit qd sanctus spiritus praueñis virginem ipsam ab omni peccato purgavit ipsum peccati fomitem, vel penitus euacuado, vel sic debilitado vt nihil ex tunc posset existeret qd eam inclinaret ad malum. Deinde dicit qd habuit mater potentiam generandi absq; virili semine sine vitio virginis, & nati, non tamē fuit caro Christi alterius naturae quam aliorum hominum, sed fuit in eodem excellens gratia singularis, ad qua probanda inducit primo auctoritate Damasci, Secundum autem dicit quod mater Christi post carnem Christi conceptionem ab omni peccato fuit immunis & sancta, & omni gratia repleta. Quod probat auctoritate Aug. Postea querit vtrum

Christus fuit decimatus in lumbis Abraham sicut Leui cui vterque fuerit in eo. Et dicit qd no, quia Leui fuit in Abraham secundum rationem femine, & ab eodem descendit secundum legem communem, sicut carnis libidinem, Christus vero fuit tantum in ipso Abraham secundum causam materialem, & no secundum legem communem, & inde descendit, & ideo omnes in Adam peccauerunt, non tamen Christus. Postea dicit qd talis caro fuit in Christo, qualis fuit in statu innocentiae inlicita, & ideo dicitur assumpsisse primitias nostras, vnde caro eius fuit similis nostrae carni, no in culpa, sed in humanis peccatis: vnde licet sit eadem caro aliquorum hominum secundum naturam, tamen ista fuit per gratiam concepta, & sanctificata, & nata, quod alij homines non habent, & propter hoc caro Christi non fuit obligata peccato. Vltimo mouet aliam dubitationem, quia enim dixerat carnem Christi non prius conceptam quam assumptam, tamen obicit per quaedam verba Augustini, dans intelligentiam verborum eius. Addit etiam in fine adducens dictum Damasci ad confirmationem praedictorum, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum beata virgo indiguit sanctificatione.

Thom. 3. q. 27. ar. 2.



IN CA distinctionem tertiam quaeruntur duo in generali. Primum est de sanctificatione beatae virginis. Secundum est, de effectu sanctificationis. Circa primum quaeruntur duo. Primum est, an beata virgo sanctificatione indigerit. Secundum est de tempore quo sanctificata fuerit. Ad primum sic proceditur, & videtur quod beata virgo sanctificatione non indigerit, quia non indigit sanctificatione, nisi propter peccatum actuale, vel originale, non propter peccatum actuale, quia secundum omnes sanctos & doctores, ipsa nunquam peccatum actuale commisit. Nec propter peccatum originale, vt videtur, quia dolor partus est poena peccati originalis in mulieribus (secundum illud quod dominus dicit Gene. 3. primae mulieris, in dolore paries filios.) Sed beata virgo non peperit cum dolore, ergo non contraxit peccatum originale, & sic ad ipsum tollendum non indigit sanctificatione.

2. Item incineratio seu reuersio corporis humani in puluerem est poena peccati originalis (secundum illud Gene. 3. puluis es, & in puluerem reuerteris.) Sed corpus beatae virginis non fuit reductum in puluerem, ergo non habuit peccatum originale. Maior probatur, quia ecclesia tenet quod ipsa fuit assumpta in anima & corpore.

3. IN CONTRARIVM est, qd dicitur in Ecclesiasticis dogmatibus, simillime tene, & nullatenus dubites omnem hominem, qui per concubitum viri & mulieris concipitur cum originali peccato nasci, sed beata virgo fuit concepta per concubitum viri & mulieris, ergo peccatum originale contraxit.

4. RESPONSO, sciendum est qd aliquis potest indigere sanctificatione per gratiam dupliciter. Vno modo vt habeatur gratia ad eleuandum & perficiendum aliquam naturam solum, & non ad tollendum aliquam culpam. Alio modo vt habeatur gratia ad tollendum aliquam culpam & eleuandum naturam. Primo modo indigerunt sanctificatione angeli boni, qui nunquam peccauerunt, & homo in statu innocentiae, vt dictum fuit in secundo libro. Hoc etiam modo indiguit sanctificatione beata virgo, dato qd non fuisset concepta in originali peccato, quia gloria non habetur nisi mediante gratia, secundum illud Roma. 6. gratia Dei vita aeterna: & ideo ad habendum gloriam seu vitam aeternam necessarium est naturam perfici per gratiam, dato qd prius non fuisset infecta per aliquam culpam. Secundo modo non indigent sanctificari, nisi illi qui commiserunt aliquam culpam vel contraxerunt, & secundum hoc ad sciendum an beata virgo tali sanctificatione indigerit inquirendum est an peccatum originale contraxit, & hic est duplex modus dicendi.

5. Primum est, quod beata virgo non fuit concepta in originali peccato, sed simul tempore fuit animata, & gratia ipsi data. Et huius dicti ostenditur primo possibilitas, quod scilicet ita fieri potuerit. Secundum congruitas quod ita fieri decuerit. Et tertio probatur quod ita factum fuerit. Possibilitas ostenditur hoc modo, quia quauis peccatum originale sit formaliter tantum in anima, in carne tamē est quaedam qualitas vel infectio morbida, ratione cuius ex coniunctione animae ad carnem habet talem morbidam qualitatem contrahitur peccatum originale: quum igitur ista qualitas morbida sit aliud ab ipsa carne potuit virtute diuina conservari talis massa carnis, ne inficeretur, & si esset infecta potuit mundari ante infusionem animae, vt si quantum ex parte generantis fuerit caro immunda & morbida, in se,

tamen virtute diuina mundante facta est immaculata & munda vt sic ex vnione anime ad ipsam non contraheretur in animam peccatum originale, & sic patet possibilis.

6 Congruitas vero pater sic, filius tenetur honorare matrem quantum decet & potest, sed non satis honorasset eam, si in ea non praeuenisset omnem culpam, ergo &c. Et confirmatur per Anselmum de conceptu virginali, qui dicit quod decuit vt illius scilicet Christi, conceptio ex purissima matre fieret, quae ea puritate niteretur, quae sub Deo maior nequit intelligi, sed certum est esse aliquas creaturas (vt pote angelos bonos) in quibus nunquam fuit aliquod peccatum, ergo multo magis in beata virgine. Item sicut Christus fuit perfectissimus mediator, ita virgo ipsa fuit conuenientissima mediatrix, sed hoc non fuisset si ipsa aliquam culpam incurrisset, quia conuenientius potest aliquis per illum placari, qui nunquam eum offendit, quam qui post offensam reconciliationem obtinuit, quare &c. Multae etiam aliae congruitates possunt adduci, sed istae sufficiunt.

7 Quod autem ita sit factum probatur sic. Primo per auctoritatem Aug. lib. de natura & gratia, ubi dicit qd quum de peccatis agitur, nullam vult de beata virgine habere quaestionem, in quo videtur innuere qd ipsa nulli peccato subiacuerit. Secundo per Anselmum: qui de hoc facit specialem librum. Et hoc asserit. Tertio per Richardum de S. Victore in quodam sermone de conceptione, qui in istud consentit. Et arguitur per rationem, quia ecclesia de nullo facit festum nisi de sancto, sed multae Ecclesiae faciunt festum de conceptione beatae Mariae virginis: ergo ipsa fuit concepta sancta. Nec obstat qd a quibusdam dicitur, quod nunc non indiguit redimi per Christum, si nullum incurrisset peccatum, quia quod aliqui dicunt, quod impedire ne aliquis obligetur, non est redimere. Hoc verum est de illo qui nunquam fuit obligatus, nec in se, nec in sua radice, sed de illo qui fuit obligatus in sua radice, impedire ne obligetur in se est verè redimere, vt si aliquis impetraret quod proles nascitura ex parentibus feruis non incurteret seruitutem, talis verè diceretur redemisse prolem a seruitute. Quum ergo beata virgo esset seruituti peccati originalis obnoxia in sua radice (scilicet in parentibus) si fuit impeditum virtute diuina, ne in se seruitutem hanc incurteret, vt esset conuenientior mater Saluatoris, verè potest dici quod indiguit beneficio redemptionis, & tanto magis & familiarius fuit redempta, quanto redemptio fuit in ipsa celerius inchoata.

8 Alius modus dicendi est, qd beata virgo potuit quidem ab originali peccato praeseruari virtute diuina, sed non decuit, vt praeseruata fuerit. Quod potuit praeseruari patet, quia, vt visum fuit lib. 2. peccatum originale est solum reatus, aut carètia originalis iustitiae cum debito habendi eam, quoad omnes qui secundum legem naturae descendunt ab Adam, sed constat quod Deus gratis potest nunc quemcumq; cõcipiendum excipere ab illa obligatione reatus, seu debiti, vt nullo modo impuraretur ei ad culpam. Quoad modum enim a principio fecisset Deus si voluisset qd Adam peccante, illi qui nati fuissent ab eo, nullum peccatum contraxissent, sicut peccata proximorum parentum nõ transeunt in filios, ita a generalitate illa qua nati ab Adam contraxerunt originale, potuissent & adhuc potest de potètia absoluta excipere quem velle. Et per hunc modum fieri potuit qd beata virgo peccatum originale non contraheret.

9 Modus autem quem alij ponunt non est conueniens. Dicunt enim quod originale contrahitur ex vnione ad carnem propter infectionem, seu qualitatem morbidam in carne existentem, & quia illa potuit diuina virtute purgari priusquam anima ei vniretur. Ideo dicunt quod potuit fieri in beata virgine, vt anima eius per vnionem ad carnem non contraheret originale. Istud autem non est verum, quia sicut ostensum est libro secundo, dist. 31. per primum peccatum nihil plus factum est circa naturam humanam, nisi quod lablata fuit originalis iustitia, & natura sibi derelicta, propter quod in natura carnis nihil est reale post peccatum nisi quod sequitur principia naturae secundum se. Tale autem non est sufficiens ratio contrahendi originale. Et quia hoc fuit in secundo libro plenè deductum, ideo ad praesens nihil plus de hoc.

10 Quamuis autè beata virgo potuerit a peccato praeseruari, non decuit tamen quod praeseruaretur. Cuius ratio est, quia singularis cõceptio debuit dotari singulari priuilegio, sed filius Dei secundum humanitatem habuit singulare conceptionem, eo qd est conceptus non de viro, sed de spiritu sancto, ergo debuit habere singulare priuilegium, non autè habuisset, nisi sola eius conceptio fuisset absque originali peccato, ergo non decuit quod conceptio cuiuscumq; alterius, etiam matris dotaretur hoc priuilegio. Et cõfirmatur, quia sicut dicitur Ios. 3. quod nati est ex carne, caro est, & quod est ex spiritu, spiritus est, & similia similia. Quod cõceptus est ex carne, caro est, & quod cõceptus est ex spiritu, spiritus est. Quum igitur solus Christus

fuerit cõceptus de spiritu, beata autem virgo & omnes ceteri fuerunt concepti de carne, hoc est, secundum communè viam carnis, decuit vt sola conceptio Christi nihil haberet contrarium spiritui: beata autem virgo & omnes alij sicut non fuerunt priuilegiati, vt conciperentur de spiritu sancto, sic habuerunt culpam originalem, quae repugnat spiritui.

11 Et per hoc patet responsio ad rationes aliorum, quia filius Dei debuit honorare matrem non quantum potuit, sed quantum decuit. Non decuit autem quod originale cõtraxit, quia si non contraxisset, iam puritas eius puritati Christi aequata fuisset. Nec valet inflatia de angelis bonis, quia in eis nõ potest esse peccatum per originem contractum, eo qd vnus ab alio nõ originatur, sed omnes immediate creantur a Deo. Hoc etiam cõgruit matri secundum qd est mediatrix sub Christo, & non de pari, vt sit immunis a peccato sub ipso, & nõ de pari. Et sic patet qd non decuit qd beata virgo praeseruaretur ab originali peccato.

12 Quod etiam de facto non fuerit praeseruata patet primò auctoritate sacrae scripturae Apost. ad Romanos 5. qui loquens qualiter per primum hominem intrauit peccatum in mundum, dicit quod in ipso omnes peccauerunt. Qui autem dicit omnes, nihil excipit. Et si dicatur, ergo Christus nõ fuit exceptus, non sequitur, quia Apostolus loquitur de his qui secundum naturam descendunt ab Adam: implem etiam Apostolus Christum excipit in eodem capitulo dicens quod sicut per peccatum vnus hominis peccatores constituti sunt multi, ita per iustitiam vnus iustus constituitur multi.

13 Item patet per Augustinum de fide ad Petrum, ubi dicit sic, firmissimè tene, omnem hominem natum ex viro & muliere conceptum esse in originali. Et idem dicit de nuptiis & cõcupiscentia quod nullus potest concipi ex viro & muliere sine peccato originali: & super illud Ioann. 1. Ecce agnus dei, &c. Dicit quod ille solus innocens fuit, nec obstat quod dictum est de natura & gratia prius allegatum, quia loquitur de peccato actuali quod beata virgo nunquam commisit, vt patet ex serie textus. Non autem de originali quod contraxit.

14 Item Anselm. 2. libro. Cur deus homo, dicit quod virgo ipsa in iniquitatibus concepta fuit: si autem postea aliud senserit, non legit nisi in quantum sonat auctoritas quadam prius allegata, quae tamen bene intellecta facit pro nobis, vt visum fuit. Si autem Richardus de sancto Victore hoc senserit, in hoc non est ei acquiescendum, cum non bene consonet cum dictis sacrae scripturae & sanctorum. Quod autem sit festum de conceptione eius, aut non bene sit, aut non bene nominatur. Potest enim fieri festum de eius sanctificatione, sed quia non est omnino certum quando fuit sanctificata, vt postea dicetur. Est autem certum quando fuit concepta, ideo ponendo certum pro incerto vocatur festum conceptionis, quod deberet vocari festum sanctificationis. Puto tamen quod si beata virgo peccatum originale non contraxisset, potuissent tamen verè dici redempta a deo pro eo quod in radice sua ex natura suae conceptionis obligata erat ad incurrendum peccatum, nisi fuisset a deo praeseruata. Patet ergo primum principale, scilicet, quod beata virgo sanctificatione indiguit.

15 AD PRIMVM argumentum dicendum quod beata virgo indiguit sanctificatione propter peccatum originale quod contraxit. Et quid dicitur quod quia dolor partus est poena peccati, verum est, ubi conceptio & partus sunt secundum legem naturae ex viro & muliere, sed conceptio Christi non fuit ex viro, sed ex spiritu sancto, & ideo non subiecit illi legi, quamuis mater subiecta fuerit peccato originali.

16 Ad secundum dicendum est, quod incineratio seu reuersio corporis humani in puluerem est poena peccati originalis, secundum legem communem, per quam natura derelicta fuit sibi, & ideo sicut de terra est formatum corpus, sic in terram reuertitur, sed beata virgo priuilegiata fuit in hoc articulo, & rationabiliter, vt sicut corpus Christi sumptum de corpore virginis fuit immune a tali corruptione, secundum illud Psalmistae. Non dabis sanctum tuum videre corruptionem, sic corpus virginis, de quo fuit sumptum corpus Christi, fuit immune ab eadem corruptione.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum Maria fuerit sanctificata ante natiuitatem ex vtero.

Thom. 3. q. 27. ar. 2.

CIRCA



IRCA tempus sanctificationis beatae virginis quaeritur. Vtrum sanctificata fuerit ante natiuitatem ex vtero. Et videtur quod non, quia secundum Apostolum 2. Cor. 15. non prius quod spirituale, sed quod animale, sed natiuitas ex vtero est natiuitas animalis, illa autè quae est per gratiam sanctificantem est spiritualis, ergo natiuitas ex vtero semper praecedit natiuitatem quae est per gratiam sanctificantem.

2. Item Hier. dicit nõ mihi credas si tibi aliquid dixerõ quod ex veteri vel nouo testamento haberi non possit, sed de sanctificatione beatae virginis ante natiuitatem nihil habetur in veteri vel nouo testamento, ergo illa non est ponenda.

3. IN CONTRARIUM est quod dicit Bern. in epist. ad Lugd. neq; verè nascens festis laudibus honoraretur si non sancta nasceretur, sed festum sit de natiuitate beatae virginis, ergo ipsa fuit sancta nata.

4. RESPONSI O. Quo tempore beata virgo fuerit sanctificata, est vnũ certum, & duo dubia. Certum est qd sanctificata fuit ante natiuitatè ex vtero, quia licet de hoc nõ loquatur expresse scriptura aliqua canonica, tamè sicut arguit Aug. de assumptione eius in corpore & anima de qua similiter scriptura non loquitur, ita & nos rationabiliter possumus arguere quod sanctificata fuit ante natiuitatè ex vtero & hoc sic, rationabile est enim qd illud priuilegiũ gratiae quod legitur quibusdam fuisse concessum non fuerit beatae virgini negati què genè vnigenitum a patre plenè gratiae & veritatis, sed sanctificatio ante natiuitatem ex vtero legitur fuisse concessa quibusdam sanctis, s. Hieremie sicut dicitur est ei Hier. ranequa exires de vulua sanctificauit te. & Ioh. baptista de quo dicit angelus Luc. 1. spiritus sanctus replebitur adhuc ex vtero matris suae, ergo rationabiliter teneatur qd beata virgo fuerit sanctificata antequam ex vtero nasceretur, & hoc tenent omnes cõmuniter.

5. Duo autè dubia sunt de tempore sanctificationis in speciali. Primum est an sanctificata fuerit in primo instanti suae cõceptionis. Secundũ est an sanctificata fuerit statim post primum instanti suae cõceptionis. Quatuor autè primum dicit quidam qd licet beata virgo fuerit concepta in peccato originali, tamen in eodè instanti quo fuit cõcepta etiam fuit sanctificata. Quia vt dicitur gratia & culpa possunt esse in eodè instanti in quodã transitu & maxime secundũ esse in cõpletu, & secundũ animũ & aliud signũ. Distingunt enim auctores huius positionis instans infusionsis animae in tria signa. In quoru primo fuit ibi culpa quã incurrit ex vnione ad corpus, in secundo fuit gratia quasi in quodã transitu simul cũ culpa, in tertio fuit ibi gratia secundũ esse habituale, & expulsa est culpa. Quod autè simul esse possint & sine quodõq; gratia & culpa probat sic, expellès & expulsum sunt simul, gratia autem expellit culpã, ergo simul in eodè instanti sunt gratia & culpa. Et sic dicitur fuisse in beata virgine in instanti infusionsis animae.

6. Hec autè opinio deficit & in principali positione, & in modo probandi. In principali quidè positione quia nihil est impossibile qd ponere cõtradictoria simul, nõ cũ Deus possit omne possibile, non tamè potest facere cõtradictoria. Sed qui ponit qd in eodè instanti sint in anima culpa & gratia ponit cõtradictoria esse simul, ergo nihil est hac positione impossibile. Minor patet, quia habitus & priuatio circa subiectũ aptum naturam habent vim cõtradictionis. Quod enim est affirmatio & negatio respectu omnium, hoc est habitus & priuatio circa determinatum subiectum, sed gratia & culpa se habent circa animã sicut habitus & priuatio vel saltè cõcomitatine pro statu naturae lapsae, ergo ponere gratiam & culpam originalem, seu actualem moralem esse in eodè instanti in anima est ponere in eodè instanti cõtradictoria, ergo positio hac in se est impossibilis.

7. Modus etiã quo declaratur multa incõuenientia includit, qd enim dicitur primo qd instans diuiditur in tria signa. Primum, mediũ & vltimũ, frivolum est, quia aut ista diuisio est in diuersa secundum rem, aut secundum rationè tantũ, si in diuersa secundum rem sequitur qd indiuisibile secundum rem est indiuisibile in plura secundum res, quod iterũ implicat manifestã cõtradictionem. Omnes enim nomine instans intelligit indiuisibile secundum rem. Si autè illa signa sint plura secundum rationè solũ, non autem secundum rem: tunc sequitur qd opposita. gratia & culpa sint in anima simul secundum rem, quod etiã implicat cõtradictionem. Item quãdo aliqua sunt vnũ & idè secundum res quicquid est in vno realiter est in omnibus, & quod nõ est in vno, nõ est in aliquo, si ergo ista signa sint vnũ secundum res quicquid est in vno signo est in omnibus & quod nõ est in vno nõ est in ali quo, sed secundum istos gratia secundũ esse habituale & permanens est in anima in vltimo signo, & tunc nõ est ibi culpa, sed est inde expulsa, ergo fuit gratia secundũ esse habituale in omnibus signis & culpa in nullo, quod etiã cõtradicit positioni eoru, quia dicunt qd in primo signo est ibi culpa, & etiã in secundo cum gratia in quodã transitu, sed in tertio est expulsa. Itè si ista po-

sitio posset saluari propter distinctionem instantis in diuersa signa, sequeretur qd nõ esset possibile dare aliquam cõtradictionem, quia affirmatiua poneretur pro vno signo, & negatiua pro alio, & sic quilibet affirmatio & negatio de eodè pro eodem instanti posset verificari propter aliud & aliud signum, quod est inconueniens manifestũ. Quod etiã dicitur qd opposita possunt esse simul in quodam transitu, frivolum est, quia qd aliqua non possint esse simul non facit longitudo temporis, sed oppositio, & ideo quae possunt esse simul per vnũ instanti, possunt esse simul quantum est de se per tempus quantumcumq; magnum. Quod etiam dicitur qd expellès & expulsum sunt simul, verum est de expellente effectiue, & non de expellente formaliter, quia priuatio expellentis formaliter est a bsentia expulsi & e conuersio: gratia autè expellit culpam formaliter, & nõ effectiue, & ideo non possunt esse simul. Patet ergo quod impossibile est quod in eodem instanti in homine sint culpa & gratia, & per consequens beata virgo in primo instanti, in quo concepta fuit sanctificari non potuit, supposito qd fuerit in originali concepta.

8. Restat ergo inquirere de secundo dubio, scilicet vtrum immediate post instanti primum, in quo concepta fuit, potuerit sanctificari, ita qd per solum vnũ instanti fuerit in culpa, & deinceps semper in gratia, & hic similiter est duplex modus dicendi. Vnus est, qd beata virgo potuit per solum instanti esse sub originali peccato, & toto sequenti tempore esse sub gratia. Quod probatur sic, quod est possibile fieri virtute naturae: est possibile fieri virtute diuina, sed virtute naturae potest fieri, quod aliquis sit per solum instanti in vna actuali dispositione, sicut si fabre mota sursum in vltimo instanti sui motus occurreret lapsis molaris, tunc enim in termino sui motus esset per solum instanti, nam si esset ibi per tempus quiesceret, & faceret lapidem molarem quiescere, quod est improbabile, ergo fortiori ratione potest fieri virtute diuina, quod anima beata virginis fuerit per solum instanti in vna dispositione (scilicet in originali culpa) & toto tempore sequenti sub gratia.

9. Item quod non solum hoc potuerit fieri, sed quod factum sit probatur sic, quia beata virgo debuit sanctificari quãtũ citius potuit fieri, debuit enim facere in hoc filius pro matre quicquid est possibile, sed non fuisset sanctificata qd citius potuit sanctificari, si fuit in originali culpa per solum plusquam instanti, ergo ipsa non fuit in originali culpa, nisi per instanti. Probatio minoris, quia si fuit sub originali culpa plusquam per instanti, ergo per tempus, sed quacumque parte temporis per instanti fuerit sanctificata, certè potuit prius sanctificari, quia quum quilibet pars temporis sit diuisibilis in infinitum ante quamlibet partem temporis est dare aliquam eius partem, & sic scilicet per, ergo beata virgo non fuit sanctificata quãtũ citius potuit sanctificari, quod quia est inconueniens, relinquatur quod non fuit in originali culpa, nisi per solum instanti.

10. Alius modus est huius contrarius, scilicet impossibile est beatã virginem fuisse per solum instanti in originali peccato, & istud probatur tripliciter. Primum sic, infusio gratiae in animam fit subito, & in instanti, ergo illud instans vel est idem cum illo in quo est culpa, an aliud. Non est idè, quia in eodem instanti non est simul gratia & culpa, vt patet ex alio articulo. Si aliud, quare vtrum sit immediatũ illi instanti, in quo fuit culpa, an mediatum, non immediatum, quia instans non potest immediatè succedere instanti, si mediatum, quum medium duoru instantium sit tempus, sequitur qd culpa fuit in anima per instanti, & tempus medium vsq; ad instanti infusionsis gratiae, manse enim culpa in anima quoulsque instans est gratia. Et si dicatur qd quãuis instans temporis continui non possit immediatè succedere instanti eiusdem temporis, instantia tamen discreti temporis possunt immediatè succedere sibi, talia autem sunt instantia mensurantia esse culpae, & infusionsis gratiae. Non valet (vt dicunt) quia nũc temporis discreti quum sit indiuisibile, & possit esse stans ratione qua potest esse stans, potest existere temporis nostro, ratione verò quia indiuisibile coexistit instanti temporis nostri, nec est nũc in tempore nostro, cui nõ coexistat tale nũc quamdiu habet esse. Ex quo sequitur qd quicquid dicitur de instanti temporis discreti, idem oportet dicere secundum coexistentiam de instanti temporis nostri instanti ergo infusionsis gratiae primo coexistit instans temporis nostri, & instanti mensuranti durationem culpae, similiter coexistit instans temporis nostri. Si ergo instanti mensuranti durationem culpae immediatè succedat instans mensurans infusionsis gratiae, quamuis hac sint instantia temporis discreti, necesse est quod per quandam coexistentiam in tempore nostro, sic dare instans immediatè succedens alij instanti, quod est impossibile, vt dictum est.

11. Secundo si culpa potest esse per solum instanti in anima, pari ratione & gratia, & loquimur nunc de instanti quod non conuenit pluries sumere, & cui in tempore nostro non potest respondere nisi instans, sed hoc positò clarè sequitur instans temporis

poris cōtinui succedere alij instāti, qđ est incōueniēs, ergo &c. 12 Tertiō, qđ omnis variatio subiecti est motus vel mutatio, sed variatio animæ de culpa ad grātiā est variatio subiecti, ergo est motus vel mutatio, sed non potest esse mutatio, si anima fuit in culpa solum per instans, quia quum mutatio sit in instāti, sequeretur prius, qđ instans instanti esset immediatū, nec potest esse motus, quia omnis motus est diuisibilis vel secundū latitudinem formæ ad quam est, vel secundū aliqua mediā inter terminos. Primum non potest dari in proposito, quā anima sit indiuisibilis secundum partes quantitatis, nec secundum, quia possibile est quod tota gratia infundatur in instanti primo, sic qđ nihil post illud infundetur, nec tertium, quia culpa & gratia habet se immediatē circa subiectum aptum natum: ergo nullo modo potest esse recessus a culpa in gratiam, si culpa fuerit per solum instans. Et respondent isti ad rationes alterius opinionis. 13 Ad primam de faba quæ obuiat lapidi molari, dicentes qđ non est simile, quia recessus ab vbi quod vltimo acquisiuit faba per proprium motum est per nouum motum quem habet faba motu molaris, & ille motus mensuratur tempore. Non autem est incōueniens quod instanti succedat tēpus, & ideo non est incōueniens qđ faba sit in illo vbi, solum per instans, & in toto tempore sequente mensurante alium motum sit alibi. Sed infusio gratiæ mensuratur instanti vel tēporis nostri, vel cui coexistit instans temporis nostri, & quia instans nō potest esse instanti immediatum, ideo impossibile est qđ culpa fuerit in anima per solum instans. Et vniuersaliter (vt dicunt) causā, quare aliquod subiectum potest esse per solum instans in vna dispositione, siue secundum locum, siue secundum formā est, quia recessus ab illa dispositione est per motum, & actū a culpa in gratiam nō est recessus per motum, sicut ab illo vbi qđ acquisiuit faba in instanti, ideo nō est simile quod pro simili inducebatur. 14 His tamen nō obstantibus prior opinio videtur verior, scilicet qđ Deus potuit facere quod beata virgo per solum instans esset in originali culpa, & toto tēpore sequenti in gratia. Quod patet, Deus potest facere qđ aliquis sit per solum instans in gratia, & toto sequenti tēpore sit absq; gratiā, ergo similiter potest facere quod aliquis sit in culpa & toto sequenti tēpore sit in gratia. Probatio antecedentis & consequentis. Antecedens probatur sic, agens qđ agit per voluntatem, & non a cōtione successiua potest per vnum solum instans agere, & toto tēpore sequenti ab a cōtione cessare, & hoc patet de fe, quia ex quo actio non est successiua, potest esse in instanti, & ex quo procedit ab agente liberē potest tale agens cum voluerit ab a cōtione cessare, sed Deus influens gratiā agit per voluntatē, & liberē, nec oportet qđ influētia gratiæ sit successiua, ergo Deus potest per solum instans gratiam influere & cōseruare, & toto tēpore sequenti cessare ab influxu, vt gratia non sit, & sic patet antecedens. Consequentia probatur, quia sicut recessus a culpa in gratiā non est per motum, sed per simplicem gratiæ infusionem, sic processus a gratia in non gratiā, modo quo dictum est non est per motum, sed per simplicem gratiæ infusionē vel influētia defensionē, & ideo nihil obstat vni, quod non obstat alteri. Nō obstat rationes alterius opinionis, prima non, quia sicut ibi dē respōdetur instantia tēporis discreti possunt sibi inuicē succedere, qualia sunt instantia quæ mensurant esse culpæ, & infusionem gratiæ: & quum arguitur vltra qđ quicquid dicitur de instātib; tēporis discreti, oportet similiter intelligere per quādam coexistentiam de instantibus tēporis nostri, dicendum qđ non est necessarium, quia si non esset tēpus cōtinuum, nihilominus posset esse tēpus discretum, & instātia temporis discreti immediatē sibi succedentia: supposito autem qđ sit tempus continuum coexistens tēpori discreti, nūquid oportet culibet nunc temporis discreti correspondere nūc aliquod actuale in tempore nostro, vt illi dicit, certē nō videtur, quia nunc temporis discreti non facit qđ nunc temporis continui sibi correspondens habeat aliquam actualitatē, quam non habet ex se, & ideo tali nunc coexistit, quale inuenit, in tēpore autē secundum se non est aliquod nunc actu, cum totū tēpus sit cōtinuum, sed solum in potētia, quæ si reduceretur ad actū, nō esset aliquod indiuisibile posituum, sed solum principiatio vterioris cōtinuationis, vt dictum fuit 2. libro. Et ideo non oportet, si in tēpore discreti vni nūc actuale succedat alteri immediatē qđ propter hoc in tempore continuo vni nunc actuale alteri nunc succedat. Et qđ non oportet dare nūc actuale in tēpore nostro quo coexistit nūc tēporis discreti, probatur deducēdo eos ad simile incōueniens, ad quod reducere volunt, scilicet qđ instans instanti sit immediatū, quia dato qđ instans mensurans esse culpæ possit coexistere tēpori nostro, sit vt culpa, si per tēpus nostrū secundū coexistentiā sequitur quod nunquā poterit deleri per gratiam, nisi instans instanti sit immediatum, quia, vt isti dicunt, instans temporis discreti dum est, necessario coexistit culibet instanti temporis nostri, & e conuerso, quodlibet instans tem-

poris nostri dum est, coexistit in instāti temporis discreti, ergo qua ratione instans temporis nostri coexistit instāti mensuranti esse culpæ, dum primo est, sic aliquod aliud instans necessario coexistit ei dum vltimo est: si ergo instans mensuranti infusionem gratiæ existit in tempore nostro aliquod aliud instans, sequitur quod instans temporis nostri est alij instanti immediatum: sicut instans temporis discreti est immediatum alteri, & ira non poterit culpa per gratiam deleri, quod est incōueniens. 15 Et si dicatur quod non est dare vltimum instans temporis coexistentis durationi culpæ, quamuis sit dare primum instans tēporis coexistentis durationi gratiæ, instans enim semper est posterioris passionis, vt dicitur 2. Phys. Et sic instans nō est instanti immediatum, sed tēpori. Nō valet, quia omne finitum qua ratione habet indiuisibile principium sui, eadē ratione habet aliud quod indiuisibile pro termino, sed tēpus mensurans vel coexistens durationi culpæ & durationi gratiæ est finitū, ergo qua ratione habet instans in quo primo est gratia vel culpa, eadē ratione habet instans, in quo vltimo est culpa vel gratia: & idem intelligo de omnib; formis, vel de formis & priuationib;, quæ succedūt sibi in eadē materia, vel subiecto. Quod autem dicatur qđ instans semper est posterioris passionis, ita qđ est dare instans quo forma quæ acquiritur primū est, sed nō est dare instans, in quo forma vel priuatio quæ abicitur vltimū, sit, sine ratione dictū fuit ad vltimū illud incōueniens, ne instans esset instanti immediatum. Hoc autem non oportet dicere, quia existit forma substantialis in materia est per tēpus, vel potius per nūc coexistens tempori: ideo sicut tēpus est tempori immediatū, sic forma quæ acquiritur immediatē succedit formæ quæ abicitur, nec est dare in tēpore nostro aliquod instans in actu quo primū sit forma, quæ acquiritur, sicut non est dare instans in actu quo vltimū si forma quæ abicitur, quia in existentia formæ in materia non est dare primū & vltimū, siue prius & posterius, quū sit tota simul quāndū est: & existentia magis sit per solum instans tēporis discreti, quod est eius propria duratio, quā sit per tempus continuū, cui solum coexistit accidentaliter, si ergo in existentia formæ secundum se non sit dare primū nunc & vltimū, quū sit tota simul, & secundum se indiuisibilis, sequitur quod nec in tēpore sibi coexistente, in tempore enim secundum se non est dare aliquod instans in actu, nec ratione formæ existentis temporis, quia illa nihil variat in tēpore, quare nullo modo sequitur quod sit dare aliquod instans in actu quo forma primū fiat in materia, sicut nō est dare aliquod instans in actu quo forma quæ abicitur vltima sit in materia: & hoc sufficit ad præsens, quia de hac materia forsitan aliā plus dicitur. 16 Ad secundam rationem dicendum quod aliqua duo sunt quandoque possibilis diuisim: vnum sicut aliud, quorum tamen neutri est possibile postio alio, seu coniunctim, sicut aquæ possibile est aliquē moueri, sicut quiescere, postio tamen qđ quiescat, non est possibile quod simul moueatur, nec e conuerso: similiter dico quod æqualiter potest esse gratia per solum instans, sicut culpa, & e conuerso culpa sicut gratia, sed postio quod culpa fuerit per solum instans, quod non conuenit pluries sumere non est possibile quod gratia sequens sit solum per simile instans, sed oportet quod sit per instans, quod postio tempori coexistere, sicut in tempore nostro non potest postio nunc actu significatum aliud nunc actu significari, sed solum tempus. 17 Ad tertiam rationem dicendum quod recessus a culpa in gratiam potest esse per motum si deus vult, propter diuisibilitatem gratiæ, quæ continet multos gradus, sicut & quælibet alia forma, quæ suscipit magis & minus, & tunc euacuata est omnis instantia. Et dato quod sit per mutationem, non sequitur quod instans temporis nostri sit alteri immediatum, quia talis mutatio non est terminus motus, vt sic mensuretur nunc tēporis nostri, sed est mutatio quæ est actio permanēs mensurata per nūc temporis discreti, cui non necessario correspondet actuale nunc in tempore nostro, sed aliqua pars tēporis: & ideo non sequitur qđ vnum nūc temporis nostri sit alteri nunc immediatū. Per idē apparet qđ dictū eorū non est vniuersaliter verū, scilicet qđ causa quare aliquid potest esse per solum instans in vna dispositione est, quia recessus ab illa dispositione est per motum, hoc enim non oportet, sed sufficit qđ sit vel per motum, vel per a cōtione quæ coexistit tempori, sicut motus per tempus mensuratur. Cum igitur nihil sit subrahendum potētiæ diuinæ nisi illud quod clare contradictionem implicat, ponere autē qđ beata virgo fuerit per solum instans in originali peccato, & deinceps semper in gratia non implicet clarē contradictionem, imō habet magnā probabilitatem, tenendum est quod deus facere potuit qđ ipsa fuerit in originali peccato per solum instans. Vtrum autē hoc fecerit ipse nouit, quia de his quæ merē dependent ab eius voluntate non possumus habere plenam certitudinē, nisi ipse reuelauerit. 18 Ad rationes principales respondendum est ad primā qđ in beata virgine prius fuit quod est animale, & post quod spirituale, quia

quia prius fuit secundum carnē concepta in originali culpa, deinde per spiritū sanctū sanctificata tamen ante natiuitatē ex vtero. 19 Ad secundam dicendum quod quamuis sanctificatio beate virginis in vtero non legatur expresse in nouo vel veteri testamento, haberi tamen potest ex his quæ ibi leguntur: si enim Hieremias propheta, & Ioannes Baptista, qui Christum prænuntiauerunt, leguntur in vtero sanctificati, fortiori ratione beata virgo quæ genuit Christum.

QVAESTIO TERTIA. Vtrum beata virgo per primam sanctificationem fuerit liberata à fomite.

Thom. 3. q. 27. ar. 3.

SECUNDO quaeritur de effectu sanctificationis, & primo respectu fomitis, vtrum beata virgo per primam satisfactionem fuerit liberata à fomite. Et videtur quod non, quia sicut pena originalis peccati est fomes, ita & mors, sed per primam sanctificationem, imò per nullam fuit beata virgo liberata à morte, ergo nec à fomite. 2 Item Damasc. dicit lib. 3. q. in beata virgine superuenit spiritus sanctus ante conceptionem filij Dei purgans eam, sed illa purgatio nō potuit esse ab originali culpa, quia ab illa in vtero purgata fuerat, nec ab actuali, quia illam nunquam commisit, & sic relinquatur qđ fuerit liberata à fomite, ergo per primā sanctificationem non fuit liberata à fomite, sed solum per secundam. 3 IN CONTRARIUM quod beata virgini aliquod conceptum fuit vltra somnium legem, sed sanctificatio quæ sit secundum legem communem, auert originale culpam fomite remanente, ergo vltra hoc sanctificatio beate virginis fomitem ab ea remouit. 4 RESPONSI O. Quæstio ista vni supponit, & aliud querit, supponit duplicē sanctificationē fuisse in beata virgine, quia primū nō dicitur nisi in comparatione ad secundum, & querit de effectu primæ sanctificationis respectu ablationis fomitis. 5 Quantum ad primum sciendum est quod duplex fuit sanctificatio beate virginis: prima in vtero, quam conuincit ratio, vt dictum fuit in præced. quæst. Secunda fuit in cōceptione filij Dei, quam exprimit scriptura Luc. 1. quando dicit angelus ad eam, spiritus sanctus superueniet in te, &c. Quantum ad secundum quod principaliter quaeritur, videtur tria. Primum est quid sit fomes, & an possit ligari, vel totaliter auferri. Secundum est, vtrum possit ligari, vel totaliter auferri. Tertium est, vtrum per aliquam sanctificationem fuerit in beata virgine fomes ligatus, vel totaliter ablatus. 6 Quantum ad primum sciendum est qđ fomes nihil aliud est, quam inclinatio habitualis appetitus sensitui in aliquod delectabile secundū sensum, præter imperiū rationis, quæ quidē inclinatio esset in homine in puris naturalibus cōstituto, & est talis inclinatio maior vel minor in homine, secundum aliā & aliam difficultatē corporis, & causat in nobis pronitatē ad malū, & difficultatē ad bonū, nec talis inclinatio dicitur necessario aliquā rem sup appetitū sensitui, licet actus ei, qui est actualiter inclinari præter imperiū rationis possit esse aliquid additum: talis autē fomes est in nobis, secundū se quidē defectus naturæ, actus autē eius semper est peccatū saltē veniale. Talis etiā inclinatio habitualis potest ligari, nec exeat in actu: multis enim modis potest aliqua potētia impediri, ne totaliter exeat in actu, vel totali modo: & secundum hoc in beata virgine potuit remanere appetitus sensitui, & habitualis inclinatio in delectabile secundum sensum præter imperiū rationis, & tamen impediri ne vquam tali modo exiret in actum: quod impedimentum potuit esse, vel aliquis habitus formaliter ipsam perficiens, vel diuina providentia ei assistens, quæ impediēbat ne aliquid occurreret quod talem motum excitaret. Qualiter autē fomes possit totaliter auferri non video, quia naturalis inclinatio rei acceptæ secundum potētiā, vel aptitudinē nō potest auferri re manente, quamuis actualis inclinatio saepe impediatur, sicut ab accidente, non potest tolli, quin sit aptum natū esse in subiecto, licet in virtute diuina in sacramento altaris fiat qđ non sit actu in subiecto, similiter ab humanitate non potest tolli, quin possit per se esse, quamuis in Christo nō per se subsistat, nec à graui potest tolli, quin aptū natū sit deorsum moueri, licet motus eius quandoq; impediatur. Et causa est, quia talis aptitudo nō est aliud à natura rei. Cum igitur fomes sit habitualis inclinatio appetitus sensitui, & se habeat ad appetitū sensitui, sicut naturalis inclinatio acceptæ secundū potētiā, vel secundū aptitudinē, non videtur qđ possit auferri ab appetitū sensitui natura eius remanente. 7 Et si dicatur qđ habitualis inclinatio appetitus sensitui in delectabile secundum sensum absolute accepta nō potest auferri

ab appetitū sensitui, vt bene pbat ratio illa, tamē illa quæ est præter imperiū rationis potest auferri, quia in nobis est ex corruptione naturæ peccatū: & hoc importatur nomine sensuualitatis, vel formitatis. Non valet, quia vna & eadem habitualis inclinatio appetitus sensitui est quæ natus est ferri in obiectum, siue secundum imperiū rationis, siue contra, vel præter. Tota enim illa differentia est in actibus, vel in modo actuum. Sed potentialis inclinatio est indifferens, nec sunt duæ inclinationes, quarum vna sit à natura, & aliā à peccato. sed vna & eadē, quæ est à natura per se, à peccato verò sicut causa remouētē prohibens, quia per peccatū amota est originalis iustitia quæ prohibebat ne appetitus sensitui ferretur in obiectū suum præter imperiū rationis, & sic impediēbat talem actum, sed non tollebat potētiā, nec inclinationem habitualement. 8 Quid est ergo quod dicunt doctores, qđ fomes potest totaliter auferri remanente appetitū sensitui, & ablati fuit ab Adā & auferretur à resurgentibus? Dicendū qđ dictū eorū potest saluari secundum mentē eorū sic, fomes enim nō nominat appetitū sensitui præcisē, sed prout est pronus ad malum: hæc autē pronitas potest impediri dupliciter, ne exeat in actū. Vno modo, per causam extrinsecā, puta per prouidentia diuinā, & tunc dicitur ligari. Alio modo per qualitatem dispositionem aliquam intrinsecā, & habituatam, sicut fuit forē in statu innocentiæ, & perfectus erit resumpro corpore in statu resurrexerit, & sic dicitur fomes auferri, nō solum ligari, quia ligamen videtur aliquid extrinsecum nominatim: licet neutro modo ipsa habitualis inclinatio secundum se tollatur. Et sic patet primum. 9 Quantum ad secundum, scilicet an per solam gratiā gratum facientē possit fomes ligari, vel auferri. Dicendū qđ non, vt videtur, quia aut gratia gratū faciens hoc faceret immediatē, aut mediatē. Non immediatē, quia ipsa non periclitat appetitū sensitui, nullus autē habitus immediatē disponit, nisi ad actum illius potētiæ quæ perficit. Nec mediatē, quia illud mediū non esset nisi actus voluntatis perfectæ per gratiā: habitus enim nō perficit actum imperatum, nisi mediante actu elicito, sed actus voluntatis quantumcumq; perfectus per gratiam (nisi plus ponatur) nō potest impedire quin appetitus sensitui possit aliquid exire in obiectū suum, præter imperiū rationis: ergo gratia nō potest cōuenienti modo ligare, vel auferre fomitem. Quod autē actus voluntatis perfectæ per gratiā non possit appetitū sensitui impedire prædicto modo probatur sic, gratia gratū faciens, videtur solum hæc duo facere, scilicet voluntatē inclinare efficaciter ad bonū, & reddere actū meritoriu. Sed ex neutro istorū sit qđ appetitus sensitui plus auferat rationi, qđ sine istis, quare non videtur qđ per solam gratiā gratum facientem appetitus sensitui possit ligari, ne feratur in obiectum suum præter imperiū rationis: si ergo ligetur per aliquem habitum, oportet quod sit aliquid donum, per quod disponatur sensus, appetitus sensitui, sicut nihil videtur conueniens secundum sensum, quod non sit conueniens secundum rationem. Et hoc sufficit ad secundum, quia inferius quando tractabitur de virtutibus plenius dicitur, qualiter appetitus sensitui possit obedire, vel non obedire rationi. 10 Quantum ad tertium, scilicet qđ fomes fuerit in beata virgine per aliquā sanctificationē ligatus, vel totaliter ablat, eo modo quo auferri potest. Dicendū qđ per primā sanctificationem fuit ligatus, sed per secundā ablat. Quod patet vnicā ratione sic, fomes dicitur ligari, quādo appetitus sensitui per causam extrinsecā impeditur, ne feratur in malū. Auferri verò dicitur quādo idem sit per habitū intrinsecū, sed post primā sanctificationem beata virgine impediēbatur in ea appetitus sensitui, ne ferretur in malū solum per diuinā prouidentia assistentē, post secundā autē impediēbatur per habitū ipsam perficientē, ergo per primā sanctificationē fuit fomes ligatus, sed per secundā fuit ablat. Maior patet ex supradictis. Minor probatur, quia cum reparatio humanæ naturæ fuit facta p̄ Christū, sicut nullus ante Christū glorificatus est quoad animā, nec planē liberatus est à feruiture corruptionis, quoad corp⁹ (ipse enim surrexit primitiā dormitū ad statū p̄ se cræ immortalitatis) sic nullus ante ipsam liberatus est perfectē à fomite, qui est inobediētia virtū sensituarū ad rationē. Cū hæc sit quædā inchoatio beatitudinis corporis, secundū quā corpus erit plenē subiectū spiritui. Corp⁹ autē Christi nō fuit ante à fomite immune, quā cōceptū, ergo nec corpus beate virginis antequā cōcepit Christū, cui quæ concepcione cōcurrat secundā sanctificatio. In prima ergo sanctificatione ligatus fuit fomes per diuinā prouidentia assistentē, sed in secundā sublati fuit per habitū appetitū ipsius perficientem. 11 Ad primum in contrarium patet responsio, quia fomes, prout dicitur naturalem inclinationē tantū, secundū aptitudinē nunquam fuit sublati à beata virgine, nec à statu innocentiæ, nec auferretur à statu gloriæ, sicut nec potētia remota moriēdis, cum hæc sequatur principia naturæ, sed vtrumq; tam potētia

moriendi, quam naturalis inclinatio appetitus sensibili ligata fuerunt in statu innocentie, & perfectius ligabuntur in statu glorie, ne exeant in actum de sancto. In beata autem virgine illa inclinatio fomitis fuit ligata primo per diuinam providentiam. Secundo per gratiam gratis datam. Potentia autem moriendi non fuit ligata, quia actus eius non est culpabilis, sicut est actualis inclinatio fomitis, nec debuit illa inclinatio potentia moriendi plus ligari in matre, quam in filio, propter rationem iam dictam.

12 Ad secundum dicendum quod illa purgatio, de qua loquitur Damascenus, non fuit a peccato originali, nec a peccato actuali, quod iam inest, quia, ut postea dicitur, ipsa nunquam peccauit mortaliter, nec venialiter, sed fuit immunis a peccato veniali quod inesse poterat. Et forte sub eodem sensu loquitur Ambrosius super Lucam, dicens quod spiritus sanctus superueniens in virginem, mentem eius ab omni foetore vitiorum calcificauit, vel purgationem illam vocat Damasc. aliqua gratiam gratis datam, per quam periculis ligabatur fomes in ea qui prius per solam dei providentiam ligabatur.

13 Ad argumentum alterius partis patet responsio, quia non oportet quod illud quod plus collatum est beate virgini in sua sanctificatione, quam ceteris sanctis fuerit ablatio fomitis per essentiam, sed fuit abundantior gratia & ligamentum fomitis per diuinam providentiam.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum beata virgo potest sanctificationem peccare potuit.

Thom. 3. q. 27. ar. 4.

DE INDE queritur de alio effectu sanctificationis, vtrum beata virgo post sanctificationem peccare potuit. Et videtur quod sic, quia Augustinus dicit in quaestionibus veteris & noui testamenti, quod Maria per quam gestum est mysterium incarnationis in morte domini dubitauit, non tamen in dubitatione permansit, sed dubitatio de fide peccatum est: ergo ipsa post primam, & etiam secundam sanctificationem, non tantum peccare potuit, sed peccauit.

2 Præterea Chrysostomus super Matthæum exponens illud, Ecce mater tua & fratres tui foris stant querentes te: dicit manifestum est, quod faciebant ex vana gloria. Et super illud Ioannis secundum, vinum non habet, dicit idem Chrysostomus, quod volebat se ipsam clariorē facere per filium, & torras quid humanum patiebatur, quemadmodum & fratres dicentes, manifesta respicimus mundo. Constat autem quod talia sunt peccata saltem venialia: ergo beata virgo post secundam sanctificationem non fuit immunis ab omni peccato.

3 IN CONTRARIUM est quod Ber. subdit in epistola ad Lugdunens. loquens de prima eius sanctificatione, & dicens, ergo puto quod copiosior gratia sanctificationis, quam in aliis sanctis ab ytero sanctificatis, in ipsam descenderit, quæ non solum ortum eius sanctificauit, sed eam ab omni peccato deinceps custodiuit immunem: ergo non solum per secundam sanctificationem, sed etiam per primam adepta est beata virgo immuniatem ab omni peccato. Et idem dicit Augustinus in lib. de natura & gratia.

4 RESPONSI O. Quæstio ista alia est a præcedente, quia quamuis per primam vel secundam sanctificationem beata virgo fuisse totaliter liberata a fomite, non propter hoc tamē fuisse confirmata in bono, ita ut non posset peccare, quia peccare ex inclinatione fomitis est peccare ex infirmitate, siue ex passione. Contingit autem aliter peccare, quam ex infirmitate, scilicet ex ignorantia, vel ex electione, siue ex malitia, ergo ablatio, vel aligatio fomitis non potest esse causa rotius impeccabilitatis.

5 Item in angelis non est fomes, nec fuit in primis parentibus pro statu innocentie, vel saltem fuit in eis ligatus. Et tamē tam angeli quam primi parentes peccauerunt: ergo carere fomite non potest esse sufficiens ratio, quare aliquis non possit peccare. Respondeo ergo inquirendum an beata virgo fuerit per aliquam sanctificationem a deo confirmata in bono, quod peccare non posset.

6 Et dicendum ad hoc quod confirmari in bono contingit dupliciter. Vno modo ex dono inherente. Alio modo ex adiutorio sibi coassistente. Primo modo nullus purus viator confirmatur in bono a deo quod peccare non possit, sed soli beati. Cuius ratio est, quia existere possibili defectu in ratione possibile est voluntatem peccare in electione, quia electio voluntatis sequitur iudicium rationis. Et hoc satis bene probatum fuit in 2. lib. d. 7. Sed in omni viatore est possibilis aliquis defectus in ratione, vel defectus erroris vel ignorantie, vel nescientie, vel saltem inconsiderationis: soli enim comprehensores hæc habent ex hoc quod semper actu vident quicquid ad eos pertinet: & ideo non videtur quod aliquis purus viator pos-

sit per aliquod donum sibi inherens sic confirmari in bono quod non possit quodammodo peccare peccato commissionis vel omissionis, non enim apparet per quale donum possit viator habere quod semper consideret ea quæ ad ipsum pertinere possunt.

7 Item ille cuius liberum arbitrium est per donum inherens sic confirmatus quod peccare non potest, talis non potest mereri abstinendo a peccatis, quia meritum est a lib. arb. flexibile ad vnum, & ideo vbi lib. arb. est in vno confirmatus, sic quod non est flexibile ad alterum ibi non est meritum quod ad illud, sicut etiam dicitur de beatis quod non merentur quantum ad illa, in quibus liberum arbitrium est in vno confirmatum. Et quia liberum arbitrium bonorum est in bono confirmatum, ideo non meretur abstinendo a malis, si ergo purus viator posset confirmari in bono per aliquod donum inherens taliter quod peccare non posset, sequeretur quod purus viator non posset mereri abstinendo a peccatis quod est contra rationem viatoris, cuius est procedere in via per meritum. Propter quod cum beata virgo fuerit pura creatura vixit non videtur quod hoc modo, scilicet per donum inherens, fuerit per aliquam sanctificationem confirmata sic ut peccare non possit.

8 Secundo autem modo credibile est beatam virginem fuisse confirmatam in bono ex diuina providentia sibi coassistente & præseruante eius liberum arbitrium ne inclinaretur ad malum, non cogendo ipsum, sed iuvando & inclinando ipsum ad bonum, quo existere ipsa non potuit peccare, sicut homo currens non potest non currere dum currit. Hoc autem adiutorium habuit beata virgo per vtramque sanctificationem, sed plenius & perfectius per secundam, & hoc persuadetur dupliciter. Primo sic, quia 5. 2. 2. 2. filiorum sunt patres eorum, ut dicitur Prover. 17. Et e contrario ignominia parentum redundat in filios propter quod si mater vnquam actualiter peccasset ignominia eius alio modo in filium redundasset quod non decuit. Secundo quia sicut ipsa fuit media inter filium qui est factus sanctorum & alios sanctos, ita decuit ut mediū gradū sanctitatis teneret: sed filius eius nullum peccatum contraxit originale, nec actuale commisit, alij autem sancti & originale contraxerunt, & actuale commiserunt, ergo cōueniens fuit ut mater originale haberet sub Christo, sed præseruari debuit ab omni actuali super omnes alios sanctos iuxta dictum Anselmi in præcedentibus allegatum, quod decuit ut illius hominis, id est, Christi conceptio ex purissima matre fieret quæ ea puritate videret quæ sub deo nequit maior intelligi.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum quod dubitatio quæ sonat in infirmitatem fidei peccatum est, nec talis dubitatio fuit in beata virgine tempore passionis, sed remansit in ea fides firmissima. Fuit tamen in ea quedam dubitatio admirationis dum considerabat eum quæ tam dignè genuerat sic ignominiose pati.

10 Ad secundum dicendum quod Chrysost. excessit in verbis illis quamuis possit exponi ut intelligatur dominum cohibuisse motum inanis glorie, non qui fuerit in matre quo ad ipsam, sed qui in ipsa esse ab aliis poterat existimari.

Sententia huius distinctionis quartæ in generali & speciali.

QVVM verò incarnatio verbi. Superius ostendit magister quid & cuius conditionis fuerit assumptum a verbo dei incarnatione. Hic determinat quo agente formatum fuerit illud quod assumptum est. Et diuiditur in tres partes. Primo querit quare opus incarnationis spiritui sancto attribuitur. Et soluit. Secundo cum Christus de spiritu sancto sit natus, quare non dicitur filius spiritus sancti, sicut natus de virgine dicitur filius virginis. Et soluit dans intelligentiam huius rationis, ostendens quomodo diuersimode dicitur aliquis filius & natus. Secunda ibi, Sed non est in hoc diutius immorandum. Tertio querit cur eum natum profiteamur eum apostolus dicat eum facti ibi, Sed queri solet Cur nos solemus. Hæc est sententia &c.

2. In speciali sic procedit, & primo proponit quandam questionem, cui enim tota trinitas sit cooperata in incarnatione, quare in scriptura opus incarnationis spiritui sancto attribuitur. Et respondet quod hoc ideo fit non quod spiritus sanctus solus incarnationem fecerit, sed quia verbum dei factum est caro charitate ineffabili ipsius dei quod donum spiritui sancto attribuitur, nec pro tanto pater & filius ab hoc opere excluduntur, sed vno nominato alius intelligitur, sicut & in aliis actibus essentialibus. In operationibus tamē notionalibus vna persona aliam excludit. Postea querit cum Christus sit natus de spiritu sancto, vtrum debeat dici filius spiritus sancti, ostendit primo quod non, quia si pater eum genuit secundum quod est verbum & spiritus sanctus secundum quod est homo compositum esse ex duabus naturis, diuina & humana, & secundum vnam esset filius vnus, & secundum aliam filius alter

alterius, quasi spiritus sanctus esset mater pro viro, quod aures humane non sustinent. In contrarium obiicit quare non dicitur Christus filius spiritus sancti, sicut dicitur filius virginis, cum de vtroque sit natus. Et respondet quod Christus natus est de virgine, æquoque de matre, sed de spiritu sancto natus est non tanquã de patre, non enim omne natum de aliquo est filius eius. Nam vermes nascuntur de homine, nec sunt eius filij. Et qui baptizatur nascuntur ex aqua & spiritu sancto, nec dicuntur filij aquæ, sed ecclesie. Contrario non omnes qui dicuntur filij alicuius sunt ab eo nati, ut illi qui adoptantur. Et ideo non oportet quod dicitur Christus filius spiritus sancti, quamuis ab eo sit natus per appropriationem, ut dictum est. Tunc querit quare Apostolus dicit Christum factum hominem, cum verè natus sit de matre, & de spiritu sancto. Et respondet quod hoc dicit Apostolus ad inueniendum modum generationis Christi, scilicet ex spiritu sancto, qui non est natus ex eius substantia, sed ex potestate spiritus sancti formata est illa caro, & verbo vnita.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum Christus debeat dici filius spiritus sancti.

Thom. 3. q. 32. ar. 3.

IRCA distinctionem istam primò queritur, vtrum Christus debeat dici filius spiritus sancti. Et videtur quod sic, quia ille de quo actiue alius est conceptus & genitus dicitur pater eius, sed Christus secundum humanitatem fuit de spiritu sancto conceptus, ut patet ex symbolo Apostolorum, fuit etiam ab eo genitus, sicut dicit glossa Matth. 3. quod Deus de Sara genuit filium, & multo magis genuit Christum de Maria spiritu sancto: ergo spiritus sanctus potest dici pater Christi, & Christus filius spiritus sancti.

2 Item secundum Philop. lib. 3. de generatione animalium, pater est principium actuum in generatione, mater verò ministrat materia solum. Sed beata virgo dicitur fuisse mater Christi propter materiam quam ministravit: ergo spiritus sanctus dici potest pater eius, quia fuit principium actuum eius conceptioni.

3 IN CONTRARIUM est quod dicit beatus Augustinus in Enchirid. 24. cap. 9. Christus natus est de spiritu sancto, non sicut de patre. Sic autem de illa, scilicet beata virgine, sicut de matre. Et arguitur per rationem, quia generatio est opus naturæ. Sed conceptio Christi non est facta a spiritu sancto per naturam, sed per beneplacitum voluntatis: ergo Christus non debuit dici genitus a spiritu sancto, nec per consequens filius.

4 RESPONSI O. Nomen filij non dicitur tantum vno modo, sed multipliciter, scilicet de filio per generationem, & de filio per creationem & adoptionem. De his autem non dicitur vnico, sed analogice, hoc est, secundum prius & posterius, scilicet secundum quid, & simpliciter, per prius enim & simpliciter dicitur aliquis filius per generationem: posterius autem & secundum quid secundum creationem & adoptionem. Dicendum ergo quod Christus non potest dici filius spiritus sancti absolute: potest tamen dici filius cum determinatione non simpliciter, sed dupliciter. Primum patet sic, quando aliquod nomen dicitur de pluribus, non ex æquo, sed secundum prius & posterius, si per se sumatur, tenetur pro illo de quo prius dicitur, & hoc vel ex vi nominis, vel saltem ex vsu loquendi, sed filio dicitur de filiatione per generationem & creationem, & adoptionem, sed non ex æquo, sed per prius, & simpliciter de filiatione quæ est per generationem, de filiatione autem quæ est per creationem & adoptionem, per posterius, & secundum quid, quum aliquis absolute dicitur filius, intelligitur per generationem, sed hoc modo non potest dici Christus filius spiritus sancti, ergo Christus non potest dici filius eius absolute & sine determinatione. Quod autem Christus non possit dici filius spiritus sancti per generationem, patet, quia filius procedit a patre modo naturæ, ut dictum fuit in primo libro, sed Christus non procedit a spiritu sancto modo naturæ, nec in similitudinem naturæ, ergo non est filius eius per generationem. Probatio minoris, quia in Christo non est nisi duplex natura, scilicet diuina & humana: secundum autem diuinam naturam non procedit a spiritu sancto, sed a solo patre, secundum humanam autem procedit ab eo, sed non actione naturæ, nec modo naturæ, sed actione voluntatis, nec in similitudinem naturæ, ut de se patet, ergo &c.

5 Secundum patet, scilicet quod Christus possit dici filius spiritus sancti cum determinatione non simpliciter, sed dupliciter: ita ut vna sit a parte subiecti, altera a parte prædicati, ut dicendo quod Christus inquam homo, est filius spiritus sancti per creationem, vel adoptionem, & de filio per creationem, patet sic. Creatio est productio alicuius, nullo præsupposito: sed Christus secundum

quod homo est productus a spiritu sancto, nullo præsupposito in eo, inquam homo quamuis præsupposita sit in eo persona subsistens in natura diuina, ergo Christus secundum quod homo, potest dici filius spiritus sancti per creationem, non autem nisi ex parte subiecti ponatur illa determinatio, secundum quod homo, quia Christus non est secundum se totum de nihilo, sed solum quoad humanam naturam.

6 De filio autem per adoptionem patet idem, quia adoptio facit de eo qui non est filius per naturam, vel naturalem generationem, filium per gratiam: Christus autem secundum quod homo, non est filius spiritus sancti per generationem, ut probatum est supra, & habet secundum humanam naturam, gratiam a spiritu sancto, per quã sit adoptio filiorum dei, ergo Christus secundum quod homo potest dici filius spiritus sancti per adoptionem. Non magis tamen potest dici spiritus sanctus pater Christi prædictis modis, quam pater in diuinis, vel tota trinitas si ad rem inspicatur, quia opus creationis, & infusio gratiæ sunt indistincta a tota trinitate, & a qualibet persona: secundum rationem tamen magis dicitur hoc de spiritu sancto, quia opus incarnationis specialiter spiritui sancto attribuitur, sicut dona gratiæ ei attribuitur. Inter dona autem gratiæ illud videtur esse potissimum. Augustinus autem negat Christum esse filium spiritus sancti per creationem, vel adoptionem, non quin possit intelligi cum prædictis determinationibus. Multa enim verificantur de aliquo termino adiuncta determinatione, quæ negantur de eo absolute. Aequiuocationes enim & analogiæ terminantur per adiuncta, sed quia prædicta verba præstabant simplicibus occasionem erroris Arriani & Nestorii, quorum primus, scilicet Arrianus dicit Christum esse puram creaturam: ideo noluit Augustinus dicere Christum esse filium per creationem. Alius autem, scilicet Nestorius posuit in Christo duas personas, & vnionem earum esse solum per gratiam adoptionis, propter quod noluit beatus Augustinus dicere Christum esse filium adoptiuum.

7 Ad argumenta dicendum ad primū quod ille, qui actiue de aliquo concipitur & gignitur est filius eius, si hoc fiat modo naturæ, hoc autem non fuit in conceptione Christi, quia illas actiones non fecit spiritus sanctus mediante femine ex se deo, quod pertinet ad ordinem naturalis generationis, sed quasi artifex operando in exteriori naturam. Propter quod nec proprie dicitur genitus de spiritu sancto, cum secundum Damasc. generare sit ex sua substantia producere alium. Glossa autem illa sic exponenda est, genuit, id est, fecit quod nasceretur.

8 Ad secundum dicendum quod Christus conceptus est de virgine ministrante materiam naturalem, quod solum pertinet ad matrem, & natus est ex ea in similitudinem naturæ. Et ideo dicitur vera mater eius. Sed actio spiritus sancti non fuit actio naturæ, nec modo naturæ, nec productus est in similitudinem naturæ cum spiritu sancto, sicut & homo producitur ex parte suo: quod ideo Christus non debet dici filius spiritus sancti absolute loquendo, licet possit dici filius eius, cum prædictis determinationibus.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum virgo beata possit dici mater Dei.

Thom. 3. q. 35. ar. 3. & 4.

SECUNDO queritur, vtrum beata virgo possit dici mater dei. Et videtur quod non, quia magis debet concedi illud quod est verum per se, quam illud quod est verum per accidens, sed in hoc nomine Christus importatur natura humana, quæ a matre accepit, non autem in hoc nomine Deus: ergo magis debet dici mater Christi, quam mater Dei, sed non dicitur mater Christi per Damasc. lib. 3. cap. 12. vbi dicit sic, Christo theotoco. r. Christi matrem virginem non dicimus: ergo fortiori ratione non debet dici mater Dei.

2 Item beata virgo non est mater Christi, nisi secundum id quod Christus ab ea accepit, sed non accepit ab ea diuinitatem, secundum quam est Deus, sed humanitatem secundum quam est homo, ergo non debet dici mater Dei, licet possit dici mater hominis.

3 IN CONTRARIUM est Damasc. 3. lib. cap. 12. vbi dicit Theotoco, id est, Dei genitricem verè & principaliter predicamus virginem. Et Cyrillus in capitalis approbatis in Ephesina synodo dicit, Si quis non confiteretur Deum esse secundum veritatem Emanuel, & propter hoc Dei genitricem sanctam virginem (genuit enim carnaliter carnem factam ex Deo verbum) anathema sit.

4 RESPONSI O. ista quæstio non est de re, sed de modo loquendi. Supponimus enim in vna persona Christi fuisse duas naturas perfectas diuinam scilicet & humanam, quo supposito

quærimus qualiter sic loquendum in hoc materia. Et quia fides est de re, non de verbis nisi quatenus significat res. Ideo tenes veritatem incarnationis dato qd erraret in verbis non erraret in fide, sed erraret in gramatica, vel logica quarum est considerare congruitatem orationis, & veritatem, & proprietatem locutionis.

altera sumatur denominatiue, vtraque; vt dicendo albi est muscum, vel altera, vt fortes est albus. Et causa est, quia dicitur nature in eodem supposito aliquo modo se habet, vt partes totius substantie, pars autem non predicatur omnino proprie de toto, vel de alia parte, nisi denominatiue. Cum igitur diuina natura & humana in Christo sint aliquo modo partes vnius suppositi substantie in vtraque natura. Vnde Dam. dicit personam verbi post incarnationem compositam. Videtur qd vna non possit predicari de altera omnino proprie, nisi vtraque; vel saltem altera denominatiue sumatur, vt dicendo, deus est humanatus, vel aliquid huiusmodi dicendo autem, deus est homo, vel homo est deus, neutra denominatiue sumitur, quanquam vtraque; concretiuè sumatur. Non enim est idem concretum & denominatiuum, vt statim patebit, ergo illa propositio, deus est homo, non est omnino æque propria, sicut Sortes est homo, vel deus est humanatus, quamuis sit vera.

Quæstio

Quæstio Tertia. Vtrum gratia fuerit in Christo naturalis.

Thom. 3. q. 7. ar. 13.



ERTIO quæritur, vtrum gratia fuerit Christo naturalis. Et arguitur qd sic, quia illud est rei naturale, sine quo res non potest existeret. Sed sine gratia vnionis Christus non existeret, qui Christus nominet suppositum in duabus naturis, ergo gratia vnionis est Christo naturalis.

quæstionis hæc secunda habet duas. Primò opponit per rationem ad veramque partem dubitationis. Secundò soluit, & solutionem confirmat, ibi, Non autem omnis mendacij. Tertia pars ibi, Sed quæritur, vbi mouet quasdam quæstiones circa prædicta, diuiditur in duas. Primò mouet quæstiones, primò quantum ad hoc quòd dicit naturam assumptis naturam. Secundò quantum ad hoc quòd dicit personam non esse assumptam, ideo verò nò homo hominis personam. Prima diuiditur in duas, secundum duas quæstiones quas mouet, & soluit ibi, Si autem diuina natura. Secunda verò ibi, Ideo verò persona, in qua mouet dubitationes circa secundum dictum diuiditur in duas. Primò ostendit veritatem. Secundò arguit dupliciter in contrarium, & soluit ibi, hic autem à quibusdam. Hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

Quæstio Prima.

Vtrum nature diuine conueniat assumere naturam humanam.

Thom. 3. p. q. 3. artic. 1. q. 2.



IRCA distinctionem quintam, primò quæritur, vtrum nature diuine conueniat assumere naturam humanam. Et videtur quòd non, quia sicut se habet persona ad personam, ita natura ad naturam: sed persona diuina non potest assumere personam humanam, quia tunc essent duæ persone, & per consequens non esset assumpta, ergo natura diuina non potest assumere naturam humanam.

Sententia huius distinctionis v. in generali & speciali.



RAETERA inquiri oportet, Superius determinauit Magister, quid sit assumens, & quid assumptum. Hic verò determinat de vtroque simul, vtrum assumens & assumptum habeant rationem nature, an persone. Et diuiditur in tres. Primò mouet quæstionem. Secundò soluit ibi, hæc quæstio, siue inquirendi ratio. Tertio determinat quasdam incidentes dubitationes ibi, Sed quæritur vtrum diuina persona. Secunda istarum hæc inquisitio diuiditur in duas. Primò quæstionem determinat, quantum ad illud quòd habet facultatem & manifestat veritatem. Secundò quantum ad aliud quòd habet difficultatem, & est in quæstione magnum dubium; de quarto verò

B 3

Utrum terminus assumptionis sit natura, an persona.

Thom. 3. q. 2. ad 3. Et q. 3. ar. 1. Et 2.

SECUNDO queritur de termino assumptionis, quid sit, natura aut persona. Et arguitur quod verumque, quia in actione reciproca est agens & terminus, sed assumptio est actio reciproca. Assumere enim est idem quod aliud ad se sumere: ergo quod est assumens, est etiam terminus assumptionis. Sed natura diuina, quam persona est assumens (vt patet ex precedente questione) ergo verumque est terminus assumptionis.

2 Item in assumptione, de qua loquimur, non videtur esse nisi tria, scilicet persona, & natura diuina, quibus aliquo modo competit assumere, & natura humana cui competit assumi, sed natura humana non potest esse terminus assumptionis, quia ipsa solum assumitur ad aliud: ergo natura diuina, vel persona, vel utriusque simul competit esse terminus assumptionis.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia finis & agens non possunt coincidere in idem, secundum numerum. Sed natura humana non potest esse terminus assumptionis, quia ipsa solum assumitur ad aliud: ergo natura diuina, vel persona, vel utriusque simul competit esse terminus assumptionis.

4 RESPONSIO. Quamuis in eodem instanti fuerit natura humana formata, & verbo vnica alia actioe fuit natura humana formata, & alia ratione verbo vnica. Quod patet, quia separari possunt adinueniri. Potuit enim natura humana per spiritum sanctum formari, & non vniri alteri, & iterum natura humana prius formata opere naturae posset per spiritum sanctum de nouo vniri personae diuinae, amissa sua propria personalitate: & sic sunt duae actiones, & non vna, nec terminus vnus est terminus alterius, quum actiones distinguatur per suos terminos. Terminus enim formationis fuit ipsa natura humana, vel pars eius formalis, scilicet anima, de termino ergo assumptionis, vel vnionis naturae humanae cum natura diuina, vel persona procedit solum ista questio.

5 Ad quam dicendum est, qd si proprie volumus loqui, assumptionem, vel vnionem naturae diuinae ad naturam, nec ad personam, sed ad vnionem naturae assumptionem cum natura & persona assumente, vel ad esse vnium. Quod proprie non terminatur assumptionem ad naturam, vel ad personam, patet sic, terminus non praexistit actioni quam terminat. Alioquin frustra esset actio, quum ordinetur ad acquisitionem termini, si terminus sine actione haberetur. Et hoc expresse vult Aristoteles primo de generatione, vbi dicit quod habitibus praesentibus in materia cessat motus. Ex quo patet quod omnis actio & motus est propter non habitum. Sed tam natura diuina quam persona praexistunt assumptioni, ergo non sunt termini assumptionis.

6 Et si dicatur quod locus est terminus motus localis, & tamen praexistit motui, dicendum est quod locus non est terminus motus localis, sed esse mobilis in loco, ad quem mouetur, seu vbi, & istud esse non praecedit motum, sed acquiritur per ipsum.

7 Ex eadem radice patet quod vnio naturae assumptionem cum natura & persona assumente est proprie terminus assumptionis, quia illud solum proprie est terminus assumptionis, quod acquiritur per actionem. Sed per actionem assumptionis, quantum est de natura talis actionis, nihil assumptio, nisi vnio naturae assumptionem, cum natura & persona assumente, vt iam natura humana in se non subsistat, sed existat in persona assumente, quare, &c. Dico autem, quantum est de natura assumptionis, quia si aliqua dona supernaturalia sint collata naturae humanae assumptionem: hoc tamen non est ex pura natura assumptionis, sed ex alio dono, ergo sola vnio naturae assumptionem cum natura & persona assumente, per quam formaliter natura assumpta habet esse cum natura & persona diuina, est per se terminus assumptionis.

8 Et si dicatur contra hoc, quia ad relationem non est actio, vel motus, vt dicitur 5. Physicorum. talis autem vnio non est, nisi quaedam relatio. Est dicendum ad hoc quod sicut visum fuit lib. 1. distinctione trigesima. duplex est respectus, vnus, qui est sola denominatio sumpta ex pluribus: & hic sufficit ad praedicamentum relationis, vt similitudo, & aequalitas, & huiusmodi. Et talis respectus non est aliqua res praeter suum fundamentum, nec ad ipsum potest esse motus vel actio. Et de tali respectu vel relatione loquitur Aristoteles 5. Physicorum. Alius respectus est, qui non est sola denominatio sumpta ex pluribus, sed est realis modus efficiendi, vel per consequens ad fundamentum, vt inherere consequitur per se naturam accidentis, vel per accidens & extrinsecus adueniens sicut vbi, vel esse tali loco, & tangere & tangi, & tales respectus non semper sunt de pre

SECUNDO queritur, vtrum ista vnio sit maxima vnionum. Et arguitur qd sic. Primo per Bern. lib. de considerat. vbi dicit qd inter omnes vnitates arcem tenet vnitas trinitatis. & post eam est vnio dignissima, quae est in Christo, sed vnitas trinitatis, est increata, qui ergo post illam vnio incarnationis sit maxima, videtur qd inter omnes vniones creatas, illa sit praecipua.

2 Item August. dicit 1. de trinit. quod homo potius est in filio, quam filius in patre. Sed pater & filius sunt vni vnitate potissima, ergo Deus & homo sunt vni vnitate adhuc potiore.

3 IN CONTRARIUM arguitur, illa vnio est magis vna, per quam ex vnitate sit vnus in persona & natura, quam illa per quam sit vnus solum in persona, & non in natura, sed per vnionem materiae cum forma sit vnus in natura & persona, vt in Sorte: per vnionem autem incarnationis non fit vnus in natura, sed solum in persona, vt patet ex preced. quaest. ergo vnio materiae cum forma est maior alia.

4 RESPONSIO. Dicendum est primo quid sit vnio, & qualiter differat ab assumptione. Et secundo videbitur de proposito. Quantum ad primum sciendum est qd vnio quodq; accipitur pro actione, per quam aliqua vnuntur, quandoq; vero pro relatione, per quam aliquid formaliter dicitur alteri vniri: & iste secundus modus videtur esse magis proprius quam primus, quia actio per quam aliqua vnuntur magis proprie videtur importari nomine vnionis, quam nomina vnionis, quandoq; tamen vnus accipitur pro alio. Si ergo vnio accipitur pro actione, sic differat ab assumptione dupliciter. Vno modo sicut differat superius ab inferiore, quia vnio est in plus quam assumptio. Omnis enim assumptio est vnio. Sed non omnis vnio est assumptio. Est enim vnio materiae cum forma, subiecti cum accidente, & corporum per contactum, & colligationem, & huiusmodi, vbi nulla est assumptio, prout de assumptione loquimur. Secundo modo differunt etiam, vbi concurrunt in idem secundum numerum, quia assumptio importat actionem, per quam aliqua vnuntur cum determinatione vtriusq; extremi hac (scilicet) quod vnus extremorum est passum, aliud vero agens: est enim assumptio alicuius ad se sumptio, vnio vero importat solum actionem, per quam aliqua vnuntur absq; tali determinatione, sed cum omnimoda indifferentia vt vtriusque.

5 Ex quo sequuntur duo. Primum est, qd etia in eadem actione puta in incarnatione verum est dicere quod omne assumens est vnus ratione actionis. Sed non est verum dicere qd omne vnus sit assumens ratione extremi, quod includitur in assumente, non autem in vniente. Vnde patet fuit vnus natura humana diuinae, sed non fuit assumens, quia assumens dicitur vnus aliquid sibi: pater autem non vnuit naturam humanam sibi, sed filio. Secundo quod sequitur est qd assumens non potest dici assumptus vnus, tamen bene potest dici vnus, sicut filius dicitur vnus sibi naturam humanam, & vnus naturae humanae. Sed sic dicitur assumens, quod non dicitur assumptus. Et causa est, quia assumptio differenter respicit extrema, vnio autem indifferenter.

6 Si autem vnio sumatur pro relatione, sic differat ab assumptione, sicut terminus ab actione & passione quam terminat, sicut dictum fuit in preced. quaest. Et quia actio & passio differenter respiciunt agens & passum, relatio vero similium nominum (vt est vnio) aequaliter respicit vtrumque extremum: ideo quodlibet extremorum dicitur vnium, sed non assumptum, sicut filius dei dicitur vnus humanae naturae, sed non assumptus, & sic patet primum.

7 Quantum ad secundum, sciendum est qd cum ratio actionis sit maior ex termino. Vnio autem, vt dicitur, terminatur ad vnionem, vt dicitur relatio. Ideo totum iudicium in hac quaest. debet sumi ex vnione, quae est relatio. Dicendum est ergo quod vnio incarnationis non est maxima vnionum creatarum, quantum ad rationem vnionis intrinsecam, est tamen maxima secundum dignitatem. Primum patet, quia per vnionem dicitur aliqua vnus: ratio autem vnus est ratio indiuisi: ergo illa vnio est maxima, cuius extrema magis & intimius efficiunt vnium. Sed extrema multarum vnionum (puta materiae cum forma) magis & intimius efficiunt, vel efficiuntur vnus, quam extrema incarnationis: constitunt enim vnus per essentiam: vnus etia non potest separari ab altero, saltem materia a forma: salua consentientia, & natura sua, qd est signum magnae intimiatis: inter extrema autem incarnationis non est talis vnitas, nec talis intimiatis, quia nec constitunt vnus naturam, nec vnus est inseparabile ab altero: ergo vnio materiae cum forma est maior quantum ad rationem vnionis quam vnio incarnationis. Vnio tamen incarnationis est maior, quoad dignitatem, propter nobilitatem extremorum, & propter vtilitatem finis: ad quam talis vnio ordinatur.

8 Et secundum hunc sensum intelligendum est dictum beati Bernardi, quia vnio incarnationis post vnionem trinitatis tenet arcem, quoad dignitatem, non autem quoad rationem vnionis.

9 Ad illud quod dicit beatus Augustinus qd homo est magis in filio,

de praedicamento relationis, & ad eos potest esse & est verus motus, sicut motus localis est ad vbi, tanquam ad terminum extrinsecum, qui loco acquiritur, & est in eo. Est enim circumscripcio corporis a loco: locus autem non est terminus motus localis, nisi extrinsecus. Similiter corpora distantia, per motum localem alterius, vel amborum sunt propinqua, & se tangencia. Et ad hoc terminatur motus, quamuis tangere & tangi non sint, nisi reales modi efficiendi, & quidam respectus extrinsecus aduenientes, nec pertinent ad praedicamentum relationis. Eodem modo cum esse vnium sit quidam realis modus efficiendi ad ipsum potest terminari actio vel motus. Sed ad vnionem de qua nunc loquimur, quae ex humana natura cum natura & persona diuina, non potest terminari actio naturalis, sed sola diuina quae potest naturae humanae dare nouum modum efficiendi, sicut dat accidenti in sacramento altaris: sic igitur natura assumpta, & natura & persona assumens, sunt quidem extrema vnionis, sed non proprie terminus assumptionis, sed solum ipsa vnio.

9 Veruntamen quia ratione vnionis aliqua consueuerunt dici vnus, quam vnus non omnino proprie (magis enim debent dici vnus, quam vnus). Ideo secundum consuetudinem modum loquendi potest dici qd vnio terminata est ad vnus, vel ad vnitate in persona: non autem ad vnus in natura. Ad cuius intellectum aduertendum est qd natura nominat solum id quod pertinet intrinsecum ad naturam res: suppositum autem & persona dicitur rem in se, & per se subsistentem: sicut enim natura vel essentia absolute respicit esse, sic persona vel suppositum respicit esse per se, & in se esse, propter quod aliqua non dicitur fieri, vel esse vnus in natura, nisi dupliciter. Vno modo, quia constituit vnus substantiam, sive sui compositione, sicut materia & forma constitunt essentiam copositam, sine sui corruptione, sicut elementa constitunt naturam mixtam. Alio modo dicitur aliqua vnus in natura, quia non sunt diuersae essentiae, sed vnus est essentia, & reliqua non, sed vnus est essentia, sicut fundamentum proprie non dicitur aliam essentiam vel naturam a respectu, & si realiter ab ipso differat, vt ostensum fuit lib. 1. Et primum quidem modus affirmatiuus est. Secundo quasi negatiuus. Simili modo aliqua dicitur fieri, vel esse vnus in persona, vel in substantia, super quam fundatur ratio suppositi, vel personae dupliciter. Vno modo, quia ex eis sit vna substantia causa: sicut ex hac materia, & hac forma fit substantia copositio: modo, quia vnus habet propria subsistentiam, aliud vero non, sed inexistens, sicut Sortes & albedo eius.

10 Ex quibus facilius concluditur qd assumptio non est terminata ad vnus in natura, quia natura diuina & humana non possunt esse vnus fieri vnus primo modo, quia ex natura diuina & humana non potest constitui vna forma, nec sui compositione, quod se non habeant, vt materia & forma, sive vt actus & potentia, sed vtraque est actu ens, ex quibus fit habentibus se impossibile est aliquid naturam tertiam constitui, neq; sui corruptione, quia nec natura diuina potest transmutari in humanam, quum sit incorruptibilis, nec humana in diuinam, quum sit in generalibus nec ambe in tertiam, propter eandem causam: ergo isto modo natura diuina & humana non possunt fieri, vel esse vnus in natura, nec secundum modo, quia non potest dici qd vnus sit natura, & reliquum non, quia tunc periret veritas incarnationis, & sic nullo modo potest assumptio terminari ad vnus in natura.

11 Item nec est terminata ad vnus in persona, vt ex ambabus naturis sit causata vna substantia, vel personalitas, quae effectus non praecedit causam, sed personalitas praecessit vnionem naturae assumptionem cum natura diuina: ergo assumptio non est terminata ad vnus in persona, sic qd ex duabus naturis sit causata illa personalitas. Restat ergo vnioe sic fuisse terminatam ad vnus in persona, vel substantia, qd tota personalitas vel substantia est a persona & natura diuina: humana vero solum inexistit, & quantum ad hoc degenerat in accidens, licet sit vera substantia.

12 Ad primum argumentum dicendum qd in actione reciproca idem est agens & terminus extrinsecus, & sic natura diuina, & persona sunt terminus intrinsecus in assumptione, sed naturam humanam esse vnitate personae diuinae est terminus intrinsecus, & per actionem assumptionis acquisitus.

13 Ad secundum dicendum qd ex hoc qd natura diuina & persona praexistunt assumptioni, non possunt esse terminus intrinsecus assumptionis, nec humana natura est ei terminus secundum se & absolute. Sed vnio eius cum natura diuina & persona, hoc enim fit per assumptionem, & nihil aliud. Ideo cum nihil sit terminus actionis nisi illud quod fit per actionem, talis vnio est per se, & praecise terminus assumptionis intrinsecus.

QVAESTIO TERTIA. Utrum vnio naturae humanae ad verbum sit maxima vnionum.

Thom. 3. q. 2. ar. 3.

talis actionis assumere conuenit personae diuinae tanquam agenti, sed naturae tanquam rationi agendi, quod patet quia perfecti est agere, ratio autem agendi est illa perfectio ratione cuius fit actio. Sed perfectissimum in quacumq; natura est suppositum, vel persona, ergo supposito vel personae competit actio tanquam illi quod agit, & sic in diuinitate, illud quod assumit proprie est persona diuina, perfectio autem per quam conuenit ei talis actio pertinet ad essentiam, quia generaliter omnis actio Dei quae est ad extra est a potentia quae est vni de attributis essentialibus. Assumptio autem est actio ad extra ergo ratio per quam conuenit personae diuinae talis actio est potentia non notionalis, sed essentialis de qua dicit beatus Augustinus ad Volusianum qd in mirabilibus factis (sicut est incarnatio) tota ratio facti est potentia facientis. Sic igitur patet qd quantum ad id quod assumens est causa actionis, assumere conuenit personae tanquam agenti, & naturae tanquam rationi agendi. Ex quo sequitur quod magis proprie conuenit personae assumere quam essentiae vel naturae, quia in supposito vel in persona, quae agit includitur essentia, vel natura, per quam agit, in natura vero vel essentia quae est ratio agendi non includitur persona.

6 Quantum autem ad hoc quod assumens est vnus extremum cui vnitur assumptum: sic adhuc assumere competit tam personae quam naturae diuinae, perfectius tamen personae, quod patet sic, quia exclusiua inherencia similis est vnio naturae assumptionem cum assumente sicut vnio accidentis cum supposito substantiae. Sed accidens vnitur supposito substantiae, & ipsi naturae, ergo natura assumpta vnitur vtrique: scilicet supposito & naturae diuinae, propter quod sicut filius dicitur incarnatus ita natura diuina dicitur incarnata secundum Damascen. lib. 3. perfectius tamen sic hac vnio cum persona quam cum natura, quia sicut dictum fuit prius distinctione prima, vnio naturae assumptionem cum persona est secundum actum, scilicet secundum naturam diuinam, & secundum proprietatem relatiuam. Sed vnio eiusdem cum natura diuina est tantum secundum vnus, & sic patet primum scilicet cui competit assumere.

7 Quantum ad secundum, scilicet, cui competit assumere, dicendum qd non conuenit ipsi personae, sed conuenit soli naturae, non omnino, sed creaturae. Quod non conuenit personae probatur sic, quia quod assumitur praexistit assumptioni, saltem ordine naturae, ergo si persona humana assumeretur praexistere assumptioni, & tunc aut in sua assumptione desineret esse persona, aut maneret in personalitate sua. Si desineret esse persona, frustra fuisset illa personalitas. Et iterum persona non fuisset assumpta, quia assumptum manet in assumente. Non obstat quod dicit Inno. 3. q. persona diuina consumpsit personam hominis, nihil autem consumitur nisi quod fuit, quia illa consumptio non est intelligenda proprie per destructionem personalitatis, sed large per impedimentum personalitatis quae ibi fuisset nisi a personalitate diuina fuisset praesentia. Si vero maneret non esset assumptio de qua loquitur, quia secundum Augustinum 1. de tri. cap. 13. talis fuit assumptio quae hominem faceret deum & deum hominem, vel saltem humanatum & incarnatum realiter, hoc autem non esset possibile, si assumens & assumptum essent distinctae personae, quia quae distinguuntur supposito, vel persona, non praedicantur de se inuenire realiter, ergo non est possibile qd persona manens in sua personalitate assumatur. Relinquitur ergo qd sola natura possit assumi, non diuina natura, quia non potest carere sua propria subsistentia. Sed natura humana, non in vniversali, quia sic non haberet esse reale: sed in sua singularitate. Vnde Damascenus 3. lib. dicit, quod filius Dei assumptus naturam humanam in atomo, per atomum intelligens singularitatem, vel indiuiduationem naturae & non personalitatem. Dicit enim Augustinus in lib. de fide ad Petrum, quod deus naturam hominis assumpsit, non personam. Contrarium autem dicere (scilicet quod persona manens in sua personalitate fuerit assumpta) est error Nestoris, qui posuit in Christo duas personas, vel duo supposita soli vnione affectus coniunctas eo modo solum quo qui adhaeret deo vnus spiritus est, qui error condemnatus est in synodo Calcedonen. & sic patet tertium.

8 Ad primum arg. dicendum est qd non est simile de natura respectu naturae, & de persona respectu personae quoad assumptionem, quia rationi personae repugnat assumi manente sua personalitate, naturae autem non repugnat assumi nec assumere, ita vt sit ratio assumendi. Et ita ex neutra parte est repugnancia, si natura naturae assumpti praedicato modo, sicut est repugnancia ex parte assumpti, si dicatur quod persona sit assumpta a persona.

9 Ad secundum dicendum quod assumere, prout conuenit naturae est commune toti trinitati, quantum ad id quod est ibi actio, quia tota trinitas fecit assumptionem per potentiam, quae est attributum essentiae, quantum etia ad id quod essentia est extremum cui vnitur natura assumpta est assumptio communis toti trinitati, nec tamen propter hoc potest quaelibet persona dici incarnata, quia in illa vnione non consummatur assumptio, sed in vltiore quae est cum proprietate relatiua, quae est propria personae filii, sicut plenus declaratum fuit prius distinctione prima.

quam filius in patre, intelligendum est non simpliciter & absolute, sed quoad unitatem persone, quia idem personaliter est deus & homo, non autem sunt idem personaliter pater & filius.

Sententia huius distinctionis VI. in generali & speciali.

Præmissis autem emergit. Superius magister determinavit de incarnatione filij dei. hic incipit de terminare conditiones de incarnatione. Et dividitur in duas. Primum determinat de his quæ conveniunt in incarnato deo ratione unionis. Secundum de his quæ dicuntur de deo incarnato exprimitur unionem, sicut cum dicitur filius dei est filius hominis, & deus factus est homo, & homo est deus. Secundum determinat quæ ei conveniunt consequentia ad unionem dist. 3. Post prædicta inquiri debet. Prima in tres. Primum movet quæstionem de propositionibus exprimentibus unionem. Secundum ponit diversas opiniones diuinae unionis ibi, alij tamen dicunt. Tertio ostendit quomodo intelliguntur diversimodè prædictæ locutiones secundum diversas opiniones, dist. 7. secundum personam dicitur verò. Prima verò pars cum secunda est principium lectionis, quarum prima remanet indiuisa. Sed secunda dividitur in sex. Primum ponit vnam opinionem. Secundum eius confirmationem, ibi, & ne suo sensu. Tertio ponit opinionem secundam: Sunt tamen alij. Quarto subdit eius confirmationem ibi, de hoc enim Aug. Quinto ponit tertiam opinionem ibi, sunt autem & alij. Sexto subdit confirmationem eius ibi, ne aut illi de suo. Hæc est sententia & distinctio lectionis in generali.

2. Sententia autem in speciali est ista, non secundum ordinem literæ, sed vel planius intelligantur opiniones quas Magister recitat in litera, procedemus sic. Primum narabimus tres opiniones quæ ponuntur in litera, ostendendo quid vnaquæq; opinio ponit. Et secundo in quibus conveniunt. Et tertio in quibus differunt. Ponit ergo prima opinionem quatuor. Prima est, q. & anima & corpus prius ordine naturæ, non temporis fuerunt adiunctum sibi vna ad constituendum hominem, ac deinde homo constitutus ex eis fuit à verbo assumptus, & quia homo nomen est suppositum, ideo secundo ponit hæc opinio, q. in Christo fuerunt duo supposita, vnum creatum, quod est homo quod subsistit solum ex duabus substantiis (ex anima scilicet & corpore, non ex deitate.) Et aliud increatum, quod est filius Dei quod subsistit solum in natura diuina. Et isti quamvis ponant in Christo duo supposita, non ponunt tamen duas personas, sed vnam tantum (scilicet personam verbi) quia suppositum hominis non dicunt esse personam, quia vnitum est digniori (scilicet supposito diuino). Persona autem dicit suppositum ad dignitatem pertinentem. Quia etiam ponunt distinctionem suppositorum. Ideo dicunt tertio, quod proprietates vnius non competunt alteri absolute, sed cum reduplicatione, sicut non est dicendum q. ille homo demonstrato Christo est æternus, vel filius Dei incepit esse, vel est mortuus nisi sub hoc sensu ille homo q. dicitur filius Dei, est æternus, vel filius Dei, q. dicitur ille homo incepit esse, vel est mortuus. Dicunt enim q. non obstante distinctione suppositorum: vnum dicitur de altero, non propter vnitatem suppositi, sed propter maximam vnitatem gratiæ & affectus, secundum quem modum quem dicitur in Pal. Ego dixi, dixi estis. Quarto ponit hæc opinio quod persona verbi non fuit magis cõposita post assumptionem quam ante, quia homo assumptus non pertinet ad vnitatem suppositi vel persone diuinæ: & ideo per eius assumptionem persona diuina non est magis cõposita, sed æquæ simplex, vt prius. Secunda opinio ponit quatuor. Primum est q. corpus & anima fuerunt prius natura vna ad constitutionem humanæ naturæ, & non alicuius suppositi: & sic à verbo fuerunt assumpta. Secundum est, q. in Christo non est nisi vnum suppositum, & vna persona subsistens in duabus naturis (diuina scilicet, & humana.) Tertium est, q. propter vnitatem suppositi in duplici natura, de illo possunt proprie dici adiectiua significantia proprietates vtriusque naturæ, siue suppositum importetur per concretum vnius naturæ, siue alterius, vt dicendo, Deus est pater, vel iste pater est æternus. Quartum est, q. persona verbi per incarnationem facta est composita, quæ prius erat simplex sub hoc sensu, q. persona verbi ante incarnationem subsistebat tantum in vna natura, post incarnationem verò subsistit in duabus. Tertia opinio similiter ponit quatuor. Primum est, quod anima & corpus diuisa ab inuicem & sine vlla compositione inter se fuerunt à verbo assumpta. Vnde cum dicitur q. filius Dei assumptus humanam naturam intelligendum est secundum ipsos materialiter (id est partes humanæ naturæ) sicut partes domus dicuntur domus. Secundum est, q. hæc duo, scilicet ani-

ma & corpus fuerunt vna in verbo solum accidentaliter per modum extrinseci habitus, sicut vestis vnita homini, & sicut angelus assumit corpus in quo apparet. Tertium est q. ista diuina substantia non pertinet ad personalitatem verbi, sed extrinsecè se habent ad ipsam, vt indumentum ad hominem. Ex quo sequitur quartum q. cum neutra harum substantiarum non sit persona secundum se, & vtraque se habeat extrinsecè ad personalitatem verbi, in Christo non est nisi vna persona tantum, & illa est æquæ simplex sicut ante assumptionem. Hæc ergo sunt quæ ponunt prædictæ opiniones. Secundum videndum est in quibus conveniunt, & sunt quatuor in quorū quibusdam conveniunt re & nomine, in aliis autem nomine solum. Primum istorum est q. omnes opiniones dicunt in Christo tantum esse vnam personam, in quo se credunt recedere ab errore Nestorij, qui ponit duas personas & hæc est convenientia voce, quia q. (vt postea patebit) prima opinio ponit in Christo pluralitatem suppositorum ponit realiter pluralitatem personarum. Secundum est q. omnes opiniones ponunt in Christo duplicem naturam diuinam & humanam, & tres substantias deitatem, animam, & carnem, & hæc remanisse post assumptionem in quo recedunt ab opinione Apollinaris, qui non ponit animam assumptam, sed deitatem fuisse in Christo pro anima, & ab opinione Euticetis, qui dicit post assumptionem in Christo fuisse tantum vnam naturam. Et hæc similiter est convenientia in voce, quo ad tertiam opinionem quæ dicit corpus & animam non fuisse ad inuicem vnita in Christo, ex hoc enim ponit realiter q. humana natura non fuit in Christo cum humana natura dicit quod cõpositum ex anima & corpore. Tertium est q. omnes istæ substantiæ fuerunt in Christo realiter non secundum apparentiam contra errorem Manichei qui posuit filij Dei carnem fantastica assumptisse. Quartum est q. corpus & anima siue coniuncta, siue diuisa, non fuerunt prius tempore quam essent assumpta. Sed solum ordine naturæ, & in his duobus vltimis conveniunt omnes opiniones, & re, & voce. Sic patet secundum. Tertio videndum est in quibus differunt, & sunt quatuor. Primum est de vnitatem suppositi in Christo: quia prima opinio ponit supposita duo. Secunda vnum tantum. Tertia nec vnum præcisè, nec duo simpliciter, vnum præcisè, quia suppositum diuinum quod ponitur ibi effectantum non cõprehendit secundum illam opinionem quicquid pertinet ad rationem Christi, quia corpus & anima diuisa, & sic ab illo supposito assumpta non subsistunt in illo supposito, sed se habent extrinsecè ad modum vestis, vel habitus, & ideo plus est in Christo illud suppositum, nec tamen sunt ibi plura supposita simpliciter, quia nec corpus nec anima ab inuicem diuisa perfecte habent rationem suppositi quam importat id quod est cõpletum in natura. Secundum in quo differunt est ex parte assumpti, quia prima opinio dicit suppositum humanum fuisse assumptum, & non suppositum. Tertia dicit suppositum non fuisse assumptum, nec naturam in se, sed solum in suis partibus. Tertio differunt ex parte assumptionis, vel unionis, quia prima opinio ponit illam unionem esse secundum inhabitationem in quantum filius Dei habitat in illo homine sicut in templo, & secundum vnitatem affectus in quantum voluntas illius hominis semper est conformis voluntati Dei. Et secundum operationem quia dicunt illum hominem esse instrumentum verbi dei. Secunda verò opinio ponit illam unionem, vel assumptionem esse secundum realem inexistentiã, quia humana natura realiter existit in persona diuina. Tertia verò opinio ponit q. Christus est aliquid secundum quod homo, quia est quoddam suppositum sibi vnitum, quamuis hoc sit male intelligibile (vt postea patebit) Secunda opinio similiter ponit q. Christus est aliquid secundum q. homo, quia prædicatur de eo natura humana concretivè. Sed tertia opinio ponit q. Christus secundum quod homo solum est aliquid modo se habens sicut se habet homo aliter indutus, & nudus.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum in Christo sit pluralitas suppositorum.

Thom. 3. q. 17. art. 1.

Is visis inquirendum est de veritate singularum opinionum. Et primo circa primam opinionem quæ ponit in Christo pluralitatem suppositorum. Queritur vtrum hoc sit verum. Et videtur quod sic. Omne illud quod est aliud & aliud differt supposito. Sed Christus secundum quod deus & secundum q. homo aliud & aliud est, ergo Christus secundum quod deus & secundum quod homo differt à seipso supposito. Minor probatur per Augustinum in Enchiridio vbi dicit q. diuina substantia & humana vtrumque est Dei filius, sed aliud propter verbum, & aliud propter hominem. Et Leo papa dicit in quadam epistola quod vnum horum coruscet miraculis, &

lis, & aliud succumbit iniuriis. Item illud quod est magis proprium naturæ minus est separabile. Sed esse suppositum est magis proprium substantiæ complate quam esse indiuiduum, quia esse indiuiduum competit rebus cuiuscumque generis, non autem esse suppositum, sed solius substantiæ, ergo minus potest separari à substantia ratio suppositi quam ratio indiuidui, sed ab humana natura in Christo non fuit separata nec forte potuit separari ratio indiuidui, ergo nec ratio suppositi. Sed constat quod ibi fuit suppositum diuinum, ergo duo supposita diuinum & humanum.

Item Christus secundum quod homo continetur in specie humana, dicit enim Dion. r. cap. de diuinis nomi. quod intra nostram factus est naturam qui omnem naturam & omnem ordinem supersubstantialiter excedit, sed Christus non continetur in specie humana nisi sicut suppositum humane speciei, ergo in Christo est aliud suppositum à supposito verbi.

Item homo nomen est suppositi, sed secundum Aug. & plures alios sanctos in pluribus locis homo fuit à verbo assumptus, ergo suppositum fuit assumptum, sed constat quod in Christo fuit vnum assumens, ergo plura supposita, vnum assumens & aliud assumptum.

IN CONTRARIUM est quod dicit Damasc. 3. lib. In domino nostro Iesu Christo duas naturas cognoscimus vnam autem hypostasim. Sed hypostasis Græcè idem est quod suppositum Latine, ergo &c.

RESPONSIO. Circa istam quæstionem duo sunt videnda. Primum est vtrum in Christo sint plura supposita. Secundum est dato quod non, sed quod plures sint naturæ in eodem supposito, vtrum secundum illas Christus debeat dici esse vnum an plura.

QUANTUM ad primum dicendum q. in Christo fuit tantum vnum suppositum scilicet suppositum filij subsistens in duabus naturis diuina & humana. Quod patet supponendo ea quæ sunt fidei & scripturæ; fides enim & scripturæ verificat has propositiones filius Dei est homo, filius Dei est incarnatus, & passus, & consules. Ex hoc sic arguitur, nihil prædicatur de altero in quid, vel denominatione formali denominatione, & nõ solum extrinsecè nisi sit vnum secundum suppositum cum illo, sed vt dictum est secundum silem & scripturam, humana natura prædicatur de filio Dei concretivè & in quid, dicendo filius Dei est homo, & denominatiuè denominatione formali & non solum extrinsecè, dicendo Deus est incarnatus, humanatus, ergo humana natura cum filio Dei est vnum suppositum. Minor patet ex variis locis scripturæ. Maior similiter manifesta est, nunquã enim illa quæ differunt secundum suppositum prædicantur de se inuicem in quid, nec denominatione nisi denominatione extrinsecè dicitur homo est vestitus. Omnis enim denominatio intrinsecè est ab aliquo secundum suppositum indistincto, ergo humana natura in Christo non distinguitur à verbo secundum suppositum, impossibile est ergo saluare veritatem scripturæ ponendo in Christo duo supposita.

Aliqui tamen crediderunt eam posse saluare ponendo in Christo vnitatem personæ cum pluralitate suppositorum, quod includit contradictionem, & incidit in damnatum errorem. Contra dictionem includit, quia quando aliqua se habet sicut superior, & inferior directè plurifacit vno plurifacit aliquid, sed suppositi & persona se habent sicut superior & inferior, quia illud idè quod dicit suppositum in genere substantiæ absolute dicit persona in genere, intellectualis naturæ, ergo ponendo plura supposita in intellectuali natura, necesse est ponere plures personas, sed vtraque natura in Christo diuina & humana est intellectualis, ergo sicut in Christo sunt plura supposita, ita & plures personæ. Et ideo vtrumque horum repperi damnatum esse in concilio Constantinopolitano sub his verbis, Si quis introducere conetur in mysterio Christi duas subsistentias, seu duas personas anathema sit, subsistentia autem ibi assumitur pro supposito vel hypostasi. Incidit etiã in errorem Nestorij qui dixit suppositum assumptum vni personæ diuine secundum dignitatem honoris in quantum omnis honor qui exhibetur filio Dei exhibetur illi homini propter consubstantiam ad filium Dei. Et ideo dicit tantum vnam personam esse in Christo, licet essent duo supposita, hoc autem est damnatum approbata synodo Ephesina sub his verbis, Si quis in vno Christo diuisat substantias post adunationem copulas eas sola coniunctione quæ est secundum dignitatem vel auctoritatem, vel potentiam, & non magis concurrit secundum adunationem naturalem anathema sit: sic igitur patet q. prima opinio non solum falsa est, sed est hæresis damnata ab ecclesia in conciliis, & sic patet primum.

QUANTUM ad secundum scilicet suppositum, quod in Christo sint plures naturæ in vna hypostasi siue persona, vtrum debeat dici Christus vnus an plura. Et circa hoc est triplex modus dicendi; Primum modus est q. Christus debet dici vnus, licet

in Christo sint plures naturæ. Cuius ratio est, quia Christus nõ est nisi illud quod prædicatur de supposito Christi. Sed altera natura non prædicatur de Christo, Christus enim non est humanitas, sed est habens eã, licet diuina natura de Christo prædicetur. Et ideo cum humanitas nõ prædicetur de Christo in abstracto propter hoc Christus secundum humanitatem nõ potest dici vnum distinctum ab eo quod est secundum diuinitatem, quãuis possit dici multa habes, scilicet deitatem & humanitatem. SECVNDVS modus est q. Christus debet dici plura propter tria. Primum, quia secundu Philoso. 7. Metaph. homo albus non est simpliciter vnum, sed plura, sed de homine & albo, nec albo, nec humanitas prædicatur: nõ enim bene dicitur homo est humanitas, vel albo, ergo non obstante q. humanitas abstractiue non prædicatur de Christo, deitas verò prædicatur nihilominus secundum has plures naturas potest dici plura.

Secundum sic vnitatem substantiæ non diminuit de ratione vnitatis, ergo nec pluralitas de ratione pluralitatis, sed personæ diuinæ propter vnitatem substantiæ dicuntur vnum, ergo Christus propter pluralitatem substantiarum in Christo existentium potest dici plura.

Tertio, quia vnum & ens simpliciter dicuntur de vno & ente actuali, quia ens portiale de se non est ens, nec vnum simpliciter, propter quod compositum substantiale non est plura simpliciter, quia non est ex pluribus entibus in actu, sed in Christo natura humana est ens actu similiter & diuina, ergo secundum eas Christus debet dici plura simpliciter. TERTIVS modus est q. proprie loquendo Christus non debet dici nec vnus, nec plura absolute, sed est determinatio. Cuius ratio est, quia hæc nomina cum sint adiectiua, ponunt rem suã circa substantiam. Cum igitur hæc nomina ponuntur in predicato sine substantiã addito responderet, pro substantiã res posita in subiecto, vt dicitur homo est albus. Quãdo verò additur substantiã, talia adiectiua ponunt rem suã circa ipsum, vt si diceretur Sortes est bonus cãtor, quia ly bonus nõ determinaret Sortem sed cantorem. Eodem modo in proposito si dicitur Christus est vnus nullo addito cum nõ determinaret aliud substantiã quæ Christum non bene dicitur, sed deberet dici Christus est vnus eo q. substantiã & adiectiua debent in genere cõuenire. Si verò aliud additur in predicato secundum conditionem prædicati debet determinatio vnitatis vel pluralitatis addi, vt si dicitur Christus est suppositi debet addi vnus, si verò dicitur Christus habet naturã addendum est duplicem, vel dicendum est q. Christus habet duas naturas. Sed quia de quo non prædicatur substantiã non prædicatur adiectiua quod est determinatio substantiã, ideo sicut de Christo nõ prædicatur humana natura, sic non est dicendum q. Christus secundum ipsam sit vnum vel plura. Et idè dicendum est de diuina natura secundum illos qui dicunt q. nõ prædicatur formaliter de Christo, & istud videtur conuenientius dictum.

Ad rationes vtriusque opinionis potest responderi. Prima enim opinio vera, si diuina natura prædicatur de Christo, quia secundum eam solã potest dici vnum proprie loquendo, secundum verò aliam naturã quæ non prædicatur de ipso nõ potest dici vnum nec multa, propter causam iam assignatam, quamquam multi dubitent an diuina natura prædicetur de Christo in abstracto, de hoc tamen fuit plenus visum in primo libro.

Ad rationes secundæ opinionis potest responderi. Ad primam q. Philosophus quando dicit q. homo albus non est vnus, sed multa, intelligit materialiter quo ad naturas substantiæ & accidentis, & non quo ad formalem modum prædicandi.

Ad secundã dicendum est q. plures substantiæ sunt realiter & simpliciter plures res, sed secundum eas nõ potest Christus dici simpliciter plura cum non prædicetur de ipso, vel saltè altera.

Per idem patet ad tertiam, quia licet natura diuina & humana sint plura entia simpliciter & in actu. Tamen quia neutra, vel saltè altera non prædicatur de Christo, ideo secundum eas non potest proprie dici plura.

AD ARGUMENTA principalia respondendum est. Ad primum, q. sicut alterum & alterum notat differentiam accidentalem, ita aliud & aliud differentiam substantialem, & ideo sicut in eodem supposito possunt vicissim esse diuersa accidentia secundum quæ potest dici alterum & alterum, sic Christus in quo sunt diuersæ substantiæ potest dici aliud & aliud, maxime est determinatione naturæ dicendo quod est aliud secundum naturam diuinam, aliud secundum naturam humanã, hoc est habens aliud & aliud, quorum vtrumque potest esse sine multitudine suppositi. Et sic intelligendæ sunt auctoritates beati Aug. & Leonis papæ, cui concordat Greg. nazianzenus in epistola ad Didimum, dicens sic: aliud & aliud sunt ea ex quibus saluator est; ipse autem non alius & alius.

Ad secundum dicendum est q. magis proprium nõ est semper magis inseparabile, magis enim proprium est homini esse

bipedem quam esse animal, quia in pluribus conuenit homo, in eo q animal quam in eo q bipes. Et tamen bipes magis potest separari ab homine qua animal. Similiter in proposito, esse indiuiduum cum sit idem quod esse vni numero magis est inseparabile a substantia, & a quacunque alia re quam quacunque alia proprietate posterior & se habens per additionem ad esse indiuiduum, quia suppositum dicitur indiuidui, per se subsistens, & ideo e contrario debet dici quod suppositum cum sit posterius quam indiuiduum, & includat ipsum magis potest separari a substantia quam ratio indiuidui.

20 Ad tertium dicendum est q. Christus ratione humane nature est in specie humana sicut hypostasis, vel suppositum non quidem per humanam naturam constitutum, sed vt habens humanam naturam. Et hoc sufficit ad hoc vt possit dici esse in humana specie. 21 Ad quartum dicendum q. vbiq; beatus Augustinus, vel alij sancti dicit hominem a filio dei esse assumptum exponendum est (hominem, id est humanitatem.) Sicut enim prius dictum fuit doctores sacri in dictis suis non semper seruauerunt proprietatem locutionis. Sic igitur patet quod prima opinio que ponit hominem assumptum, & pluralitatem suppositorum negando pluralitatem personarum in his omnibus & aliis que hæc sequuntur falsa est & heretica.

QUESTIO SECUNDA. Vtrum in Christo sit tantum vnum esse in pluribus.

Thom. 3. q. 17. ar. 2.



I R C A secundam opinionem que est vera & catholica, queritur, supposito q. in Christo sit tantum vni suppositum & duplex natura, vtrum in ipso sit tantum vnum esse, an plura. Et arguitur q. sit tantum vnum esse, quia omnia que sunt in Christo possunt esse, & existere per vnum esse diuinum, ergo frustra ponerentur plura; consequentia patet, probatio antecedens, esse secundo adiacens predicat esse existentie, vt cum dicitur Sortes est. Sed esse tertio adiacens predicat esse existentie secundum naturam tertij adiacentis, vt cum dicitur Sortes est homo, sed cum predicatur esse tertio adiacens sufficit ad verificationem propositionis quod res importat per substantiam & predicatum conueniant in eodem supposito, nec oportet quod sint idem per existentiam vel per inhærentiam naturarum, verificamus enim hanc, filius Dei est homo propter conuenientiam solam in supposito, & non propter identitatem predicati cum subiecto secundum existentiam vel inhærentiam, ergo similiter cum predicatur esse secundo adiacens, & accipitur pro esse existentie, vt dicendo humanitas Christi est, potest verificari hæc propositio propter solam conuenientiam esse diuini cum humanitate in supposito, neq; oportet ad verificationem eius dicere quod esse de humanitate verificatum sit esse creatum idem cum ea vel est inhærens, & idem potest dici de omnibus que sunt in Christo.

2. Itē nō minus repugnat supposito diuino supplere vicē causę materialis q̄ vicem causę formalis, sed suppositū diuinum supplet vicē subiecti respectu naturę assumptę substantificādo ipsam in se, ergo similiter potest supplere vicem causę formalis respectu eiusdē, ita vt nō habeat esse per aliud nisi per esse diuinum sibi cōmunicatū, & ita erit tantū vnum esse in Christo.

3. Item quæ non sunt vnum nec secundum existentiam, nec secundum esse, nullo modo de se inuicem predicantur prædicatione dicente hoc est hoc. Sed humana natura predicatur de diuina saltem concretim dicendo Deus est homo, ergo cum non sint vni per existentiam oportet q. sint vnum in esse, sed si in Christo esset aliud esse secundum naturam diuinam & aliud secundum humanam, tunc non essent vnum in esse, ergo &c.

4. I N C O N T R A R I V M est, q. illud habet propriū esse de quo potest responderi ad interrogationē factā de eo an est. Sed ad interrogationē factā de humanitate Christi an est, potest verē responderi qd est, ergo humanitas Christi habet in Christo propriū esse. Sed constat q. ibi esse diuinū, ergo plura esse.

5. Item Dama. dicit lib. 3. quod ea que consequuntur naturam duplicantur in Christo, sed nihil immediatus vel intimus consequuntur naturam quam esse, ergo esse multiplicatur in Christo secundum multiplicationem naturę.

6. R E S P O N S I O. Hęc questio partim dependet ab illa que queritur, vtrum esse & essentia sint idē, & partim nō, si enim dicitur pars affirmatiua, scilicet q. esse & essentia sint idē, statim sequitur q. in Christo sint plura esse sicut plures essentia. Si verō detur pars negatiua, q. esse & essentia non sint idē, tunc remanet questio dubia, & sunt circa eam res tres ad dicendū.

7. P R I M V S est quod in Christo non sunt plura esse, sed vnum tantum: quod probatur tribus rationibus. Primus est,

quia esse non est nisi rei subsistēs. Sed in Christo non est nisi vnum subsistens, scilicet tantum suppositum cuius est subsistere, ergo in Christo est tantum vnum esse.

8. Secunda ratio est, quia sicut se habet quæritas ad quanta, ita se habet esse ad entia, sed quæcunque sunt in eodem supposito sunt quanta, & extensa per quantitatem vnam & eandem numero, ergo quæcunque sunt entia in eodem supposito habent esse per vnum & idem numero.

9. Tertia ratio est, quia accidentia nō sunt entia nisi quia entis, vt dicitur 4. Meta. Si autē accidēs haberet propriū esse præter esse suppositi accidēs esset secundū se ens, & nō solum entis, quod negat Philosophus: ergo accidēs nō habet aliquod esse præter esse subiecti. Sed natura humana in Christo substantificatur in supposito diuino aliquo modo, sicut accidēs in subiecto in quantum non constituit propriū suppositū, ergo secundū se non habet propriū esse præter esse suppositi diuini. Et in tantum procedunt illi quod dicunt erroneum esse ponere plura esse in Christo cum ad hoc sequatur pluralitas suppositorū.

10. S E C V N D V S modus q. in Christo sunt necessariū plura esse. Quod probatur quatuor rationibus. Prima est, quia vnitatis vel pluralitas ipsius esse in Christo, aut attenditur secundū suppositum, aut secundū naturas. Si secundū naturas cum plures nature sint in Christo, ergo & plura esse. Si secundū suppositū. Cōtra, quia si vnitatis suppositi diuini argueret vnitatem ipsius esse pluralitas suppositorū argueret pluralitatem ipsius esse, cōsequēs est falsum, quia persone diuine cū sint tria supposita non habent nisi vnicum esse existentie propter vnitatem existentie, ergo vnitatis vel pluralitas ipsorum esse non atredunt secundum vnitatem vel pluralitatem suppositi: sed naturarum.

11. Secunda ratio est, quia agere supponit esse, & esse suppositi. & esse. Sed in Christo non obstante vnitatis suppositi, præter agere diuinum est agere humanum, ergo in ipso præter esse diuinum est aliud, scilicet esse humanum & sic plura esse.

12. Tertia est q. si humana natura que est in Christo, sibi derelinqueretur cōstat quod haberet propriū esse existentie aliud ab esse diuino, aut ergo illud idē est quod habebat in supposito diuino, aut aliud: si idē habetur propositi, scilicet q. in Christo præter esse diuinū est aliud esse. Si aliud, contra, illud quod amittit totum esse simpliciter quod prius habuit & acquirit totaliter nouū esse quod prius non habuit tale est verē corruptū & generatū. Sed si natura humana sibi derelinqueretur, amitteret totū esse simpliciter quod habuit, si in Christo est solum vnum esse, & hoc sit diuinū, & acquireret totaliter nouū esse quod prius non habuit, ergo verē prius corrumperetur, & postea generetur: & sic non esset eadem numero que prius quod est inconueniens.

Minor patet, probatio maioris, quia sicut illud corrumperetur secundum quid, quod amittit aliquod esse & non totum, sicut cum aqua calida infrigidatur vel econuerso, sic illud corrumperitur simpliciter quod amittit totum esse simpliciter quod habuit.

13. Et iterū essentia non potest manere, vel conservari sine esse quacunque virtute: natura ergo humana amittendo totum esse quod habuit in Christo dato quod fiat sub alio esse quod prius non habuit: aut est corrupta per amissionē primi esse, aut non: sed requiritur quod sic amittat esse præcedens quod nullo modo recuperet aliud. Si primum detur, habetur propositum: si verō detur secundum. Contra, essentia amittens suum esse, & nullum recuperans verē adhibetur: quia nunquam natura potest manere sine aliquo esse, vt dictum est: si ergo esse non corrumperitur nisi amittendo totum suum esse & nullum recuperando nunquam poterit esse corruptio sine adhibitione, imō non differret vnum ab altero quod est conueniens.

14. Quarta ratio est talis. Omnis generatio terminatur ad esse, & omnis corruptio ad non esse, sed Christus secundum naturam humanam verē fuit genitus & mortuus, ergo secundum eam habuit aliquod esse quod per generationem acquisiuit, & quod per mortem amisit, illud autem non fuit esse diuinū, quia illud nunquam amisit, ergo præter esse diuinum fuit in Christo aliud esse creatum. Si verō dicitur quod per generationem temporalem Christi acquisitum fuit in Christo esse diuinum, non secundum se, quia illud prius habuit: sed quia natura humana nouam relationem habuit ad ipsum. Contra, illud per generationem acquiritur quod per corruptionē amittitur. Sed esse diuinum, vel relatio ad ipsum non est amissa per corruptionem, ergo nec acquisita per generationem. Sicut ergo primi dicunt quod ponere plura esse in Christo est erroneum, quia ad hoc sequitur pluralitas suppositorum. Sic e contrario isti dicunt quod erroneum est ponere tantum vnum esse in Christo, quia ad hoc sequitur ipsum non fuisse vere naturam, neque verē mortuum.

15. T E R T I V S modus est medius inter istos que credo verum esse, scilicet quod in Christo est aliquo modo tantum vnum esse, & aliquo modo plura. Ad cuius intelligentiam sciendum est quod sicut ens commune est, communitate analogie ad substantiam

et esse

tiam & ad accidentis predicamenta, & in ipsa diuiditur, & de ipsis predicatur. Sic nomen essentia commune est ad substantiam, quantitatem, qualitatem, & sic de aliis: & in ipsa diuiditur, & de ipsis predicatur. Et similiter esse existentia (quod est idem quod essentia, vel si nō est idē saltem immediatus cōsequitur essentiam q̄ quæcunque alia proprietate) diuiditur in esse quod cōuenit substantia, quæritati, qualitati, & aliis de ipsis predicatur. Et sic substantia est ens, & essentia per se subsistēs, quæritas autem & quodlibet aliud accidēs non est ens, nec essentia per se subsistēs, sed potius inexistens (hoc est in alio existēs) vtrūq; tamen tam substantia q̄ accidēs dicuntur essentia & ens, sic esse existentia substantia complexa dicitur esse existentia. Esse verō quantitatis & omnium accidentium dicitur esse inexistētia, vtrumque tamen dicitur existentia. Hoc visō patet q. esse existentia, si solum accipitur pro esse subsistentia, de quo simpliciter, & per prius dicitur, sic in Christo, & in quolibet supposito vno nō est nisi vnicū esse. Si verō esse existentia extensiuè accipitur pro omni eo de quo dicitur siue per prius, siue per posterius, sic in Christo & in quolibet supposito creato, in quo est aliqua natura creata materialis sunt plura esse, quorū vnum est esse subsistentia, reliqua verō omnia sunt esse inexistētia.

16. Primum patet facillime, quia esse subsistentia sequitur naturam per se subsistentem, vel secundum quam suppositum est per se subsistens, sed tales nature non possunt pluralitari in vno supposito, quia quæ differunt secundum substantiam differunt secundum quantitatem, ergo in vno supposito non possunt esse plura esse subsistentia.

17. Secundum patet dupliciter. Primum, quia magis competit natura humana in Christo habere proprium esse, præter esse suppositi quam competit accidenti habere proprium esse in subiecto præter esse subiecti, sed accidēs habet proprium esse in subiecto præter esse subiecti, ergo natura humana in Christo habet proprium esse præter esse suppositi. Probatio minoris, quia si accidēs non haberet in subiecto aliud esse præter esse subiecti tunc non posset a subiecto separari, nisi corrumperetur eo quod amitteret totum esse quod prius habuisset, sicut fuit dictū prius de humana natura in Christo. Hoc autem est falsum (vt patet in sacramento altaris) ergo &c.

18. Secundum, quia intimius sequitur esse ad essentiam quam agere ad potentiam. Sed in Christo multiplicatur agere secundum multiplicationem potentiarum, ergo in Christo multiplicatur esse secundum multiplicationem essentiarum.

19. Tercio, quia plus dependet quæritas, & alia accidentia cōmunita ab esse quam dependat colora quæritate, sed color nō posset remanere in subiecto remota quæritate, ergo nec quæritas, nec aliquod accidēs posset esse in natura humana amoto esse quod intimius sequitur ad ipsam quam quodcunque aliud. Cū igitur in natura humana existēt in Christo fuerit quæritas, & reliqua accidentia, necessariū est q. in ipsa fuerit proprium esse quod præexistit ad omnia illa. Prima ergo opinio que ponit tantum vni esse in Christo loquitur de esse subsistentia qd est simpliciter esse suppositi: sicut patet ex primo argumento qd cōcludit esse vni esse in Christo ex vnitatis suppositi subsistentis & illud verū est. Secūda verō opinio loquitur generaliter de esse existentia prout est cōmune ad esse subsistentia & ad esse inexistētia, vt patet in omnibus argumentis.

20. Sed quia duæ vicinæ rationes primæ opinionis nituntur probare q. nō sit aliquo modo nisi vni esse in Christo: ideo respondendum est ad eas. Cū enim dicitur secundo loco, quod in eodem supposito omnia sunt quanta & extensa per vnā quantitatem, &c. Dicendum est q. non est simile de quæritate & de esse, quia quantitas est vnus rationis in omnibus que sunt in eodem supposito, & ideo non potest pluralitari, sicut nec plures abedines in eodē subiecto, esse autem cū nō sit vnus rationis in omnibus, sed diuersarum (quia est de transcendentibus) potest pluralitari secundū pluralitatem naturarū quas sequitur: imō si acutius consideretur illa ratio si aliquid valeret, æque concluderet in vno supposito tantum esse vnā essentiam, sicut vnum suppositum, quia sicut quantitas aliqua dicitur quanta ita essentia aliqua dicitur entia saltem quantum ad esse essentia, quemadmodum per esse dicuntur entia quantum ad esse existentia. Si ergo per vnitatem quantitatis in vno supposito sufficienter concluditur vnitatis esse existentia, eadem ratione potest concludi vnitatis esse essentia quod est manifestē falsum.

21. Ad tertium dicendum quod illud dictum Arist. 4. Meta. sic est intelligendum quod accidentia non sunt entia, nisi quia essentia, non quia accidēs non habet aliud esse ab esse subiecti, sed quia esse quod dat subiecto, non potest esse secundum naturam habere nisi esset in subiecto.

22. Ad rationes principales. Ad primam dicendum quod humana natura non potest existere per solum esse diuinum: Et cū probatur quod imō, quia cū predicatur esse tertio adia-

ens sufficit ad verificationem propositionis q. res importat per subiectū & predicatum conueniant in eodē supposito. Dicendum q. nō est verum, imō ad verificandū omnem propositionem, quæ dicitur hoc est hoc, requiritur aliqua essentia idéntitas predicati cū subiecto. Nec sufficit idéntitas secundū suppositū, nec secundū inhærentiam. Quod patet vbi predicatur abstractū de abstracto, vt albedo est color, vel concretū de concreto in substantiabus, vt homo est animal, & idem est cū predicatur denominatiuū de alio, vt cū dicitur homo est albus, & albi est musicū, verificatur enim propositio pro supposito qd importatur idéntex parte subiecti & predicati vt sit sensus, homo est albus, id est, homo est suppositū habēs albedinē, & albi est musicum, id est, subiectū habēs albedinem est subiectū habens musicā nunquā enim inhærentia sufficit ad verificandū propositionē dicentē hoc est hoc, alioquin posset dici homo est albedo quod non est verū. Sed facit solum denominationem in obliquo vt patet in dictis expositionibus, & hoc modo verificatur ista, filius dei est homo: ratio idéntitatis realis suppositi importat per subiectū & predicatum sub hoc sensu filius Dei est homo, id est, filius Dei est suppositū habēs humanitatē, & non ratione solius cōuenientie in supposito: quia tūc verificarem hanc, essentia diuina est humana natura, quia sunt in eodē supposito, quod non dicimus. Cū ergo dicendo natura humana Christi est, si esse sit solum pro esse diuino nihil vnū & idé sit ex parte subiecti & predicati ratione cuius possit propositio verificari. Oportet si verificetur quod esse sit pro esse creato.

QUESTIO TERTIA. Vtrum persona verbi post incarnationem fuerit composita.

Thom. 3. q. 2. ar. 4.

S E C V N D O queritur circa eandem opinionem vtrum persona verbi post incarnationem fuerit composita. Et arguitur quod non, æque enim simplex est in diuina persona sicut essentia. Sed essentia diuina propter sui simplicitatem non potest esse composita, nec alteri componibilis, (vt patuit in primo libro dist. 8.) ergo similiter persona diuina non potest esse composita, nec alteri componibilis.

2. Item compositum melius est componentibus ipsum. Sed persona diuina post incarnationem non fuit melior seipsa ante incarnationem, ergo non fuit magis composita.

3. I N C O N T R A R I V M est q. Dam. dicit 3. lib. In domino nostro Iesu Christo duas naturas cognoscimus, vnā autem hypostasin ex vtraq; cōpositā. Et arguitur sic per rationē quia sicut anima rationalis, & caro vnus est homo, ita Deus & homo vnus est Christus (vt habetur in Symbolo Athanasij) Sed homo dicitur personā compositā ex carne & anima, ergo Christus dicitur personam compositam ex diuina natura & humana.

4. R E S P O N S I O. Duplex est compositio vna huius ex his, alia huius ad hoc. Prima compositio est sicut cōpositio hominis ex anima & corpore ex quibus tanquā ex partibus consistit intrinsece. Secūda cōpositio est accidētis ad subiectum, vel subiecti cū accidente. Non enim subiectum cōpositum est ex subiecto & accidente. Nec accidēs ex accidente & subiecto, sed vnum est alteri compositum, id est, est alio positum quāuis aggregatum ex vtroq; possit dici compositum ex eis. Nunc ad quæstionem dicendum q. persona verbi post incarnationem nō fuit cōposita prima propositione que est huius ex his. Cuius

ius ratio est, quia omne tale compositum dependet ex componentibus tanquam ex partibus constitutibus ipsum, & est posterius ipsis saltem ordine nature. Sed personalitas Christi non dependet a natura divina & humana, tanquam ex partibus constitutibus ipsam, nec est aliquid posterius ipsis: imò præexistit saltem alteri nature, scilicet humane, ergo persona Christi non est composita ex natura divina & humana.

5 Si autem loquamur de secunda compositione quæ est huius ad hoc, adhuc talis sit dupliciter. Vno modo per inhærentiam vnus ad alterum qualis est cõpositio accidentis ad subiectum, & hoc modo persona verbi non est cõposita post incarnationem, quia nec ipsa qua subiectiue existit natura humana, nec natura humana potest alicui inhære. Quod patet per rationem, quia omne quod recipit aliquid in se, per modum inhærentiæ se habet ad ipsum, vt potentia passiva ad actum, & sicut perfectibile ad suam perfectionem. Sed persona diuina nõ potest se habere ad quodcunq; aliud per modum potentiæ passivæ, vel per modum perfectibilitatis, ergo ipsa nõ est componibilis alicui per modum inhærentiæ. Alio modo fit talis cõpositio per solam dependentiam habitudinis relatiuæ, ita vt vnus sit inexistens, aliud verò subsistens terminans respectum & dependentiam inexistens, & hoc modo persona diuina post incarnationem fuit cõposita, quia quæ prius subsistebat in sola natura diuina, post incarnationem terminauit per suam subsistentiam dependentiam naturæ humane. Et hoc est quod legitur in 6 synodo sancta Dei ecclesia vnione verbi ad carnem secundum compositionem confiteri, quod est secundum subsistentiam, quia tamen talis coniunctio nõ proprie dicitur cõpositio, ideo doctores moderni non multum vniunt tali modo loquendi.

6 Ad primum argumentum dicendum quod sicut essentia diuina non est composita prima compositione quæ est huius ex his, nec secunda quæ est huius ad hoc per inhærentiam, sic nec persona, vtraque tamen est componibilis alteri nature tertio modo, scilicet per habitudinem relatiuam.

7 Ad secundum dicendum qd cõpositiõ prima compositione vel secunda, quæ est per inhærentiam est melius cõponentibus. Sed cõpositum tertio modo nõ est melius maxime, si alteri secundum se, & ex se omnem perfectionem includat, & sic est de persona diuina respectu nature assumptæ cui est vnita ex tempore.

8 Auctoritas autem Damasceni intelligenda est de tertio modo compositionis & non alteri. Quod autem subiungitur quod sicut anima rationalis, & caro vnus est homo, &c. non est accipiendum secundum omnem similitudinem, ita vt persona diuina sit verè & proprie cõposita, sicut persona hominis. Sed quantum ad hoc solum quod sicut persona hominis subsistit in duplici substantia (carne scilicet & anima) sic persona Christi post incarnationem subsistit in duplici natura, diuina, scilicet & humana.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum natura humana fuerit vnita filio Dei accidentaliter.

Thom. 3. q. 2. ar. 6.

IRCA tertiam opinionem queritur, vtrum humana natura fuerit vnita filio Dei accidentaliter. Et videtur quod sic, quia instrumentum vnitur principali agenti accidentaliter, sed natura humana in Christo fuit instrumentum diuinitatis, dicit enim Damascenus 3. lib. quod caro Christi instrumentum deitatis existit, ergo videtur quod natura humana fuerit vnita filio Dei accidentaliter. Item habitus vnitur habenti accidentaliter, vt patet de veste respectu induti, sed humana natura in Christo dicitur habitus, ad Philip. 2. Habitum inuenit vt homo, ergo fuit vnita filio Dei accidentaliter.

2 IN CONTRARIUM arguitur, quia quod verè est, id est substantia nulli accidit, vt dicitur 1. Physic. Sed natura humana Christi verè est substantia, ergo nulli potest accidere, non fuit ergo vnita filio Dei accidentaliter.

3 RESPONSI O. quæstio hæc vnus supponit & aliud querit, supponit enim qd natura humana fuerit filio Dei vnita. Et querit de modo vnionis. Suppositio vera est secundum fidem & scripturam, quia sicut dictum fuit prius fides tenet, & scriptura docet, qd filius Dei per incarnationem factus est verus homo. Sed nõ esset verus homo, nisi assumpisset veram naturam humanam. Secundum autem tertiam opinionem ista suppositio nõ potest esse vera, quia tertia opinio ponit qd corpus & anima in Christo non fuerunt inter se vnita, humana autem natura sit natura verè cõposita non est nisi ex partibus suis realiter, sibi inuicem vnitis. Et ideo secundum illam opinionem impossibile est dicere, qd filius Dei assumpserit naturam humanam, quamuis possit dici quod assumpserit partes humane nature.

4 Sed nec illud potest verè dici secundum opinionem, quæ ponit in homine esse tantum vniam formam, scilicet animam, quia partes intrinsecæ cuiuslibet nature cõpositæ manent realiter, & secundum suas essentias in cõposito, sed caro seu corpus diuini sum ab anima, si postea anima vniretur nõ posset manere idè secundum essentiam, quia corrumpere formam quam prius habuisset & introduceretur de nouo anima, ergo corpus diuinum ab anima non potest esse realiter pars humane nature, ergo secundum tertiam opinionem Christus non assumpisset de natura humana, nisi solam animam, quod est erroneum. Item corpus inanimatum nõ est verè mortis & passionis susceptum, sed corpus non vnitum anime nõ est animatum, ergo si Christus tale corpus assumpisset non fuisset in ipso mortuus, neque passus quod est erroneum, propter quod tertia opinio quæ hoc ponit est plane erronea, & sic patet primum.

5 QVANTVM ad secundum quod querit quæstio, scilicet natura humana fuerit vnita filio Dei accidentaliter, sciendum est qd naturam humanam vniri accidentaliter persone diuine potest intelligi multipliciter. Vno modo qd natura humana, quæ est substantia in sui vnione, transeat seu conuertatur in naturam accidentis. Et ille modus fortè non est possibilis, sicut patet in 4. lib. & si esset possibilis, tamen secundum eum non posset saluari incarnatio secundum quam dicitur homo natus, passus & mortuus, quia per naturam accidentis ista non possunt de filio Dei verificari. Alio modo potest intelligi quod natura humana aduenire filio Dei accidentaliter, non quia transeat in naturam accidentis, sed quia induat aliqualem modum accidentis, quod potest intelligi tripliciter: vno modo ex hoc solo, quia aduenit enti in actu, non tamen coincidit in idè supposito, & sic vestis aduenit accidentaliter homini. Et hoc modo posuit tertia opinio naturam humanam in partibus suis aduenire filio Dei accidentaliter, quasi quoddam indumentum, vt dictum fuit prius in narratione opinionis. Et istud est erroneum, quia ex eo quod aduenit extrinsece, & per modum habitus nõ fit denominatio quid vel quis sit ille cui aduenit, sed solum qualiter se habet. Sicut homo ratione vestis, non dicitur quis neq; quid sit, sed qualiter se habet: quia indutus, habitus enim denominat habitum solum secundum genus vnus quod est sic, vel aliter se habere. Si ergo natura humana adueniret filio Dei accidentaliter per modum habitus secundum eam non posset dici filius Dei quis, vel quid, sed solum qualiter se habens, hoc autem damnatum est per Alexandrum papam extra de hereticis, capitulo Cum Christus, vbi dicitur sic: Cum Christus sit perfectus Deus & perfectus homo, qua reuerentia audet quidam dicere quod Christus secundum quod homo non est aliquid. Et ideo tertia opinio, quæ hoc ponit est condemnata tanquam erronea.

6 Alio modo dicitur aliquid aduenire alicui accidentaliter: quia aduenit enti in actu, cedens in vnium secundum suppositum, quia inhæret ei, cui aduenit. Et isto modo nõ videtur possibile, quod aliquid adueniat alicui accidentaliter, nisi conuertatur in naturam accidentis, quia omnis substantia, vel est materia, vel forma, vel compositum, materia nulli potest aduenire per inhærentiam cum sit subiectum primum in quo sunt cetera: ipsa autem nullo, forma verò aduenit materie per inhærentiam, sed materia cui aduenit non est ens in actu. Sed solum in potentia, substantia verò cõpleta non potest aliter inhære. Et si posset non tamen sic posset aduenire persone diuine, quæ non potest esse subiectum alicuius inhærentiæ. Relinquitur ergo quod sicut natura humana non tranfit in naturam accidentis, sic non aduenit accidentaliter per inhærentiam persone diuine.

7 Tertio modo potest dici aliquid aduenire accidentaliter, quia aduenit enti in actu completo absque inhærentia cedens in idem secundum suppositum cum eo cui aduenit, sicut si ramus nouus inferatur arbori perfectæ, & hoc modo natura humana potest dici aduenire accidentaliter persone diuine, quia cadit in idem secundum suppositum, & aduenit enti in actu completo absque inhærentia vnus ad alterum.

8 Ad primum argumentum dicendum quod omne quod assumitur, vt instrumentum aduenit accidentaliter, sic quod differat secundum suppositum quantum instrumentum omnia extrinseca sunt huiusmodi. Sed instrumentum intrinsecum potest pertinere ad vnitatem suppositi, sicut membra corporis sunt instrumenta operationum anime, quæ tamen pertinent non solum ad vnitatem suppositi, sed etiam ad vnitatem essentia hominis. Natura autem humana in Christo se habet, vt medio modo instrumentum, quia pertinet ad vnitatem suppositi diuini, in quo excedit instrumenta extrinseca, sed non pertinet ad vnitatem essentia suppositi diuini, vt dictum est. Et ideo negatur quandoq; esse instrumentum accipiendo pro instrumento extrinsecum, vt dicitur in epistola ad monachos Aegypti dicit hunc Emanuelem, id est, Christum non tanquam instrumentum officio functum dicit scriptura. Sed tanquam verè humanatum, id est, factum hominè. Quandoque

dist. 1. q. 1.

Vtrum ista sit vera Deus factus est homo.

Thom. 3. q. 16. ar. 6.



IRCA distinctionem septimam, primò queritur de locutionibus experimentibus incarnationem. Et primò queritur vtrum illa sit vera Deus factus est homo. Et arguitur qd non quia qui non est factus, nõ est factus homo à destructione superioris, sed Deus nõ est factus, ergo Deus non est factus homo. 2 Item si Deus factus est homo, Deus est homo: quia in permanentibus res est quod facta est, sed Deus nõ est homo, ergo non est factus homo. Probatio minoris si hæc esset vera, Deus est homo, aut esset vera per se, aut per accidens: non per se, quia in omni propositione per se prædicatū dicitur de omni eo de quo dicitur subiectū. Sed homo nõ dicitur de omni eo de quo dicitur Deus, quia Pater dicitur Deus, nec tam dicitur homo, ergo ista Deus est homo nõ est vera per se, nec per accidens, quia omnis prædicatio per accidens, vel est vera ratione inhærentiæ: prædicatio ad subiectū, vel ratione extrinsecæ denominationis, sed natura humana non inest diuine, nec aduenit extrinsecæ: vt patet ex præcedenti quæstione, ergo non est vera per accidens. 3 Item fieri hominè aut attribuitur Deo, vt subiecto factio nis, aut vt termino: nõ vt subiecto, quia omne fieri in subiecto supposito mutari, Deus autem immutabilis est, nec vt termino, quia terminus actionis non præcedit actionem. Sed Deus præcessit hoc quod est fieri hominè, ergo non potest ipsi attribui vt termino, ergo nullo modo.

4 IN CONTRARIUM est quod dicitur Ioan. 1. Verbum caro factū est, id est, filius Dei factus est homo, & in symbolo Niceno dicitur de filio Dei quod homo factus est.

5 RESPONSI O. Duo sunt faciendæ circa quæstionem istam, quia primò excludatur sensus improprius secundum quem aliqui verificant has propositiones, Deus factus est homo, & homo factus est Deus, & secundo declaratur quæ sit sensus proprius inquiretur de veritate earum secundum illum sensum.

6 QVANTVM ad primum sciendum est qd aliqui dicunt, qd ly factus est potest esse determinatio totius cõpositionis, vt sit sensus Deus est factus homo, & homo factus est Deus, hoc est, factum est qd Deus est homo, & homo est Deus, & in hoc sensu vera est vtraque propositio, & sic loquitur beatus Augustinus, vbi dicit, qd talis fuit illa vnio quæ faceret Deum hominè, & hominè Deum: quia per illam vnionem factum est, qd Deus est homo, & homo Deus. Alio modo ly factus potest determinare solum subiectum, vel solum prædicatū, vt sit sensus, Deus factus est homo, vel homo factus est Deus, & similiter ex parte prædicati Deus est homo factus, vel homo est Deus factus, & in hoc sensu vtraq; propositio falsa est, quia ponit factio nem simpliciter circa suppositum diuinum quod importatur nomine Dei, vel nomine hominis in supposito. Est autè ibi falsitas, non propter principalem compositionem. Sed propter falsam implicationem ex parte subiecti, vel prædicati, sicut ista est falsa. Sortes albus currit dato quod curreret non esset tamen albus.

7 Neutrum autè istorum est bene dictum. Nõ primum, quia ly factus est, non est de his quæ determinant compositionem: sicut possibile, necessarium, vel contingens: & ideo non est proprie resolutio istarum propositionum Deus factus est homo, vel homo factus est Deus in hanc factum est quod Deus sit homo, vel homo Deus quamuis Augustinus isto modo vtatur. Nec secundum valet, quia hoc totum factus est locum tenet vnus copulæ verbalis. Est enim suppletio præteriti huius verbi factus. Et ideo sicut pro instanti incarnationis quæreremus de ista Deus sit homo, vel homo sit Deus, ita quod ly sit esset copula pura verbalis coniungens subiectum cum prædicato, & non esset determinatio prædicati, vel subiecti: ita pro nunc querimus vtrum hæc sit vera Deus factus est homo, vtendo hoc toto factus est pro sola copula verbalis quam non licet diuidere. Sic vt ly factus sit determinatio prædicati, vel subiecti: & ly est sic copula quemadmodum alij dicunt. Sed hoc totum factus est, est solum vna copula, & sic patet primum.

8 QVANTVM ad secundum dicendum qd hæc est vera Deus factus est homo, quod patet sic: omne quod nunc est aliquid quod prius non fuit potest dici factum illud, sed filius Dei nunc est homo, & quandoq; prius non fuit homo, ergo potest dici qd filius Dei, vel Deus factus est homo. Ad cuius ampliorem declarationem notandum est qd fieri, vel factum esse quandoque attribuitur alicui absolute sine determinatione aliqua, vt si dicitur: Sortes factus est, quoad hoc verò est determinatio addita, vt si dicatur: Sortes factus est albus, vel Sortes factus est miles, &c. Primo modo illud cui attribuitur fieri, vel factum esse est terminus

doque verò dicitur instrumentum accipiendo pro instrumento coniuncto in vnitate suppositi non nature, & sic loquitur Damascenus auctoritate præallegata.

9 Ad secundum dicendum qd natura humana in Christo quantum ad aduenit verbo extrinsecæ per modum habitus, comparatur tamen habitui proprie duo. Primum est quia aduenit persone diuine post esse completum & vt quædam substantia non inhærens, sicut vestis est quædam substantia quæ aduenit homini in esse completo. Secundum est quia vestimentum coaptatur & aliquo modo mutatur secundum figuram corporis, sic natura humana coaptatur, & aliquo modo mutatur secundum congruentiam diuine persone, quia caret proprio subsistere & inexistit in persona diuina prout persone diuine congruit.

10 ARGUMENTVM in oppositum bene probat quod natura humana non tranfit in naturam accidentis, neque aduenit alicui per inhærentiam. Sed non probat quin possit aduenire accidentaliter quantum ad hoc qd aduenit enti in actu.

Sententia huius distinctionis Septimæ in generali & speciali.



ECVNDVM verò primam opinionem. Superior magister posuit opiniones de modo vnionis. Hic vero determinat qualiter propositiones intelligi debeant in quibus vnio significatur. Et diuiditur in quatuor. Primò exponit eas secundum opinionem. Secundò secundum figuram corporis ibi, In secunda verò sententia. Tertio secundum tertiam ibi, In hac etiam sententia. Quarto relinquuntur auditori iudicium de prædictis ibi, Satis diligenter. Secunda diuiditur in duas, quia primò ponit secundæ opinionis responsum ibi, In secunda verò. Secundò ponit contra eam & soluit ibi, Sed his videtur aduersariæ. Tertia pars principalis qui incipit ibi, In hac verò sententia, diuiditur in duas, quia primò ponit responsum ad quæstionem principalem. Secundò mouet incidentem dubitationem, & soluit secundum illam opinionem ibi, secundum istos. Hæc est diuisio lectionis.

2 SENTENTIA est ista, dicit magister qd secundum opinionem primam quæ ponit pluralitatem suppositorum, istæ sunt veræ Deus factus est homo & homo factus est Deus, quia non per naturam, sed per gratiæ adoptionis vnus dicitur esse alterum, & sic Deus factus est de nouo quædam substantia: & quædam substantia facta est Deus, quod tamen non erat prius. Quod confirmatur per dictum Origenis qui dicit factus est Deus qui prius non erat secundum carnem. Secundum verò secundam opinionem quæ ponit tantum vnium suppositum sensus est, Deus factus est homo, quia factus est subsistens in duabus naturis diuina scilicet & humana, & homo factus est Deus, quia subsistens in natura humana est Deus. Et sic persona filij post incarnationem est cõposita quæ prius erat simplex secundum eandem opinionem, filius Dei in quantum homo est prædestinatus, non in quantum Deus. Et respondent illi ad aliquas auctoritates quæ videntur esse pro prima opinione vt cum legitur assumptus à verbo, ibi enim accipitur homo pro humana natura, non pro supposito, dicit etiam secunda opinio quod sicut est vna persona Dei & hominis & non alia & alia, sic Deus & homo non sunt aliud & aliud. Postea obiicit contra hoc, & adducit quasdam auctoritates Augustini quæ dicunt quod aliud est verbum Dei, aliud est homo, aliud est filius Dei, aliud filius hominis, & non alius. Ad hoc responder quod per illa verba non significatur pluralitas personarum sed naturarum, quia alterius nature est Christus in quantum Deus & in quantum homo quod confirmat per Ioan. Damascenum qui etiam dicit personam verbi post incarnationem esse compositam. Et idem confirmat per Hylarium. Simili modo determinat quasdam auctoritates Augustini. Postea obiicit per Augustinum quod dicitur dicitur personam verbi esse compositam. Dicit enim Augustinus quod Deus, vel homo non est pars illius persone & sic persona non videtur ex eis cõposita. Et responder quod non est tanquam ex partibus constitutibus personam. Sed est quædam alia inexplicabilis cõpositio. Postea dicit quod secundum opinionem tertiam cum dicitur Deus factus est homo, vel humanatus intelligendum est secundum habitum sicut dicitur homo indutus. Similiter cum dicitur filius Dei prædestinatus est esse homo vel homo est prædestinatus esse filius Dei, sub hoc sensu est intelligendum, quia prædestinatus est à Deo ab æterno quod Deus sit homo & quod homo sit Deus. Subdit etiam quod licet verè dicatur quod homo sit Deus, non tamen dicitur quod ille homo scilicet Christus sit homo diuinitus. Vltimò excusat se à determinatione istarum opinionum & committit iudicium auditori. Hæc est sententia lectionis &c.

Vtrum hæc propositio sit vera, homo factus est Deus.

Thom. 3. q. 16. ar. 7.

SECUNDO quaeritur, verum hæc propositio sit vera, homo est factus Deus. Et videtur quod sic: quia ista Deus factus est homo convertitur in hanc homo factus est Deus, sed prima est vera, vt patet ex precedenti quaestione, ergo & secunda hæc, scilicet homo factus est Deus.

1. Item omne quod nunc est aliquid quod non fuit prius potest dici factum illud. Sed homo nunc est Deus, & non semper fuit Deus, ergo verè potest dici quod homo factus est Deus.

2. Item in incarnatione factio, vel mutatio magis attribuitur naturæ humanæ quàm diuinæ. Si ergo illa verificatur Deus factus est homo, multo magis (vt videtur) potest ista verificari homo factus est Deus.

3. IN CONTRARIUM arguitur: quia aut homo tenetur pro natura, aut pro persona. Si pro natura non potest verificari: quia illa non est facta Deus, si pro persona idem sequitur: quia persona Christi hominis non est facta Deus, sed semper fuit Deus, igitur &c.

4. RESPONSI O. Si ly factus esset propriè determinatio cõpositionis, tunc ista esset vera & propria homo est factus Deus: quia per incarnationem factus est q. hæc sit vera homo est Deus, sicut ista Deus est homo. Item si ly factus est diuideretur, ita vt ly factus esset determinatio subiecti, & ly est esset copula verbalis, adhuc ista posset magis verificari homo factus est Deus, quàm ista Deus factus est homo sub hoc sensu, homo factus est deus, id est, ille qui factus est homo, est deus quod est verum, quia filius dei qui factus est homo est deus, ita q. esset prædicta implicatio circa subiectum, sed illa deus factus est homo, nõ potest isto modo verificari: quia sensus esset, ille qui factus est deus est homo, & hæc est falsa propter falsam implicationem circa subiectum. Sed quia neuter istorum modorum est proprius, vt dictum fuit in præced. quaest. ideo & si secundum prædictos modos ista homo factus est deus posset dici vera, non tamen propria.

5. Secundum autè tertium modum, qui solus est proprius prædicta propositio non potest verificari propter duo. Primum est, quia quando alicui attribuitur fieri non absolute, sed cõ determinatione oportet q. illud præexistat saltem secundum naturam factio, vel determinationi: vt patet in ambobus modis immediate dictis. Sed homo non præexistit, nec natura, nec tempore ei quod est hominè fieri, vel esse deum: quia licet humanitas fuerit prius ordine naturæ: q. vnica verbo, tamen non prius fuit homo quod est nomè suppositi, quàm fuerit hominem esse deus, sed simul: propter quod ista est falsa homo factus est deus. Itè omnis propositio vera de præterito fuit aliquando vera de presenti. Sed ista homo factus est deus, est de præterito, cui respõderet ista homo fit deus tanquã de presenti. Sed ista nõquam fuit vera, p. aliquo presenti homo fit deus: ergo ista quæ est de præterito homo factus est deus nõ est vera, quod autè ista nunquam fuerit vera homo fit deus: patet quia q. homo est nomen suppositi, sed nullum suppositum factum est deus, ergo &c.

6. Ad primum argumentum dicendum q. ista Deus factus est homo nõ conuertitur in hanc homo factus est Deus, sed in hæc ille qui factus est homo est Deus, quæ est vera sicut & prima.

7. Ad secundum dicendum per interemptionem minoris: quia homo de quo verificatur nunc quod sit Deus, semper fuit Deus: quia hoc est suppositum filij.

8. Ad tertium dicendum q. licet in incarnatione non sit mutata natura diuina, sed humana, tamen quia nomen hominis importat suppositum habens naturam humanam. & illud non præexistit ei quod est fieri deum, sicut esse Deum præexistit ei quod est fieri hominem ideo ista verificatur deus factus est homo, & non illa homo factus est deus.

Vtrum hæc sit vera filius Dei prædestinatus est esse homo.

Thom. 3. q. 24. ar. 1. § 2.

ERTIO quaeritur vtrum hæc sit vera filius Dei prædestinatus est esse homo. Et videtur quod sic: quia ista magis debet verificari, filius Dei prædestinatus est esse homo, quàm illa homo prædestinatus est esse filius Dei, sed ista secunda est vera, ergo à fortiori ratione prima. Maior patet: quia sicut magis verificamus ista, filius dei factus est ho-

mo, quàm istam homo factus est filius Dei. Ita debemus magis verificare istam, homo prædestinatus est esse filius Dei. Minor probatur per Apostolum Rom. 8. qui loquens de Christo dicit: Qui factus est ex semine David secundum carnem, id est, homo, qui scilicet homo prædestinatus est esse filius Dei in virtute, ergo secundum istam illa est vera iste homo (demonstratio Christo) prædestinatus est esse filius Dei, igitur &c.

1. Item factum in tempore non per naturam, sed per gratiam à Deo præsumitur, & præordinatum est prædestinatum. Sed factum est in tempore, quod Deus est homo, & homo est Deus non per naturam, sed per gratiam vnionis, & hoc fuit à Deo præsumitur, & præordinatum: ergo prædestinatum est, igitur veraque est vera, hæc filius Dei prædestinatus est esse homo, & hæc homo prædestinatus est esse filius Dei.

2. IN CONTRARIUM arguitur, quia homo non dicitur æquiuocè de filio Dei, & aliis hominibus, puta Petro, vel Ioanne. Sed de nullo alio potest dici, quod sit prædestinatus esse homo, non enim bene diceretur Petrus prædestinatus est esse homo, ergo nec illud debet dici de filio Dei.

3. RESPONSI O. Primo dicenda sunt aliqua de ratione prædestinationis. Et secundo videbitur an dictæ propositiones possint verificari.

4. QVANTVM ad primum sciendũ est, q. prædestinatio potest accipi absolute, vt dicitur Petrus est prædestinatus, vel cum aliqua determinatione. Primo modo prædestinatio, est præordinatio diuina conferendi alicui in tempore illa quæ sufficienter perducant ipsam in beatitudinem. Quando autè prædestinationem additur aliqua determinatio, tunc importat præordinationem diuinam in illud quod per determinationem additur, vt si dicitur: Petrus fuit prædestinatus esse princeps Apostolorum. Vtrobique autem de ratione prædestinationis sunt tria. Primum est, q. illud ad quod aliquis dicitur prædestinari alicui et conueniat. Alioquin prædestinatio non haberet certitudinem. Secundum est, q. conueniat ei non ex se, sed ex alterius dono gratuito: quia prædestinatio propriè est eorũ ad quæ virtus propria non attingit. Tertium est, quod illud ad quod aliquis prædestinatur sequatur prædestinationem, & prædestinatus, prædestinationem quidem: quia prædestinatio ratione præpositionis (quæ est præ) importat antecessionem ad illud de quo est: prædestinatum verò, quia illud ad quod aliquis prædestinatur conuenit ei per gratiam, & ideo supponit ipsam: sicut gratia supponit naturam, & hæc de primo.

5. QVANTVM ad secundum dicendum, q. si esse prædestinatum sumatur absolute, tunc nõ conuenit filio Dei, nisi cõ reduplicatione expressa, vel subintellecta hæc, scilicet in quantum homo: vt dicitur, vel saltem intelligatur filius Dei secundũ quod homo est prædestinatus. Cuius ratio est, quia prædestinari absolute est destinari ad beatitudinem per alterius donũ sibi in tempore gratis collatum. Sed illud nõ cõpetit filio Dei in quantum beatitudinis: quia nõ destinatur ad beatitudinẽ cum ipsa sit sua beatitudo, nec recipit ex tempore aliquid donum per quod in beatitudinem tẽderet, ergo ipsi nõ conuenit esse prædestinatum: vnde ibi desinunt diuæ cõditiones prædestinationis, quia beatitudo quam habet filius Dei non conuenit ei per gratiam, sed per naturam, nec sequitur ipsam tempore, vel natura cum sit vna natura, quare &c. Si autem dicitur filius Dei secundum quod homo est prædestinatus, vera est: quia beatitudo creata conuenit filio Dei secundum quod homo est, & conuenit ei ex gratuito dono Dei, & sequitur ipsam saltem ordine naturæ. Propter quod ibi concurrunt omnes cõditiones prædestinationis prius posita: Ex quo sequitur, q. propositio illa vera sit.

6. Si autem sumatur prædestinatio non absolute, sed cum determinatione licet sumitur in propositione de qua quaeritur, sic dicendum q. prædictæ propositiones simpliciter non sunt neganda tanquam in omni sensu falsa: quia tam scriptura sacra, quàm sancti & doctores alij vsi sunt talibus propositionibus, quia cum scriptura & sancti in dictis suis non semper seruauerunt omnimodam proprietatem loquendi, imò quandoq; vsi sunt nomine partis pro toto. Exodi primo, Omnes animæ quæ egressæ sunt de scemore Iacob, ibi sumitur anima pro homine, & Ioan. 1. Verbum caro factum est, id est, homo, Et Aug. frequenter sumit suppositum pro natura, vt vbique dicit hominem assumptum a verbo, id est, humanitatem.

7. Ideo de propositionibus, de quibus est questio, dicendũ est q. non sunt propria omnino, licet in aliquo sensu sint veræ. Inter illas tamè magis est impropria hæc, homo prædestinatus est esse filius Dei, q. ista filius Dei prædestinatus est esse homo. Quod autem neutra istarũ si omnino propria patet, & primo de ista filius Dei prædestinatus est esse homo, quia illud quod conuenit alicui propria virtute & nõ ex dono gratuito nõ cõuenit ei propriè per aliquam prædestinationem, sed esse hominem conuenit filio Dei per assumptionem humanæ naturæ, quæ

facta est virtute filij quæ quidem virtus communis est filio, patri, & spũ uisãto, & non per aliquid donum gratiæ collatum filio, ergo esse hominem non competit ei propriè per aliquam prædestinationem. Minor patet de se. Maior similiter manifesta est, quia vna de cõditionibus prædestinationis est, q. id ad quod aliquis prædestinatur conueniat ei ex aliquo dono gratuito, & non virtute propria.

8. Quod autem altera sit minus propria (hæc scilicet) homo prædestinatus est esse filius Dei, probatur sic, illud quod conuenit alicui, nec sequitur ipsam naturam, vel tempore non conuenit ei per prædestinationem, sed esse filium Dei non sequitur hominem de quo prædicatur, nec naturam, nec tempore vt dictum fuit in quaestione præcedente, ergo non conuenit ei per prædestinationem. Non potest ergo verè & propriè dici q. homo sit prædestinatus esse filius Dei, & minus potest hoc dici quàm q. filius Dei prædestinatus esse homo, quia quod minus hæc sit propria solum obstat quod esse hominem conuenit filio Dei per aliquid factum propria virtute eius, nihilominus tamen illud est factum gratiæ, quia vnio naturæ humanæ cum supposito diuino est factum merè gratuitum. Et ideo potest aliquo modo tolerari q. cõueniat ei per gratiam. Sed in alia propositione obuiat totaliter tertia cõditio prædestinationis, scilicet q. illud ad quod aliquis prædestinatur sequatur ipsam saltem ordine naturæ obuiat etiam aliquo modo secunda cõditio, quia cum homo sit nomen suppositi quod non est in Christo nisi vnũ tantum, & illud per naturam habet quod sit filius Dei, non potest ipsi competere per gratiam, sed si competere ei in quantum homo est per gratiam vnionis, quia tamen illa vnio sit virtute suppositi quod importatur nomine hominis, ideo adhuc remanet eadem proprietates quantum, ad secundam conditionem prædestinationis.

9. Patet ergo quod neutra dictarum propositionum est omnino propria, propriè tamen diceretur quod humana natura fuit prædestinata vniri filio Dei, & quia ex tali vnione verificatur hæc propositiones Deus est homo, & homo est Deus, ideo potest dici quod prædestinatum fuit Deum esse hominem, & hominem Deum esse, sed ex hoc non sequitur quod priores propositiones sint veræ & propria, sicut non sequitur factum est quod homo esset Deus, ergo homo factus est Deus, quia factum esse, vel prædestinatum esse non sunt determinationes compositionis, vt dictum fuit in precedenti quaestione.

10. AD PRIMVM argumentum dicendum q. minor propositio quæ sumitur ex dicto apostoli potest exponi sicut putat Origenes sic (scilicet) qui factus est ex semine David secundum carnem, id est, qui factus est homo qui homo prædestinatus est vt sit ibi punctus, est filius Dei in virtute, & sic sensus q. Christus in quantum homo est prædestinatus, & nihilominus est filius Dei ratione suppositi, & iste sensus non concludit quod ista sit vera homo est prædestinatus esse filius Dei. Alio modo potest dici quod secundum consuetudinem scripturæ aliquid dicitur fieri quando innotescit, hoc ergo quod est esse filium Dei potest accipi dupliciter vel secundum rei veritatem, vel secundum euidentiã, seu manifestationem, si primo modo sic falsa est vel non est propria propter rationem quæ dicta fuit. Si secundo modo sic est vera, & est sensus, hic homo prædestinatus est esse filius Dei (id est) vt appareat euidenter esse filius Dei, quod factũ fuit præcipuè in resurrectione, vnde & ipse tunc dixit data est mihi omnis potestas in celo & in terra. Mathæi vltimo. Et hæc expositio videtur concordare textui sequenti, sequitur enim post prædicta verba. Qui prædestinatus est filius Dei in virtute secundum spiritum sanctificationis ex resurrectione mortuorum.

11. Ad secundum dicendum quod vnio naturæ humanæ cum diuina persona quæ facta est in tempore per gratiam, & præordinata à Deo ab æterno verè potest dici prædestinata est quia vnio sequitur verificatio illarum propositionum Deus est homo, & homo est Deus, sed non propter hoc sequitur quod illæ propositiones sint veræ filius Dei prædestinatus est esse homo &c. Nisi sub illo sensu improprio prædestinatum est q. Deus sit homo & homo Deus. Prædestinatio enim est præordinatio factorum non verificationis propositionum quamuis ex factis sequatur aliquarum propositionum verificatio.

12. ARGUMENTVM verò in oppositum licet sit ad veram conclusionem tamen deficit, quia non est simile de hac propositione Deus prædestinatus est esse homo & Petrus prædestinatus est esse homo, quia homo & Petrus dicitur idè supposito & natura, idem autem non prædestinatur ad seipsum nomine autem hominis & Dei non idem importatur formaliter quo ad naturam. Et quamuis homo non dicitur æquiuocè de Christo & de Petro attendendo ad naturam humanam quæ est eiusdem rationis in vtroque, attendendo tamen ad suppositum dicitur de eis æquiuocè vel saltem analogicè.

OST prædicta inquirendum. Superius determinavit Magister de his quæ conveniunt Deo incarnato, quæ sunt experimentia vniõnem. Hic determinat de aliis quæ sunt consequentia ipsam vniõnem. Et dividit in duas. Primò determinat quid communicatum est vni naturæ, ex vniõne vnius ad alteram. Secundò determinat de his quæ conveniunt personæ diuinæ, ratione naturæ assumptæ dist. 10. Solet etiam à quibusdam inquiri. Prima in duas. Primò determinat quid conueniat naturæ diuinæ, ex vniõne ad humanam. Secundò, quid conueniat naturæ humanæ, ex vniõne ad diuinam dist. 9. Præterea inuestigari oportet. Prima in duas. Primò enim inquirunt vtrum diuina natura ex vniõne ad humanam debeat dici nata. Secundò autem an Christus ratione duplicis naturæ possit dici bis natus, quæri solet. Hæc est diuisio, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum nasci competat naturæ an personæ.

Thom. 3. q. 35. ar. 2.

IRCA distinctionem istam quærentur tria. Primò cui competat nasci, vtrum naturæ an personæ. Secundum est, vtrum in Christo fuerint duæ natiuitates. Tertium, vtrum in Christo sint duæ filiationes. Ad primum sic proceditur. Et videtur quod naturæ humanæ competat nasci, quia denominatio fit secundum conuenientiam, sed natura à nascendo nomen suscipit. vt habetur 5. Metaphysicæ, ergo ipsi propriè competit nasci.

Item illud propriè nascitur quod per natiuitatem accipit esse, sed per temporalem natiuitatem Christi persona non accipit esse, sed natura humana, ergo videtur quod nasci magis competat naturæ quàm personæ.

IN CONTRARIUM est quod dicit Dama. lib. 3. nasci est hypostasis non natura.

RESPONSIO. Dicenda sunt duo. Primum est quod fit nasci. Secundum est cui conueniat.

QVANTVM ad primum sciendū est, quod cum generari commune sit omnibus, quæ per viam naturæ procedūt de non esse ad esse, nasci tamen cõpetit solum viuētibus quorum generatio fortitur triplex nomen secundum specialia quæ inueniuntur in ea. Primum enim speciale quod inuenitur in generatione viuētium est quod aliquid descendit à generante quod est principium generationis, scilicet semen, vel aliquid loco seminis. Sciendum est, quod generatio viuētium est per modum exitus cuiusdam à generante, & secundum sequitur ad primum. Tertium est, quod viuētia quandam colligationem habent ad principium sit generationis, sicut colligatur fructus arbori, vel embriõ vel matri. Ratione primi dicitur viuētia gigni, genita esse, ratione secundi dicuntur oriri, & istud etiam non conuenit inanimatorum nisi secundum quandam similitudinem, sicut sol dicitur oriri in quantum exit de occulto ad manifestū. Ratione tertij dicuntur nasci: vnde & nata dicuntur quasi adnata, id est, coniuncta. Sic igitur natiuitas, vel nasci est generatio, vel generari in viuētibus.

HOC SVPPOSITO dicendū est, quantum ad secundum quod nasci propriè conuenit personæ tanquàm illi qui nascitur, sed naturæ conuenit tanquàm illi quo nascitur. Et hoc patet tripliciter accipiendo nasci pro eo quod est generari. Primum sic, sicut se habet generari ad generationis principij, sic se habet generari ad generationis terminū, sed generationis prin-

cipium, tanquàm illud quod generat est suppositum, quia actiones sunt suppositorum. Natura autem est illud quo, vel cuius virtute suppositum generat. Si enim generatio est opus naturæ secundū Dama. ergo similiter terminus generationis est suppositum, tanquàm illud quod generatur. Natura autem est illud quo suppositum generatione terminat. Secundò sic, generatio est via ad esse, ergo sicut competit alicui esse, ita & generari, sed suppositum propriè est. natura autè est illud quo suppositum est, ergo suppositum est id quod generatur, natura autem illud quo generatur. Tertio sic, sicut se habet diuina natura in filio ad generationem æternam, ex patre, sic se habet natura humana in Christo ad generationem temporalem ex matre, sed natura diuina nõ est illud quod generatur ex patre, sed est id quo filius generationem terminat, ergo similiter natura humana in ipso non est quod generatur ex matre, sed est illud quo filius generationem terminat. Ex quo patet quod illud generari in viuētibus fit idem quod nasci, suppositum est cum quo nascitur. Sed natura est, illud quo nascitur.

AD PRIMVM arguuntur dicendum quod denominatio motus & actionis est à termino, non autem à subiecto nisi ratione termini, & quia nasci est via ad naturā, ideo vnum ex altero denominatur quævis natura non fit illud quod nascitur, quia illud quod propriè nascitur non includit solum terminum, sed subiectum cum termino, vel aliquid se habens ad modum subiecti secundum nostrum modum intelligendi.

AD SECVNDVM dicendum, quod per temporalem natiuitatem Christi natura humana non accipit propriè esse, sed oppositum mediante natura. Propter quod propriè natura non dicitur nasci, sed suppositum ratione naturæ.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum in Christo fuerint plures natiuitates.

Thom. 3. q. 35. ar. 2.

SECUNDUM sic proceditur. Et videtur quod in Christo non fuerint plures natiuitates, quia illa quæ sunt diuersarū rationum non connumerantur, non enim bene dicitur quod canis celestis & terrestris sunt duo canes, sed natiuitas æterna Christi, & temporalis non sunt vnius rationis, ergo non possunt dici duæ natiuitates.

Item si in Christo essent duæ natiuitates Christus posset dici natus, sed illud non potest dici, ergo nec aliud. Probatio minoris, quia ratione illius quod aduenit alicui post completū esse non potest dici alicui natus, sicut homo non dicitur natus de nouo si adueniat ei capillus, sed humanitas aduenit filio Dei post completum esse, ergo ratione eius non potest dici natus.

IN CONTRARIUM est Dama. 3. li. qui dicit quod confitemur Christi duas natiuitates, vnam quæ ex patre æternam. Aliam quæ est in vltimis temporibus propter nos. Et beatus Augustinus dicit quod Christus potest dici bis fuisse natus.

RESPONSIO. Dicenda sunt duo. Primum est, quod in Christo fuerint propriè duæ natiuitates. Secundum est, quod propter duas natiuitates non potest dici propriè bis natus.

Primum patet dupliciter. Primò sic, vtendo nomine generationis pro natiuitate, sicut prius, quia sicut se habet generatio actiue accepta ad generationis principij, sic se habet generatio passiue accepta ad generationis terminū, sed generatio & vniuersaliter omnis actio sequitur in vnitare, & pluralitate perfectū principium quo generans generat, & non suppositū quod generat: nam si formæ quæ sunt principij generationis, vel actionis sint plures, & suppositū vni, actiones erunt plures, sicut eadem aqua per frigiditatem infrigidat, & per humiditatem humectat, si autem supposita sint plura, forma autem vna per quam agit, actio erit vna, sicut pater & filius, vna spiratione spirant spiritū sanctum, propter vnam vim spiratiuam quæ est in eis, ergo similiter generatio passiua magis sequitur in vnitare, & pluralitate, illud quo suppositum terminat generationem, scilicet naturam, quàm ipsum suppositum, cum igitur in Christo sint duæ naturæ (scilicet diuina per generationem æternam acquisita, & humana per temporalem.) Patet igitur quod generatio Christi æterna, & temporalis est duplex, & non vna, qualibet autem habet rationem natiuitatis cum sit in natura viuente, ergo in Christo fuerunt duæ natiuitates. Secundò sic, nullus dicitur filius alterius nisi ratione alicuius natiuitatis, sed Christus dicitur filius dei patris, & virginis matris, ergo vtrumque est secundum aliquam natiuitatem, sed secundum æternam natiuitatem, quæ ex patre est, non potest dici filius matris, ergo secundū aliquam natiuitatem, & sic erunt plures.

SECVNDVM patet, scilicet quod nõ potest propriè bis dici natus, quia bis dicitur propriè numerationem actus per interruptionem

prionem mensuræ: sed duæ natiuitates Christi non numerantur per interruptionem mensuræ, ergo propter distas natiuitates nõ potest dici Christus propriè bis natus. Maior patet, quia cum actus numeretur tripliciter, scilicet ex subiecto: quia est in alio & alio subiecto: & ex terminis: quia est aliud & aliud quod agit, & mensura: quia interpollatim agit: hoc aduerbiū bis non dicitur numeratione actus ex subiecto vel ex terminis, sed solum illam quæ est per interruptionem mensuræ: si enim duo legantur simul eundem librum, aut si duo libri simul legantur, liber non dicitur bis lectus: sed solum quædo tempus interruptitur: quia legitur diuersis horis: ergo hoc aduerbiū bis dicitur solum numeratione actus quæ est per interruptionem mensuræ. Minor similiter patet, quia duæ natiuitates Christi non numerantur per interruptionem mensuræ: quia nec habent, nec habere possunt eandem mensuram, non interruptuntur autem nisi quod natū est esse vnum: quare patet quod Christus propter duplicem natiuitatem non potest dici propriè bis natus, sed quia non seruamus semper omnimodam proprietatem loquutionis potest largè loquendo dici, quod sicut Christus habuit duas natiuitates, sic fuit bis natus, & sic loquitur beatus Augustinus.

AD PRIMUM argumentum dicendum quod illa quæ sunt diuersarum rationum quando sunt purè æquiuoca non connumerantur sub eodem nomine, sicut sequitur in Christo sunt duæ natiuitates quæ sunt purè æquiuocæ non connumerantur de eadem celestis & terrestris, sed quando sunt analogæ connumerari possunt, bene enim dicitur quod sapientia diuina & humana sunt duæ sapientie, duæ autè natiuitates Christi participant ratione natiuitatis analogè propter quod possunt adinueniri connumerari.

AD SECUNDVM dicendum, quod non sequitur si in Christo sunt duæ natiuitates quod fuerit bis natus, quia bis dicitur numerum actus secundum interruptionem mensuræ: quod non potest inueniri inter duas Christi natiuitates, vel concedatur largè loquendo. Et cum dicitur postea quod per illud nõ potest dici alicui natus quod aduenit ei post esse cõpletum. Dicendum quod verum est si illud non sit natura viuens, quia nasci nõ est nisi secundū naturam viuētē, vel dato quod sit natura viuens si pertineat ad idem suppositum, sicut forte est de capillo respectu hominis qui se habet ad hominem, sicut planta ad terram ex qua trahit humores, vel si pertineat non pertineat ad totū, sed ad partē, natura autè humana adueniens Christo est natura viuens, & pertinet ad idē suppositū, & secundū totū. Propter quod secundū eam potest dici Christus natus.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum in Christo sint duæ filiationes.

Thom. 3. q. 35. ar. 5.

TERTIUM sic proceditur. Et videtur quod in Christo sint duæ filiationes: quia relatio realis non potest aduenire alicui sine reali inuentione facta, secundum aliquid absolutum in ipso vel in altero, sed humana natura à filio Dei assumpta si sibi dimittitur, in ipsa est realis relatio ad matrem, statim enim esset persona, & tamē nihil absolutum adueniret sibi, nec filio Dei: ergo oportet quod nunc ratione ipsius sit in filio Dei realis relatio ad matrem, & constat quod est realis relatio ad matrem, ergo duæ &c.

Item æqualis dependentia est in Christo ad matrem ratione naturæ assumptæ sicut in aliis filiis, sed propter talē dependentiam in aliis ponitur realis filiatio: ergo & in Christo poni debet.

IN CONTRARIUM arguitur, quia duo accidentia eiusdem speciei nõ possunt esse in eodē, sed duæ filiationes sunt duæ relationes eiusdem speciei, ergo nõ possunt esse in eodem.

Item si in Christo essent duæ filiationes, Christus esset duo filij: consequens est falsum & contra Aug. de fide ad Petrum, & de Ecclesiasticis dogmatibus, vbi dicitur Christus deum & hominem non dicimus filios. consequentia probatur: quia per filiationem quis dicitur filius ergo per duas duo filij.

RESPONSIO. Circa quæstionem istam est triplex modus dicendi, quorum duo primi tenent extrema. Tertius autem tenet medium.

Primus est quod in Christo est tantum vna filiatio realis, illa scilicet qua refertur ad matrem, alia autem est qua refertur ad matrem, sed illa est rationis tantum. Et istud probatur primò sic, quia quæ sunt suppositi non pluralificantur in Christo secundum Dam. 3. lib. sed filiatio relatio est soli supposito conueniens non natura, ergo in Christo non sunt plures filiationes reales.

Secundò sic, supposito æterno non potest aduenire alicui respectus realis ex tempore, sed Christus dicitur suppositū æternum ergo non potest ei aduenire aliqua realis relatio ex tempore, sed filiatio est relatio qua refertur ad matrem, & conuenit ei ex tempore, ergo non est relatio realis.

Tertio sic, non est necesse filiationem qua Christus refertur ad matrem esse realem, nisi quia Christus realiter dicitur filius

matris, sed propter illud non oportet: quia quamuis dominatio sit relatio rationis in deo: tamē realiter deus est dominus, ergo similiter quamuis filiatio Christi ad matrem sit rationis tantum, nihilominus tamen Christus potest dici realiter filius matris.

Quartò sic, quæcumque geminantur in Christo conueniunt aliquo modo, non solum personæ, sed naturæ, sicut agere, pati, nasci, generari, sed esse filium vel filiam nullo modo cõpetit naturæ, nullo enim modo conuenienter dicitur quod natura sit filius vel filia, ergo filiatio non est de his quæ geminantur in Christo.

Secundus modus est huic totaliter cõtrarius scilicet quod in Christo sunt duæ reales filiationes. Vna qua refertur ad patrem ab æterno. Alia qua refertur ad matrem ex tempore. Quod probatur multipliciter. Primò sic, vnitatē filiationis in Christo non potest arguere nisi vnitatis suppositi vel eius æternitatis: his enim duabus viis procedunt duæ primæ rationes præcedentis opinionis: nõ vnitatis suppositi, quia hoc esset vel quod tenus filiatio est relatio, vel quatenus est talis relatio cuius denominatio soli supposito cõuenit, non quatenus est relatio, quia in eodem supposito videmus multas relationes reales, nec quatenus denominatur solum suppositum, quia sicut esse filium conuenit soli supposito sic & actiones sunt suppositorū, sed plures relationes reales sunt in Christo non obstante vnitatis suppositi, ergo & plures relationes reales filiationis possunt esse in Christo, nec eius æternitas obstat pluralitati filiationum realium, quia non minus repugnat supposito æterno quod de nouo ei adueniat reale accidens absolutum quàm realis respectus, sed Christo ratione naturæ assumptæ cõpetit de nouo, vel ex tempore multa realia accidentia absoluta sicut esse quantum, esse album, & sic de aliis, ergo potest ei aduenire mediata natura respectus realis, & in hoc videntur solui duæ primæ rationes alterius opinionis, quia quicquid attribuitur supposito diuino mediata natura assumpta (quamuis denominent solum suppositum) potest multiplicari in Christo sicut sit absolutum, sicut sit respectus realis.

Secundò sic, quamuis inueniantur in ordine rerum quæ causa non referatur realiter ad effectum, vbi effectus realiter refertur ad causam (vt patet de relatione Dei ad creaturam) nõquam tamen inueniuntur quæ causa realiter refertur ad effectū, & effectus refertur ad causam solum secundum rationem, sed Christus secundum humanam naturam se habet ad matrem, vt effectus ad causam, quum ergo in matre sit realis maternitas per quam refertur ad filium, necesse est quod in filio sit realis filiatio per quam refertur ad matrem, & in hoc soluitur tertia ratio prioris opinionis, quia quamuis Deus possit realiter dici dominus, dato quod in Christo nõ sit dominium realis relatio, quia deus non dependet ad creaturam, sed est terminus realis dependentiæ creaturæ ad ipsum, oportet tamen quod ad hoc quod aliquis sit filius realis quod filiatio realis sit in ipso, quia plus dependet filius à matre quàm econuerso.

Tertio sic, plurificatio fundamenti reali relationis necesse est relatione realiter plurificari, sed reale fundamentum filiationis est natiuitas, vel natura per natiuitatem accepta, ergo cum ista realiter plurificentur in Christo. In Christo enim est duplex natiuitas, vt patet ex præced. quæst. & est duplex natura per dupliem natiuitatem accepta diuina scilicet & humana, necesse est vt videatur quod in Christo sit duplex realis filiatio.

Ad hoc tamen dicunt quidam quod fundamentum filiationis non est natiuitas actiue siue passiue accepta, quia illa transeunte remanet filiatio, nec natura per natiuitatem accepta, sed quid derelictum in supposito consequens ad natiuitatem & naturam per eam acceptam, & istud dicitur esse quandā subiectionem, siue quandam seruitutem filialem correspondentē cuidam iuri in patre, ita quod generatio vel natiuitas est causa paternitatis vel maternitatis & filiationis, sed nõ est immediatum fundamentum, sed illud est in patre & matre ius quoddam derelictum ex generatione actiua, & in filio quædam seruitus seu subiectio derelicta ex natiuitate passiua, & tale ius, seu subiectio, siue seruitus fundatur immediatè in supposito subsistente secundum quod subsistens, est quia habere ius siue possidere aliud, vt sibi subiectum est, solius suppositi, vt primi & immediati subiecti, & similiter possideri, siue esse obligatū tali seruitute quamuis talia insint supposito ex aliquo actu præcedente, & quia tale ius seu seruitus immediatè fundatur in supposito non multiplicatur nisi ex multiplicatione suppositi, nec per consequens filiatio quæ habet talem seruitutem pro immediato fundamento.

Sed istud non valet, quia secundum Philosophum 7. Metaphysicæ, pater dicitur pater filij, quia hic fecit, ille autem passus est, ergo secundum ipsum paternitas & filiatio fundantur super actionem. Nec obstat quod generatio actiua & passiua transeunt, filiatio autem & paternitas non transeunt, sed remanent, quia in creaturis paternitas & filiatio sunt solæ quedam reales denominationes conseruantes ex generatione actiua & passiua secundum præteritum. Pater autem est id quod

genit, & filius quia genitus fuit, & ideo quamdiu verum est dicere quod ille genitus iste genitus est, verum effere quod iste est pater, & ille est filius.

15 Item in diuinis est realis paternitas & filiatio, & tamen in eis non est in patre respectu filij tale ius, nec in filio talis subiectio: ergo falsum est & erroneum quod paternitas & filiatio fundentur super tale ius & subiectionem.

16 Item tale ius aut talis subiectio aut sunt res aut ratio, si ratio non possunt esse fundamentum realis paternitatis & filiationis, si res, aut absoluta, aut relativa. Si absoluta, da eam nec poteris dare nisi naturam per generationem acceptam, & nunc habetur propositum: Si respectus cum subiectio in filio & ius quod correspondet ei in patre magis pertineat ad mores quam ad naturam, paternitas autem & filiatio pertinet ad esse naturae, quod praecedit esse morale, patet quod paternitas & filiatio praecedunt tale ius, & tale subiectione sicut ea quae sunt naturae praecedunt ea quae sunt mores. Et cum prius non fundetur in posteriori, sed magis e converso, absurdum est dicere quod paternitas & filiatio fundentur in illo iure, & subiectione. Et confirmatur, quia paternitas & filiatio sunt in brutis sicut & in hominibus, & tamen ibi non est tale ius, nec talis subiectione, ideo conficta adinuenitio fuit quod paternitas & filiatio fundentur super tale ius, & super talem subiectionem. Nec obstat quod dicitur quod natura potest dici genita, nata vel serua, nunquam tamen dicitur filia hoc non est proprie propter hoc quod filiatio immediatius infit supposito quam alia, sed quia filius vel filia magis accedit ad naturam substantiam quam esse naturam, vel genitum quae pure denominatiue accipiuntur. Nam si denominatiue acciperemus filiatum aequae proprie possit dici natura filiatia, si hoc visus haberet sicut dicitur genita vel nata. Et per hoc responsum est ad quartam rationem primae opinionis.

17 Tertius modus tenet mediam viam, & est talis quod filiatio potest dupliciter accipi. Vno modo vt relatio tantum. Alio modo vt proprietates personalis. Si accipitur vt relatio solum sic necesse est quod in Christo praeiter filiatione qua refertur ad patrem sit alia filiatio qua refertur ad matrem quae sit aequae realis sicut quilibet filiatio in creaturis. Si vero accipitur filiatio non solum vt relatio, sed vt proprietates personalis, sic in Christo non potest esse nisi vna filiatio. Primum patet sic, ubi quisque producat & productum incidunt in eundem ordinem, & maxime in idem secundum speciem, si vnum refertur realiter, & reliquum sicut declaratum fuit in primo libro: sed Christus secundum humanam naturam & beata virgo inciderunt eundem naturae ordinem, ergo si maternitas est relatio realis in matre necesse est quod filiatio sit realis relatio in filio. Secundum patet sic, ubi est vna persona solum sine vnum suppositum, ubi non potest esse nisi vnum formale constitutum suppositum, sicut in Christo non est nisi vna persona sine vnum suppositum, ergo in Christo non potest esse nisi proprietates personalis quae est constituta personae sine supposito, ergo filiatio prout est proprietates personalis non est nisi vna tantum in Christo, & istud tenendum est, & secundum hanc intentionem prima opinio continet veritatem, alias non.

18 Ad rationes vtriusque partis respondendum est: duae enim primae solum probant quod in Christo rationem naturae humanae est noua filiatio prout dicitur relationem quod concessum est. 19 Ad primam rationem alterius partis dicendum est: quod duo accidentia eiusdem speciei possunt bene esse in eodem supposito secundum aliam & aliam partem, & eodem modo duae relationes eiusdem speciei possunt esse in eodem supposito secundum aliud & aliud fundamentum, & sic est de duabus filiationibus in Christo. Minor etiam est falsa, quia filiatio aeterna & temporalis non sunt eiusdem speciei, imò differunt genere.

20 Ad secundum dicendum quod non sequitur Christus habet duas filiationes, ergo est duo filij, nisi esset vtraque proprietates personalis, tunc enim eis multiplicatis multiplicaretur suppositum filij alias non, sicut non sequitur iste habet duas scientias ergo est duo scientes, vel iste habet plures relationes, ergo est plura relata.

Sententia huius distinctionis Nonae in generali & speciali.

16 R A T I O N E inuelligari oportet. Superius determinauit magister quid conueniat diuinae naturae ex vniione ad humanam. Hic determinat quid conueniat naturae humanae ex vniione ad diuinam. Et diuiditur in duas. Primum inquirit an natura humana sit in Christo adoratione laetiae adorata. Secundum determinat veritatem ibi, ideoque quibusdam videtur. Haec sectida diuiditur in duas opiniones quas ponit. Secunda ibi, aliis autem. Haec in tres. Primum ponit opinionem. Secundum responderet ad obiectionem factam, nec qui facit. Tertium solutionem confirmat, de hoc Ioan. Damasc. Haec est diuisio &c.

2 I N S P E C I A L I sic procedit, & primum proponit questionem: vtrum natura humana in Christo debeat adorari eadem

adoratione cui verbo cui est vnita. Et ostendit quod non, quia nullus cultus debetur creatori debetur creaturae exhiberi, sed cultus laetiae debetur creatori, ergo &c. Et respondet magister quod secundum quosdam verum est quod non eadem adoratione natura humana in ipso debeat adorari cum verbo, est tamen natura humana in verbo veneranda praeter creatoris creaturam, non tamen honor deitati debetur ei attribuitur, qui quidem cultus consistit in amore, & cordis dilectione, & bonitatis corporali, & temporalium exhibitione, & omnimoda reuerentia. Deinde ponit aliam opinionem. Tertio responderet, & dicit adoranda esse naturam humanam cum verbo qui est vnita considerando ipsam: vt est verbo vnita, & non vt separata. Postea dicit, qui sic facit non peccat, quia ei non exhibetur talis adoratio, vt creaturae rationali, sed vt diuinitati est vnita in persona. Vltimo confirmat hanc opinionem auctoritate Augusti. & Damas. sicut patet in littera, &c.

Q V A E S T I O P R I M A.

Vtrum laetia sit virtus.

I R C A distinctionem istam queritur de duobus. Primum de laetia. Secundum de dulcia. Circa laetiam queruntur duo. Primum est vtrum sit virtus. Secundum est cui sit exhibitio. Quantum ad primum videtur quod laetia non sit virtus, quia omnis virtus est intellectualis, moralis vel theologica, sed laetia non est aliqua harum, ergo non est virtus. Minor probatur. Primum quod sit virtus intellectualis, quia perfectio virtutis intellectualis attenditur quantum ad considerationem veri, sed perfectio laetiae in hoc non consistit, sed potius in exhibitione cultus Deo debiti, ergo non est intellectualis. Item nec moralis, quia moralis virtus tenet medium inter superfluum & diminum, sed nullus potest Deum superflue colere, secundum illud Ecclesiast. 43. benedictio Domini exaltat eum, quantum potestis: maior est enim omni laude, ergo laetia cuius est Deo colere non est virtus moralis. Nec theologica, quia illae sunt tantum tres, fides, spes, caritas, igitur &c.

2 Item actus virtutum saltem moralium sunt de dictamine rationis naturalis, sed actus laetiae non sunt de dictamine rationis naturalis, ergo non est virtus saltem moralis. Maior patet per illud quod dicitur 2. Ethic. Innatis quidem nobis suscipere eas, perfectis autem per assuetudinem. Minor patet, quia actus laetiae est ceremonias Deo offerre, secundum illud quod dicitur Tullius secundo rhetorice, quod religio quam nos laetia dicimus est quae naturae (quam diuinam vocant) cultum ceremoniarumque offert: ceremonias autem non sunt de dictamine rationis naturalis, quare &c.

3 I N C O N T R A R I V M arguitur, quia praepcepta legis sunt de actibus virtutum, intentio enim legislatoris est homines inducere ad virtutem: vt dicitur 2. Ethic. Sed actus laetiae lege precipiuntur per prima praepcepta decalogi, ergo laetia est virtus. 4 Ad idem est dictum Tullij qui religionem seu laetiam ponit partem iustitiae.

5 R E S P O N S I O. Videndum est, primum quid importatur nomine laetiae, quo visio solentur quaestio.

6 Quantum ad primum sciendum est, quod laetia est seruitus seu cultus qui Deo impenditur, in recognitione vniuersalis dominij, quia fecit se creatur nos, & hoc dicit beatus Aug. lib. 12. de ciuitate Dei cap. 4. Cui concordat quaedam glossa super illo verbo Psal. Domine Deus meus in te speraui, quae dicit Deo per creationem cui debetur laetia, nec aliter, possimus probare significatum vocabuli nisi ex vsu communium. Haec autem seruitus seu cultus tripliciter sumitur. Vno modo pro eo quod in cultum diuinum exhibetur sicut sacrificia, genuflexiones, orationes, quandoque pro ipsa exhibitione, quandoque pro habitu quo aliquis inclinatur ad talia exhibenda.

7 Relictis ergo duobus primis modis, de quibus constat quod non sunt virtutes cum sint actus, & non habitus, & sumendo laetiam tertio modo, dicenda sunt tria. Primum est quod ipsa est virtus. Secundum est quod ipsa est moralis, non theologica. Tertium est quod inter morales ipsa reducit ad iustitiam. Primum patet si. Omnis actus procedens ab electione, & cadens super debitam materiam cum debitis circumstantiis est actus virtutis, sed actus laetiae est huiusmodi, igitur ipsa est virtus. Maior patet ex 2. Ethic. Minor declaratur, quia actus laetiae procedit ex electione qua quis eligit exhibere Deo aliquum cultum, cadit etiam super debitam materiam siue exhibendo sacrificia, siue genuflexiones, siue orationes vocales, siue metales, quia omnia debemus in reuerentiam diuinam ordinare; potest etiam hic actus vestiri debitis circumstantiis finis, loci, & temporis, ergo &c.

8 Secundum patet, scilicet quod non est virtus theologica, sed moralis, quia omnis virtus theologica habet Deum per immediatum obiectum, vt patet de fide, spe, & charitate. Per fidem enim immediatè credimus Deum, vel in Deum. Per spem semper speramus in ipsum. Per charitatè diligimus ipsum. Sed laetia non habet deum pro

pro immediato obiecto, quoniam habeat ipsum pro fine, obiectum enim laetiae est obsequium quod deo exhibetur, & non ipse deus, ergo laetia non est virtus theologica veritatem quia virtus cuius actus est immediatè circa finem, imperat virtutibus quae ordinantur ad finem (quia ex fine sumitur ratio eorum quae sunt ad finem) ideo virtutes theologicae quae habent finem (scilicet deum) pro obiecto imperat actus laetiae quae est de his quae ordinantur ad deum sicut ad finem: & sic loquitur beatus Aug. in Enchirid. dicens, quod deus colitur, fide, spe, & charitate.

9 Tertium patet, scilicet quod inter virtutes morales reducit ad iustitiam, quia omnis virtus moralis quae ordinat hominem ad alterum in ratione debiti peccat ad iustitiam, sed laetia ordinat hominem ad deum in ratione debiti, quae per eam exhibetur cultus deo debitus, ergo laetia pertinet ad iustitiam. Maior patet, quia nulla virtus moralis praeter iustitiam ordinat hominem ad alterum: sed ad seipsum tantum, vt temperantia, aut si ordinat vt facit liberalitas non tamen in ratione debiti, illud enim quod dicit liberalis non redditur ex debito, sed conferret ex gratia, alioquin non esset liberalis donatio, sola enim iustitia respicit debiti. Minor de se patet. Sequitur ergo conclusio quod laetia reducitur ad virtutem iustitiae. 10 Aduertendum est tamen quod sicut iustitia simpliciter & proprie dicta non est inter dominum & seruum: patrem & filium, vt habetur 5. Ethic. sed solum inter illos qui sunt nati regulari eadem lege, esse sub eodem principio, qui secundum legem constituit aequalitate inter eos, sic laetia quae est hominis ad deum, sicut serui ad dominum, non est proprie iustitia, sed secundum quandam similitudinem secundum quod seruus redditur pro possibilitate quod debet domino, licet non reddat aequale, & sic loquitur Philosoph. 7. Ethic. vbi dicit quod non in omnibus reddendum est quod est secundum dignitatem, hoc est aequale, quia in his quae ad deos & patres sunt honoribus, nullus aliquando secundum dignitatem tribuit, secundum potentiam autem famulus iustus esse videtur, vnde in talibus non est iustum simpliciter, sed iustum dominatum seu paternum.

11 Ad primum arg. dicendum, quod laetia non est virtus intellectualis, nec theologica, sed moralis, & cum dicitur quod non, quia non ponit medium inter superfluum & diminum. Dicendum quod imò, sed superfluum & diminum non semper accipiuntur secundum quantitatem rei, cum magnanimitas sit circa maximam honorem, & magnificentia circa maximos sumptus, sed accipiuntur in comparatione ad rationem rectam, vt siat sic debet fieri, quatenus ad omnes circumstantias, & sic in colendo deum potest esse superfluum, non secundum quantitatem rei quasi plus deo exhibeatur quam ei debetur, sed quia tantus cultus potest exhiberi quod contra rationem ex parte faciens quia est excessus, puta exclusio ieiunij, vel vigilijs, vel quodcumque aliud tale, contra quod dicitur Apostol. ad Ro. 12. Rationabile sit obsequium vestrum. Et similiter potest esse secundum alias circumstantias.

12 Ad secundum dicendum, quod de dictamine rationis naturalis est, quod homo faciat aliqua ad reuerentiam diuinam, & alia exhibeat in recognitione seruutis deo debita, sicut seruarius reddit aliquid domino suo in recognitione dominij sui. Et istud pertinet ad virtutem laetiae, determinat autem illa quae debemus deo exhibere non est de dictamine rationis naturalis, sed de iustitiae iuris diuini vel humani, quibus determinat laetia vtatur eis, p. materia.

Q V A E S T I O S E C V N D A.

Vtrum laetia sit soli Deo exhibenda.

Thom. 3. q. 25. art. 2. q. 84.

S E C V N D O queritur vtrum laetia sit soli Deo exhibenda. Et arguitur quod non, quia non minor honor debetur matri quam filio, sed aequalis vel maior, cum secundum praepceptum dominicum filius teneatur honorare matrem, & non e converso: ergo sicut debetur Deo, ergo sibi debetur aequalis honor laetiae sicut Deo.

2 Item caro Christi nec est Deus, nec deitas, & tamen adoratur adoratione laetiae secundum Damas. lib. 3. cap. 8. vbi dicit sic. Vnus est Christus, Deus perfectus, & homo perfectus quem adoramus cum patre & filio, & sancto spiritu vna adoratione, cum incontaminata carne eius, ergo honor laetiae debetur carni Christi, & non solum deitati.

3 Item illud adoratur adoratione laetiae, in quo ponitur spes salutis, sed in cruce ponitur spes salutis cum canet ecclesia: O crux aue spes vnica, ergo ipsa adoratur adoratione laetiae.

4 Item secundum Basilium honor imaginis refertur ad prothotrypum, hoc est exemplar, sed Christus adoratur adoratione laetiae, ergo & imago Christi, sed imago Christi non est imago Dei in quantum Deus, quia nulla est imago Dei, secundum deitaratem, ergo non soli Deo debetur laetia.

5 I N C O N T R A R I V M arguitur, quia laetia debetur creatori ratione creationis, sed solus Deus ratione diuinitatis

est creator, ergo soli Deo ratione diuinitatis debetur laetia. 6 R E S P O N S I O. Circa questionem istam videnda sunt duo. Primum videndum est, cui exhibenda sit laetia, secundum quod est, quibus actibus sit exhibenda.

7 Quantum ad primum sciendum quod honor laetiae, vel cuiuslibet alterius reuerentiae potest exhiberi alicui dupliciter, scilicet per se, & per accidens. Per se exhibetur illi in quo est causa talis honoris, per accidens autem exhibetur in quo non est causa talis honoris, sed habet aliquam habitudinem ad illud, in quo est causa. In eo cui debetur honor per se, est diuinitas considerate, scilicet illi cui honor debetur, & causa honoris, ille cui honor debetur rei substantia, & non parti. Non enim dicimus quod per papam, vel manus episcopodum a quo qua osculantur, honoratur, sed papa, vel episcopus in huiusmodi partibus. Per quem etiam modum, aliquis potest honorari in aliquo exteriori, puta in veste, vel imagine, vel in nuncio. Causa enim honoris est illud ex quo ille qui honoratur habet aliquam excellentiam personam. His supposito dicendum est quod honor laetiae debetur per se soli Deo ratione diuinitatis, per accidens autem debetur aliis. Primum patet, quia illi per se debetur aliquis honor, in quo est per se causa illius honoris, sed in solo Deo ratione deitatis est per se causa honoris laetiae, ergo solus Deus ratione deitatis est per se causa honoris laetiae, maior patet ex dictis. Minor similiter manifestata est, quia honor laetiae debetur creatori iure creationis, create autem cõpetit Deo ratione diuinitatis, quare &c. Secundo patet, quod scilicet aliis debetur honor laetiae per accidens. Sed aduertendum est, primum quod aliquis potest habere habitudinem ad Deum, cui per se debetur honor laetiae dupliciter. Vno modo, quia incidit in idem, secundum suppositum, sicut est humanitas Christi. Alio modo, quia non tenet in idem, secundum suppositum, sed habet solam habitudinem extrinsecam ad Christum vt mater, crux & imago. Primum modo adoratur humanitas Christi per accidens adoratione laetiae, quia quando suppositum per se honoratur, honoratur per accidens quod est in supposito. Sed filius Dei adoratur adoratione laetiae per se, ergo humanitas Christi per accidens honoratur eadem ratione. Dico autem per accidens quia, nec ipsa humanitas est propria illud quod adoratur, cum non sit suppositum substantia: nec est causa, seu ratio talis adorationis quoniam sit causa cuiuslibet adorationis, scilicet hyperduliae quae debetur Christo ratione humanae naturae de qua, postea dicetur.

8 De illis autem quae habent solam extrinsecam habitudinem ad Deum hoc generaliter tenendum est, quod si esse debentur secundum se, sic aut eis non debetur aliquis honor pura cruci vel imagini, & ceteris rebus inanimatis. Aut si debentur sicut beatae virginis nunquam tamen debetur eis honor laetiae, cuius ratio est, quia honor laetiae debetur soli excellentiae diuinae, sed talia esse diuinitatis considerata, aut nulla excellentiam habent vt inanimata, aut si habent, illa tamen est infra excellentiam diuinam, quare illo modo non debetur eis honor laetiae. Si autem consideretur secundum habitudinem quae habet ad Deum, sic dicitur communiter quod debetur eis idem honor qui & Deo, quia sicut dicit Philosoph. lib. de memoria, & reminiscetia, duplex est motus animae in imaginem, vnum secundum quod ipsa est quaedam res. Alius in quantum ipsa est imago.

9 Sed istud non videtur proprie dictum, quia quoniamcumque sit vnus & idem motus animae quo seruit in imaginem, vt imago est, & in rem, nunquam tamen anima dicit imaginem in quantum est imago esse idem cum exemplari, neque signum in quantum signum esse idem cum signato, sed semper inter ista est distinctio in re, & in conceptione animae, habiendae enim coram animam est relatio, relatiui autem esse est ad aliud esse, & ideo qui attribuitur exemplari vel signato, nunquam est attributum in quantum imago vel signum, quatenus considerat sub ratione imaginis vel signi. Propter quod proprie loquendo nunquam reuerentia exemplaris, vel signati debetur signo, vel imagini.

10 Sed quae loquendum est vt plures, ideo commune dicitur sic exponendum est, quod pro tanto dicitur imago sub ratione imaginis adorari eadem adoratione cui rei cuius est imago, quia ad praesentiam imaginis seu signi sit rememoratio rei quam rememorate adoramus eadem adoratione ac si praesens esset in se, & pro tanto eodem potest quod signa & imagines adorantur eadem adoratione cui rebus signatis, & imaginatis, quia res vt cognita per signa, & imagines limitè modo adoratur, ac si essent praesentes secundum se. Et quod dictum est de signo, vel de imagine, intelligendum est de omnibus aliis quae habent solam habitudinem extrinsecam ad Deum, quia ratione talis habitudinis seu relationis nullo modo debetur eis honor diuinus, quod est honor laetiae, & sic patet primum, scilicet quod sic laetia exhibenda.

Thom. 3. q. 25. ar. 3. in corp.

Quantum ad secundum scilicet per quos actus debeat exhiberi. Dicitur quod tribus actibus scilicet actu animae & actu corporis, & exhibitione rerum exteriorum. Cuius ratio est, quia per latram exhibemus reuerentiam deo in recognitionem unitatis salis dominij, quia creauit nos, sicut secundum omnia quae habemus a deo debemus ei exhibere cultum latram, sed a deo creatore habemus quicquid simpliciter est in nobis, bona animae, bona corporis & bona exteriora, propter quod secundum haec omnia debemus ei reuerentiam exhibere, hoc autem fit quando secundum animam vel secundum spiritum exhibemus ei debitam dilectionem, secundum corpus prostrationes & cantus, secundum exteriora oblationes, & luminaria, & huiusmodi quae deo exhibentur non propter eius indigentiam, sed propter recognitionem quod omnia ab ipso habemus, & secundum haec tria nominatur latra tribus nominibus. Dicitur enim pietas quantum ad interiora affectum deuotionis & dilectionis, dicitur etiam Theosebia, diuinus cultus vel esebia, id est, bonus cultus quantum ad attentionem quam ad hoc habere debemus, illud enim coli dicitur cui studiosè intenditur. Dicitur etiam religio quantum ad determinationem operum quae in cultu dei exhibetur. Latra autem generali nomine solum importat seruitutem qua deo obligamur iure creationis. Ad primum arg. dicitur quod ubi mater & filius includunt praesens eandem naturam specificam, uolens tamen honorem quantum ad hoc debet filius matri, quia mater filio, quia mater se habet ad filium, ut principium & sic excellentius habet naturam quam filius. Dico autem quantum ad hoc, quia alia excellentia potest esse in filio puta, quia esset papa vel episcopus ratione cuius etiam mater reueretur ad tantam vel maiorem reuerentiam exhibendam filio sicut euenit, extranea autem personae ab utroque, non tenentur semper plus honorare matrem quam filium, sed illum plus in quo est maior excellentia. Modo ad propositum de Christi matre constat quod ipsa non fuit praesens eiusdem naturae cum Christo filio cum ipsa sit pura creatura, filius autem deus & homo, unde sicut ipsa fuit mater Christi quoad humanam naturam sic ipsa fuit filia eius iure creationis ratione diuinae naturae in filio, & quia perfectior ratio principij est in creatore qui totum producit quam in generante qui aliquid supponit, ideo plus tenetur beata uirgo honorare filium (quia deus est) quam filium (quatenus homo) teneatur honorare ipsam, & si mater tenetur ad hoc fortiori ratione & nos. Alio ergo honore debemus honorare filium quatenus deus est (scilicet honore latrae, & alio matrem quae est pura creatura, sed quia inter creaturas ipsa est excellentissima, ideo ipsi debetur sub honore latrae honor excellentissimus scilicet honor hyperduliae, id est, duliae excellentis, de qua postea dicetur. Ad secundum dicitur quod humanitas Christi proprie non adoratur cum non sit res per se subsistens, nec est ratio per quam debeat Christo adoratio latrae cum ratione eius Christo non coequetur esse creator. Adoratur tamen per accidens adorado supposito, & eadem adoratio qua suppositum & sic loquitur Dama. Si autem humanitas Christi realiter esset separata a supposito filij & subsistens in proprio supposito sicut posuit prima opinio, sic nullo modo, nec per se, nec per accidens debetur ei adoratio latrae, sed adoratio hyperduliae. Sed istud est condemnatum in synodis: dicitur enim in capitulis Cirilli. Siquis audet dicere assumptum hominem coadorari oportere deo uerbo, quasi alteri alteri & non magis una adoratione honorificat emanet secundum quod factum est uerbu caro, anathema sit. Si uero sola consideratione separaretur humanitas a supposito uerbi, ita ut consideraretur non considerato supposito, sic si deberetur ei aliqua adoratio non esset adoratio latrae, sed hyperduliae, & sic loquitur glossa super illo uerbo Psal. Adorate scabellum pedum eius, quae dicit quod caro Christi non est adoranda adoratione latrae quae soli creatori debetur. Ad tertium dicitur quod crux si consideretur secundum quod est res quaedam in se non debet adorari aliqua adoratione cum creatura irrationali non debeat aliqua reuerentia, si autem consideretur in quantum signum sic dicitur communiter quamuis improprie, quod debet adorari adoratione eadem cum Christo crucifixo, qualiter autem debeat intelligi expositum fuit. Quidam autem distinguunt inter crucem, in qua Christus pependit & alias cruces, quia aliae crucis non debetur aliqua reuerentia nisi ut signo, & ideo non sunt reuerenda nisi sint figuratae, quia aliter non habent rationem signi. Crux autem Christi propter hoc quod quaedam figurata habet rationem signi, & non figurata habet secundum se quandam excellentiam eo modo quo fuit applicata secundum contactum membrum Christi, & ideo dicitur quod ei debetur duplex reuerentia, una latrae quatenus signum quando est figuratum, & alia hyperduliae in quantum etiam in se non figura habet quandam excellentiam & contactum membrorum Christi. Sed istud non videtur, quia illud quod non potest esse subiectum susceptum sanctitatis, vel virtutis non potest esse secundum se terminus adorationis, sed lignum crucis in qua Christus pependit non est subiectum susceptum sanctitatis & virtutis, ergo se-

undum se non potest esse terminus adorationis, nisi quam ergo cruci Christi debetur aliquis honor, nisi in quantum reducit in reuerentiam Christi, quod factum figurata, vel signata. Aliae autem hoc faciunt solum ratione figuratae, & ideo illi idem qui primo reuerentiam illam reuerentiam seu opinionem. Postea plenus considerans correxerunt se, & tenentur secundum. Ad quartum dicitur quod imago aut representat Christum secundum quod homo est, aut est facta ad representandum patrem vel spiritum sanctum quoad deitatem, sicut pinguntur quaedam imagines quarum una representat Deum patrem, & alia filium crucifixum, & tertia spiritum sanctum, quasi columbam procedentem a patre in Christo. Primo modo debetur idem honor imagini, qui & Christo secundum intellectum tamen prius positum. Secundo autem modo factum est imagines facere, vel eas venerari, sicut Damasc. dicit lib. 4. Quod in sapientia summa est & impietas figurare quod est diuinitas, & si quis dicat quod spiritus sanctus in colubina apparuit, & pater in ueteri testamento sub aliquibus corporibus formis, & sic possunt per imagines representari, dicitur quod illa forma corporalis non fuerit a patre, vel a spiritu sancto assumpta, & ideo representatio eorum per imagines non est representatio personae diuinae, sed representatio illius formae secundum se, propter quod non debetur ei aliqua reuerentia, sicut nec illis formis secundum se. Et si dicatur quod illa forma, & si non erat a personis diuinis assumpta, erant tamen representatio diuinae personarum, & eodem modo; ut videtur posuit in hunc fieri imagines signatas personarum representantes. Dicitur quod illa forma, in quibus dicuntur diuinae personae apparuisse non fuerunt formae ad representandum diuinas personas, sed ad representandum esse eius quos personae diuinae faciebant in rebus, sicut columba in qua spiritus sanctus apparuit super Christum baptizatum, & spiritus sanctus in spiritualem fecunditatem quam Christus tactu suae carnis contulit aquis baptismi, & ideo nihil factum per modum imaginis ad representandum diuinas personas non incarnatas est adorandum.

QUESTIO TERTIA. Vtrum dulia distinguatur a latra.

Deinde queritur de dulia, vtrum distinguatur a latra. Et videtur quod non quia dicit Philosophus 8. Ethic. Amari proximum est ei quod est honorarium, sed eadem virtute diligitur Deus & proximus, scilicet charitate, ergo eadem virtute adorandum est Deus & proximus, sed latra debetur Deo, dulia proximo, ergo latra & dulia sunt idem. Item Deo debetur vnus honor, sed tam latra quam dulia debetur Deo, ergo est vnus honor latrae & duliae. Minor probatur, quia super illud Psal. Domine Deus meus in te speraui, dicit Glossa. Domine omnium per potentiam tui debetur dulia, Deus omnium per creationem cui debetur latra. IN CONTRARIUM est quod dicit Aug. de ciuitate Dei, quod alia est seruitus quae debetur hominibus secundum quam precepit Apostolus. Dominus filius seruus subditus esse, quae Graece dulia dicitur, alia uero latra quae dicitur seruitus pertinens ad colendum Deum. RESPONSI O. Videnda sunt duo. Primum qualiter se habeat dulia ad latram, & secundo cui se exhibenda. Quantum ad primum sciendum est quod dulia accipitur tripliciter, scilicet communiter, proprie & appropriate, communiter accipitur pro virtute secundum quam exhibetur reuerentia cuiusque, ratione cuiusqueque excellentiae, & sic continet sub se latram, & omnem virtutem secundum quam exhibetur cuiusqueque hominum reuerentia. Proprie uero dicitur virtus secundum quam seruus exhibet reuerentiam domino, unde de nomine suo est idem quod seruitus, & sic adhuc sub se continet latram quae est seruitus impensa deo, & omnem virtutem per quam inter homines serui dominos suos venerant, & quia illa virtus per quam serui dominos suos temporales venerant non habet proprium nomen sicut seruitus quae deo impenditur, & latra vocatur, ideo tertio nomen duliae trahitur, & quodammodo appropriatur ad honorem qui exhibetur creaturae ratione dominij, & sic apparet quod dulia appropriate dicitur virtus per quam inter homines serui dominos suos venerant. Primum ergo modo accipiendo duliam, patet quod non diuiditur contra latram, nec est penitus cum ipsa idem, cuius ratio est, quia superius non diuiditur contra inferius, nec est conuertibiliter idem cum ipso, vt apparet de animalium respectu hominis, sed dulia primo modo accepta est superius, & est quasi genus ad latram & virtutem omnem per quam exhibetur reuerentia cuiusque homini ratione vnus cuiusqueque excellentiae, ergo dulia sic accepta non distinguitur contra latram, nec est conuertibiliter eadem cum ipsa. Si autem dulia secundum modo accepta sit, adhuc non distinguitur contra latram, nec est conuertibiliter idem cum ipsa, per eandem rationem quae facta est. Si

Si autem accipitur tertio modo, si est virtus speciei distincta a latra, quod patet sic, vt est formaliter alia ratio debiti, ibi est formaliter alia virtus, cuius est reddere debitum, sed alia ratio debiti formaliter est in nobis respectu Dei, & in vno homine respectu alterius, ergo alia est latra quae respicit debitum seruitutis quo tenemur Deo, & alia est dulia quae respicit debitum seruitutis quo tenemur homini tanquam seruus suo domino. Maior patet, quia secundum formales rationes obiectorum fit specifica distinctio habitum. Minor declaratur, quia sicut alia ratione coequetur dominum Deo respectu omnium hominum, & vni homini respectu alterius, eo quod Deus est plenarie & perfecte, & quo ad totum dominus, quia totum est ab ipso, homo autem super hominem non potest habere plenum & perfectum dominium quo ad totum, sed habet quandam participationem dominij, sic in nobis est formaliter aliud debitum seruitutis quo obligamur Deo, & aliud quo obligatur seruus domino temporalis, & sic patet primum. Quantum ad secundum sciendum quod si dulia accipitur tertio modo, scilicet appropriate, sic non est exhibenda nisi his qui habent super aliquos dominij, & quibus subditi sumus iure seruitutis, & quia non omnibus sic subditi sumus, ideo non omnibus exhibenda est dulia sic accepta, sumus autem sic subditi Christo secundum quod est homo iure redemptionis factae per ipsum multo plus quam quicquam, seruus subdatur domino temporalis. Et ideo Christo secundum quod est homo debetur honor duliae excellentioris quam debeatur cuiusque domino temporalis, & vocatur hyperdulia quasi excellens dulia, & sic quamuis Christus sit vnus suppositus in duplici natura, ipsi debetur duplex honor ratione duplicis excellentiae quam habet secundum duplicem naturam, honor latrae secundum excellentiam diuinae naturae, & honor hyperduliae secundum excellentiam humanae naturae: beata autem uirgini, & aliis sanctis non videtur quod debeat dulia sic accepta, quia proprie non est subdatur iure seruitutis, si autem accipitur dulia secundum modo, sic debetur Christo secundum diuinam naturam, & humanam, quia dulia secundum modo accepta continet sub se latram quae debetur Christo ratione diuinae naturae, & dulia appropriate sumptam quae debetur eidem excellenter ratione humanae naturae, debetur etiam dominis temporalibus ratione duliae appropriate quae continetur sub dulia secundum modo sumpta. Aliis uero non debetur, nec ratione latrae quae soli Deo exhibenda est, nec ratione duliae appropriate quae non debetur nisi a seruis. Si autem accipitur primo modo, pro ut dicitur virtutem quamcumque per quam exhibetur reuerentia cuiusque personae ratione cuiusqueque excellentiae, sic dulia debetur deo, & omni rationali creaturae habenti in se excellentiam virtutis, vel status ordinati ad virtutem, sicut est praetio, vel auctoritas cuiusque regiminis. Et quia talis excellentia non est vnus speciei in omnibus, secundum eam alia ratione praestit patet filio, magister discipulo, dux militi, praetio subditi, ideo reuerentia duliae quae talis exhibetur non est vnus rationis, sed plurium, inter omnes tamen quae debentur purae creaturae illa est excellentior quae debetur beatae uirgini matri Christi, & vocatur hyperdulia. Inter alias autem excellentior debetur praetio, vel rectori, quam malo quam privatae personae, quamuis bonae, propter tria. Primum, quia rector vel praetio gerit vicem domini, secundum illud Rom. 13. Qui potestati resistit, ordinationi Dei resistit. Secundo, quia princeps vel praetio est persona publica, & ideo in ipso honoratur bonitas ecclesiae, vel Reipublicae quae est maior quam bonitas singularis personae. Tertio, quia regni vel praetio ordinatur ad virtutem sicut causa effectiua, & conseruatiua virtutis, dignus est autem causam virtutis alius existere quae virtuosum esse, vt dicitur 9. Ethic. Privata persona si non sit actu virtuosus non est proprie honoranda, si autem non sit virtuosus nec actu nec aptitudine, vt dicitur tamen homines quam demones nullo modo debetur eis honor & per eandem rationem creatura irrationalis non est honoranda, quia non est capax virtutis, & naturaliter est homini subdita. Ad primum argumentum dicitur quod non est alia formalis ratio qua attendit charitas in Deo, & in proximo, sed vna & eadem quia per charitatem diligitur vnus propter seipsum, & proximus solum propter Deum, vbi autem vnus propter alterum utrobique est ratio vnus, propter quod vna est charitas per quam diligitur Deus, & proximus. Amicitia autem per quam diligitur proximus propter aliquam aliam rationem quae propter relationem quam habet ad Deum differt a charitate secundum speciem, honor autem exhibetur secundum rationem excellentiae, quae inuenitur in aliqua persona, & quae excellentia est in diuersis alteri, & alterius rationis maxime in Deo & creaturis, ideo alteri rationis est honor Deo exhibitus & creaturis. Ad secundum dicitur quod Christo non solum debetur vnus honor, sed duplex ratione duplicis excellentiae quae habet secundum duplicem naturam, & etiam Deus secundum diuinam naturam attribuitur dulia & latra, latra ratione creationis, dulia ratione potentiae, sed tunc dulia non accipitur, vt distincta contra latram, sed vt aliquid superius ad latram & duliam appropriata, quia enim dulia appro-

priata, & latra debentur alicui ratione dominij. Dominus autem est nomen potentiae quae comunicatur creaturis a Deo quauis non coequetur eis potentiae creatiois, ideo deo & creaturis coequetur dulia accepta secundum sui genus, non autem latra quae contrahit eum ad certam speciem, & sic intelligenda est Glossa allegata.

Sententia huius distinctionis X in generali & speciali.

Quod etiam queritur a quibusdam. Superius determinauit Magister qualiter aliquid conueniat vni naturae ex eo quod est alteri sociata, vel iuncta in persona Christi. Hic determinat quid conueniat personae Christi ratione humanae naturae, quid enim sibi conueniat ratione diuinae in primo libro dicitur est. Et diuiditur in duas. Primum inquit vtrum naturae humanae in Christo conueniant illa, quae ad dignitatem humanae naturae pertinent. Secundum de his quae pertinent ad defectum distincti. Soler etiam queritur. Prima est praesentis lectionis. Et diuiditur in duas. Primum determinat de his quae pertinent ad dignitatem naturalem. Secundum, de his quae pertinent ad dignitatem gratiae, si uero queritur. Prima diuiditur, quia primo obicit ad vtramque partem, & secundum soluit ibi, propter hoc inconuenientia. Secunda similiter diuiditur, quia primo querit an Christus sit filius adoptiuus, & secundum vtrum praedestinatio, de qua loquitur Apoll. Rom. 1. Sit de persona an de natura. Secunda ibi, deinde si queritur. Prima diuiditur in tres, quia primo determinat veritatem. Secundum opponit contra eam. Tertio soluit. Secunda ibi, Sed ad hoc opponitur. Tertia ibi, ad quod dici potest. Haec est di. & c.

In speciali sic procedit, & querit primo, vtrum Christus secundum quod homo sit persona an sit aliud, & arguit primo quod sic, quod in quantum est homo est aliud, aut ergo est substantia, vel aliud, non aliud, ergo substantia non substantia irrationalis, ergo rationalis. Et sic Christus secundum quod homo est substantia rationalis. Sed haec est distinctio personae, ergo Christus secundum quod homo est persona. Ad oppositum arguit, quod si Christus in quantum est homo, est persona erit tertia in Trinitate persona, & non alia est Deus, ergo Christus secundum quod est homo est Deus, hoc autem est falsum, scilicet quod Christus secundum quod homo sit Deus, ergo falsum est quod sit persona. Responder Magister primo secundum quodam quod sit Christus secundum quod homo esset persona, sequeretur tunc quod Christus assumpsisset personam non naturam, hoc est falsum, ergo Christus secundum quod homo non est persona. Dicunt tamen hanc loquutionem esse veram. Si haec praepositio secundum exprimat unitatem in persona, & hoc patet quod haec praepositio secundum multipliciter accipitur in diuinis secundum quod ipse declarat, secundum tamen quod dicit ratione causalitatis falsa est. Non enim eo modo est Deus quo homo. Magister tamen ad hoc dat sumum intellectum dicens, quod argumentum preinductum non sequitur. Videlicet quod si Christus secundum quod homo sit substantia rationalis, ergo est persona. Nam anima est substantia rationalis, non tamen est persona, quia persona dicitur quasi per se sonas & non alij coeuncta. Dicit etiam quod illa descriptio non datur de personis increatis. Postea querit Magister, vtrum Christus sit filius adoptiuus secundum quod homo. Et responder quod non, imo est filius naturaliter. Tamen filius dicitur natura & Deus, quia Deus est natura accipiendo naturam pro essentia deitatis, sed filius est natura, hoc est, natiuitate naturali. Postea opponit quod Christus est filius patris per naturam, & virginis per gratiam, & sic in quantum est filius virginis, per gratiam est filius adoptiuus. Et responder quod potest dici, quod Christus est filius natura, & per gratiam vnionis. Non tamen sequitur quod sit filius adoptiuus, quod pluribus auctoritatibus probatur. Vltimo querit de quo intelligitur praedestinatio, de qua loquitur Apollolus. Et responder quod potest intelligi de natura humana quae praedestinata fuit vniri uerbo, potest etiam intelligi de persona ratione naturae. Et in hoc terminatur, & c.

QUESTIO PRIMA. Vtrum Christus secundum quod homo sit persona.

Thom. 1. 2. q. 16. ar. 12. Ista distinctio istam primam queritur, vtrum Christus secundum quod homo sit persona. Et videtur quod sic, quia illud quod conuenit alij homini secundum quod est homo conuenit Christo. Est enim aliis hominibus similis secundum illud Philipp. 2. In similitudine hominum factus, sed omni alij secundum quod homo est conuenit esse personam, ergo & Christo. Item secundum Boetium, persona est rationalis natura in diuidua substantia, sed Christus in quantum homo est huiusmodi.

est enim aliquid secundum quod homo ut dictum fuit prius, di. 7. No aut...

quae est in omnibus personis communis. Vel concedatur, & dicitur...

QUESTIO SECUNDA.

Utrum conueniat Deo aliquem adoptare in filium.

Secundo queritur de adoptione. Utrum conueniat Deo aliquem adoptare in filium...

felicitate, fiat ex no filio filius. Tertium ex parte effectus & finis, quae...

Quaestio.

QUESTIO TERTIA.

Utrum praedestinatio Christi sit causa nostra praedestinationis.

Thom. 3. q. 24. ar. 3. c. 4.



Primo queritur de praedestinatione, utrum praedestinatio Christi sit causa nostra praedestinationis...



Sententia huius distinctionis xj. in generali & speciali. Oportet autem queri, Superius magister dicitur...

Quaestio.

Thom. de virtute. q. 29. ar. 6.

creatura, vel alio modo possunt Christo convenire. Secunda in duas ibi, post prædicta. Prima dividitur in duas. Primum queritur utrum Christus possit dici factus vel creatus. Secundum respondet ibi, ad quod sanè potest dici. Et hæc dividitur in duas, quia primum ostendit quod Christus non debet dici factus vel creatus simpliciter & absolute. Secundo ostendit quod potest dici factus vel creatus cum additione, ibi, his aliisque pluribus. Hæc est divisio in generali.

2 IN SPECIALI procedit sic, & queritur utrum Christus debeat dici factus vel creatus vel creatura, & dicit quod non simpliciter & absolute ostendendo per Aug. quod filius dei non est factus nec creatus, sed per ipsum omnia facta sunt & creata ut habetur Ioan. primo. Idem ostendit per auctoritatem. Amb. allegantis. illud dictum euangelij quo Christus dicit apostolis prædicare euangelium omni creaturæ. In hoc tamen erravit Arrius dicens Christum esse puram creaturam. Postea dicit quod Christus vel filius dei potest dici factus secundum carnem vel factus homo, vel natus ex muliere. Quod probat pluribus auctoritatibus. Et in hoc terminatur &c.

QVAESTIO PRIMA.

Utrum Christus possit dici simpliciter creatura.

Thom. 3. q. 16. art. 8.

CREA distinctionem istam queritur. Utrum Christus possit dici simpliciter creatura. Et videtur quod sic, quia proprietates utriusque, naturæ in Christo prædicatur de supposito quocumque nomine significatur: ut dictum fuit prius, sed proprietates naturæ humanæ est esse creatum, vel creaturam: sicut proprietates diuinæ naturæ est esse increatum, vel creatorem: ergo sicut Christus dicitur simpliciter creator vel increatus, ita potest dici simpliciter creatus vel creatura.

2 Itæ principalior pars humanæ naturæ est anima, quam corpus, sed Christus ratione corporis quod de virgine traxit, dicitur simpliciter natus vel genitus, ergo ratione animæ quæ à Deo creatur potest simpliciter dici creatus.

3 Item Leo papa dicit noua & inaudita conuentionio Deus qui est, & quærat sit creatura. Et Dam. dicit quod non scilicet abitur ad nomen creaturæ.

4 IN CONTRARIUM est quod dicit Aug. de agone Christiano, non eos audimus qui dicunt Christum esse creaturam. Hilarius etiam in lib. de synodis dicit hæresim dicentem Christum esse creaturam damnamus.

5 Et arguitur per rationem, si Christus diceretur creatura hoc esset ratione suppositi, vel naturæ. Non ratione suppositi, quia illud est increatum. Nec ratione humanæ naturæ, quia licet illa sit creatura non tamen prædicatur de Christo, igitur &c.

6 RESPONSI O. Quæstio ista non est de re, sed de modo loquendi. Supponimus enim ex parte rei quod in Christo est vnum solus suppositum in duabus naturis diuinis scilicet & humana quarum altera tantum est creata, scilicet humana, hoc autem suppositum quandoque nominatur nomine sumpto à principali natura: ut cum dicitur Deus vel filius Dei, quandoque nomine sumpto à natura minus principali: ut cum dicitur homo vel filius hominis, quandoque vero nomine sumpto ab utraque natura: ut cum dicitur Christus, saltem ex vlti communi etiam si hoc non haberet virtus nominis. Hoc suppositum quod ad rem pertinet, & quod pertinet ad nomen, queritur utrum ratione humanæ naturæ quæ sola in Christo est creata conuenienter possit dici quod filius Dei, vel Christus, vel iste homo demonstrato Christo sit creatura non addita quacumque determinatione, vel implicatione.

7 Et tenetur communiter, quod non nisi cum additione ista inquam factæ in homine homo non dicitur fieri absolute, sed solum fieri albus. Cum igitur suppositum diuinum quo ad esse suppositi non sit factum, ideo quocumque nomine designetur nullo modo potest dici factum vel creatum absolute, & sine determinatione: unde omnes iste sunt factus, filius Dei, vel Christus, vel iste homo demonstrato Christo, est creatus vel creatura, si autem dicatur filius Dei, vel Christus secundum quod homo est creatus, vel creatura vera est: quia illud non conuenit alicui simpliciter, sed secundum quod dicitur non verificatur de illo si sumatur absolute, verificatur tamen cum determinatione explicite modum, verbi gratia, tamen in esse quam in fieri, in esse, quia propter albedinem densus non dicitur homo albus absolute, sed tamen dicitur iste est

albus secundum dentem verum est, similiter in fieri & in facto esse, quia per albedinem aduenientem Sortes non dicitur fieri absolute, si autem dicitur Sortes sit albus, vel Sortes secundum quod est albus est factus verum est. Similiter in proposito licet propter humanam naturam fieri simpliciter & absolute non conueniat supposito diuino, tamen cum determinatione explicite modum conuenit ei: ut dicendo filius Dei, vel Christus secundum quod homo est creatus vel creatura, & in hoc modo loquendi hæc determinatio secundum quod non est nota per se, sed determinatio explicans modum imperfectum, sicut in aliis exemplis suprapositis.

8 Sed contra hunc modum arguitur, generari est fieri, & generari simpliciter est fieri simpliciter: quia determinatur ad esse simpliciter, & tamen ratione humanæ naturæ conuenit supposito diuino esse genitum absolute, & sine aliqua determinatione, & ita simpliciter, & ut nunc loquimur, hæc enim recipitur tamen quæ vera, filius Dei vel Christus est genitus de virgine, nec oportet addere in quantum homo, ergo simpliciter potest dici creatus vel creatura absolute: nec oportet addere in quantum homo. Et si dicitur quod ista non verificatur, Christus est genitus de matre, nisi cum hæc determinatione in quantum homo expressa, vel subintellecta: pari ratione potest dici quod ille scilicet Christus est creatura potest verificari sub eadem determinatione non expressa, sed subintellecta tantum. Et ad rationem eorum dicendum, quod esse simpliciter non est solum esse suppositale, sed omne esse substantiale. Quia omnis substantia completa est ens simpliciter, & ideo sicut in Christo est duplex substantia diuina, scilicet & humana, sic & duplex esse secundum quorum quodlibet potest dici simpliciter genitus & natus. Et pari ratione secundum alterum potest dici creatus nisi alibi obstat.

8 Alio modo declaratur eadem conclusio sic, aliqua sunt proprietates quæ non sunt naturæ conuenire toti nisi per partem sicut christum non conuenit homini nisi ratione capillorum, nec similitas nisi ratione nasi, & talis proprietates denominat totum absolute, nec oportet reduplicare partem ratione cuius conueniat toti sicut homo absolute dicitur crispus vel simus, nec oportet addere quod sit crispus secundum capillos, aut simus secundum nasum. Alie vero sunt proprietates quæ indifferenter possunt conuenire toti & parti, sicut esse albus potest conuenire homini secundum totum, & secundum quamlibet partem & tales proprietates non denominant totum si conueniant ei ratione partis nisi cum explanatione partis, ut archiops qui est albus secundum dentes non potest dici albus simpliciter nisi addatur quod est albus secundum dentes. Similiter in proposito humana natura in Christo quantum non sit proprie pars suppositi habet tamen aliquo modo rationem partis, unde & persona Christi dicitur composita à Damascilla igitur quæ indifferenter possunt conuenire supposito & naturæ si conueniant soli naturæ non possunt attribui supposito absolute nisi cum expressione naturæ, creati autem potest conuenire naturæ & supposito, & magis supposito quæ naturæ, quia esse quod est terminus creationis magis conuenit ei, cum igitur creati in Christo non conueniat nisi soli humanæ naturæ, ideo ratione eius non poterit dici simpliciter & absolute quod Christus sit creatus vel creatura nisi cum determinatione in quantum homo, sicut ex albedine secundum dentes non dicitur homo absolute & simpliciter albus, sed cum determinatione.

Sed contra hoc opponitur dupliciter. Primum quia sicut creati nati sunt conuenire supposito & naturæ sic nasci & generari & magis proprie supposito quàm naturæ ut patuit supra dist. 8. Sed hoc non obstat Christus vel filius dei dicitur absolute genitus vel natus de virgine, nec oportet addere in quantum homo, ergo eadem ratione poterit dici creatus absolute sine aliqua determinatione propter humanam naturam quæ in principiis suis à deo est per creationem & secundum se habita à matre per generationem & natiuitatem. Secundum quia natura humana est alio modo pars suppositi diuini quàm sint illæ partes de quibus exempla trahuntur, quia illæ partes non prædicatur de toto substantialiter, in quid, non enim bene dicitur homo est deus vel capillus, respiciunt etiam totum dimittunt, & ideo non est mirum si proprietates earum non semper denominant simpliciter & absolute suum totum, sed humana natura in Christo prædicatur de supposito aliquo modo in quid & substantialiter, dicimus enim quod filius dei est homo, respicit etiam totum suppositum indifferenter & perfecte, & ideo proprietates eius magis possunt denominare suppositum illud quod dicitur primum in fine sue positionis scilicet quod hæc determinatio secundum quod homo, non est nota per se, sed determinatio explicans modum imperfectum, hoc enim non videtur quia natura humana est causa & ratio quare supposito diuino possit esse creatio, nec imperfecte conuenit Christo quæ conuenit ei ratione naturæ humanæ ut nasci, mori, prædicare & huiusmodi, sicut albedo imperfecte conuenit homini ratione dentis.

TER

11 TERTIO declaratur eadem conclusio sic, proprietates naturæ quæ in Christo includit præcisione alterius non potest absolute de Christo prædicari, sed esse creati vel esse creaturam est talis proprietates ut declarabitur, ergo non potest absolute de Christo prædicari. Maior patet, quia cum in Christo sint duæ naturæ, humana, & diuina vnitæ & associatæ in vnitate suppositi quæcumque proprietates excludit alteram naturam à Christo talis non potest prædicari de ipso, unde hæc non est vera Christus est purus homo, quia excludit à Christo diuinam naturam, nec ista Christus est purus Deus, quia excludit à Christo humanam naturam. Minor patet, quia creati est produci nullo præsupposito, & ideo cui attribuitur absolute esse creati illud secundum se totum est productum, quia nullo præsupposito, & sic ab ipso excluditur omne non productum. Cum igitur diuina natura in Christo non sit de nouo producta, sed præsupponatur in persona diuina creationi naturæ humanæ, & assumptioni eiusdem. Patet, quia esse creati sit absolute dicitur de Christo excludit naturam diuinam ab ipso. Propter quod si aliquo modo verificetur, oportet quod hoc sit cum determinatione, dicendo Christus secundum quod homo est creatus vel creatura, ita ut creatio non referatur ad suppositum nisi ratione solius humanæ naturæ quæ secundum se tota est à Deo producta nullo præsupposito pertinentem ad eam, hic modus videtur rationabilior, & secundum hunc sensum sancti dicunt Christum esse creaturam cum determinatione prædicta. Et si non expressa tamen subintellecta, unde Hier. super illud Eph. 2. cap. Ipse enim factura sumus, dicit quod nos libere proclamamus Christum esse creaturam. Et Aug. super Io. dicit. Dominus Iesus factus est homo ut qui creator semper erat, creatura fieret, quod totum est intelligendum in quantum homo. Quod autem sancti quadoque negauerunt Christum esse creaturam, hoc fuit ad elidendum alios errores, maxime errorem Arrii qui posuit Christum esse puram creaturam. Et ideo Augustinus disputans contra eum, accepit ex opposito Christum non esse creaturam, intelligendo secundum sensum in quo accipiebat Arrius. Et per eandem rationem alique proprietates diuinæ naturæ non sunt simpliciter Christo attribuatæ, sed soli cui determinatione, ne fallere videamur erroris, sicut non est dicendum sine determinatione quod Christus est impassibilis, & incorporeus, nisi addatur in quantum Deus ad excludendum errorem Manichæi qui posuit Christum non habuisse verum corpus, nec verè fuisse passum.

12 AD PRIMVM argumentum dicendum quod proprietates veriusque naturæ diuinæ & humanæ possunt indifferenter prædicari de supposito nisi includat præcisione alterius naturæ. Talis autem proprietates est esse creatum (ut declaratum fuit) ideo &c. Per idem patet, ad secundum quod esse conceptum & esse generatum non excludit à supposito Christi naturam diuinam sicut esse creatum ratione negationis impliciter, quia esse creatum est esse productum nullo præsupposito.

14 Ad tertium dicendum quod accipiendo creaturam modo quo expostum est. (pro supposito habente naturam creatam potest absolute concedi quod Christus est creatura.

15 AVCTORITATE S autem Aug. & Hilarij negantes Christum esse creaturam intelligenda sunt secundum sensum in quo hæretici contra quos disputabat dicebant Christum esse creaturam. Hoc autem dicebat credentes in Christo nihil esse nisi purè creatum.

16 Ad rationem quæ subiungitur dicendum quod Christus potest dici creatura ratione naturæ humanæ quæ & si non prædicatur de Christo in abstracto prædicatur tamen in concreto & aliquo modo in quo substantialiter, & hoc sufficit ut ratione eius attribuitur disgregare ratione albedinis quæ non prædicatur de homine in abstracto sed solum in concreto & denominatiue.

QVAESTIO SECUNDA.

Utrum illa quæ sunt humanæ naturæ possint dici de filio Dei.

Thom. 3. q. 16. art. 5.

SECUNDO queritur, utrum ea quæ sunt naturæ possint dici de filio Dei. Et videtur quod non, quia proprietates diuinæ naturæ dicitur de filio Dei propter hoc quod filius Dei est diuina natura, sed filius Dei est humana natura, ergo proprietates humanæ naturæ non potest dici de filio Dei.

2 Item humanæ naturæ conuenit assumi à filio Dei, sed assumi non conuenit filio Dei, ergo &c.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia de quocumque prædicatur aliquid de eodem prædicatur omnia consequentia ad ipsum, etiam si sit prædicatio accidentalis, sicut si homo est albus sequitur quod sit coloratus, sed natura humana prædicatur de illo dicendo filius Dei est homo, ergo proprietates consequentes naturam humanam prædicantur de eodem.

4 Item nihil magis repugnat naturæ diuinæ quàm mori, sed verè dicitur de filio Dei quod fuit mortuus ratione naturæ humanæ, ergo à fortiori ratione aliarum proprietates humanæ naturæ possunt dici de filio Dei.

5 RESPONSI O. Eorum quæ dicuntur de natura humana in Christo quædam dicitur de ea solum in abstracto sumpta ut assumi, vniri & similia, quædam verò dicitur de ipsa solum in concreto ut iste homo est Deus, quædam verò dicitur indifferenter de eo sumpta in abstracto & in concreto ut gigni, & nasci, pati & mori, & similia. Dicendum ergo est ad quæstionem quæ illa quæ prædicantur de humana natura sumpta solum in abstracto non prædicantur de filio Dei, quæ autem dicitur de ea sumpta solum in concreto, vel communiter dicitur de ea sumpta in abstracto, & in concreto, talia prædicantur de filio Dei absolute, vel eum determinatione quæ determinatio vel debet exprimi, vel subintelligi.

6 Ratio primi est ista, quando aliqua tria se habent per ordinem sic quod tertium non conuenit primo nisi per medium, si medium non conuenit primo nec tertium, sed proprietates humanæ naturæ non conueniunt filio Dei nisi mediante natura humana, ergo proprietates quæ non conueniunt naturæ humanæ solum in abstracto (cum ipsa ut sic non prædicatur de filio Dei) non possunt de eo dici, unde sicut non bene dicitur quod filius Dei sit humana natura, sic non bene dicitur quod filius Dei sit assumptus, vel vnitus sibi ipsi, quia assumi à filio Dei, vel vniri eidem conuenit naturæ humanæ solum in abstracto.

7 Ratio secundi est ista, quando alterum de altero prædicatur realiter quicquid conuenit realiter prædicato, conuenit subiecto dum tamen non fiat variatio mediij, & hæc propositio scripta in prædicamentis quamuis intelligatur quando vtrobiusque est prædicatio essentialis ut dicendo fortes est homo, & homo est animal, ergo fortes est animal, tamen habet etiam veritatem in prædicatione accidentalibus dicit tamen non fiat variatio mediij, cui ergo verum sit dicere quod filius Dei est homo, quicquid realiter conuenit homini siue in concreto solè, siue in abstracto & concreto simul verè potest dici de filio Dei nisi aliquo modo mediij varietur: potest autem variari mediij si in vna propositione accipiat secundum esse reale (ut dicendo filius Dei est homo) & in alia secundum esse rationis (ut dicendo homo est species) tunc enim non sequitur quod filius Dei sit species: quia variatur medium. Si autem aliquis dicat quod propositio ista non sit vera quando prædicatio est accidentalis (non enim sequitur homo est albus, & albus est accidens, ergo homo est accidens) dicendum quod aut est variatio mediij, aut altera propositio est falsa. Si enim accidens capiatur pro vno de quibus prædicabilibus, de quibus loquitur Porphyrius, tunc accidens est ens rationis, sicut genus vel species, & tunc variatur medium: si autem accidens capiatur secundum esse reale, sic secunda propositio est falsa. Cum scilicet dicitur albus est accidens, cum albus supponat pro subiecto habente albedinem, & illud non est accidens, patet quia hæc est falsa, albus est accidens, sed hæc est vera, albedo est accidens.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quod licet natura humana non prædicatur de filio Dei in abstracto prædicatur tamen in concreto: & ideo proprietates reales quæ competunt homini, competunt etiam filio Dei.

9 Ad secundum patet solutio ex dictis, quia assumi conuenit naturæ humanæ in abstracto solum, & ideo non competit filio Dei.

Sententia huius distinctionis XII. in generali & specialiter.

ROSTR prædicta. Superius magister determinauit utrum Christus possit dici creatura. Hic determinat de defectibus qui consequuntur naturam humanam secundum quod creata est. Et diuiditur in duas. Primum determinat de illo defectu qui est incipere esse qui communiter, concomitatur omnem creaturam. Secundum de his quæ videntur specialiter humanam naturam consequi ibi solet queri. Prima in duas. Primum mouet quæstionem & obicit ad vtramque partem. Secundum determinat eam ibi, his igitur auctoritatibus. Secunda pars solet queri, diuiditur in tres. Primum inquit defectum culpæ, quantum ad originem, utrum scilicet decuit ipsum de peccatoribus carnem assumere. Secundum inquit de effectu culpæ quantum ad Christum, utrum scilicet peccare potuisset, ibi, ideo non inuenio. Tertio de defectu carnis, qui est sexus femineus, ibi, solet queri. Hæc est sententia & diuisio lectionis, &c.

2 IN SPECIALI sic procedit. Et querit primum utrum Christus secundum quod homo initium habuerit, an semper fuit sicut dicitur filium Dei semper fuisse, & ostendit quod incipit esse per auctoritatem, quia filius Dei acquisiuit quod aliquando non habuit, quia nondum erat homo. Ad oppositum arguitur quia dicitur quod puer ille creauit stellas: & Christus dicit de se

C

In Ioanne, Ego principium, qui & loquor vobis, & sic videtur quod non incepit esse, & respondet Magister per distinctionem, quia Christus humanam incepit esse. Postea querit vtrum Christus ab alio quam ab Adam carnem assumere potuit, & dicit quod sic, quia illa assumptio non fuit secundum naturam, sed secundum gratiam: & ideo aliam animam, & aliam carnem potuisset assumere si voluisset, magis tamen decuit quod assumpsit de Adam, vt ex illo vinceretur diabolus, per quem homo victus fuit. Postea querit vtrum Christus potuisset peccare, & arguit quod non, quia si potuisset peccare, potuisset damnari, & per consequens non esset Deus, quod est inconueniens: & respondet quod persona non potuit peccare, nec natura assumpta, vt vnica persona, sed si separata fuisset, peccare potuisset: tunc arguit ex dicto quod rursus sic, Christus habuit liberum arbitrium, ergo potuit peccare, & respondet quod hoc est frivolum, quia in angelis beatis est liberum arbitrium, & tamen peccare non possunt. Quod autem in libro Sapientie dicitur, quod potuit transgredi, & no est transgressus, & facere mala, & non fecit: dicit Magister quod affirmatiua intelligitur de membris, & negatiua de capite. Vltimo querit, vtrum Christus potuit assumere naturam humanam in sexu muliebri, & respondet quod sic, sed magis decuit quod assumeret eam in sexu virili, & de muliere, vt verique sexus concurreret ad nostram liberationem. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum haec sit vera, Christus incepit esse.

Thom. 3. q. 16. ar. 9.

IRCA distinctionem istam primò queritur, vtrum haec sit vera, Christus incepit esse. Et arguitur quod sic, quia est hominè esse simpliciter, sed Christus incepit esse homo, ergo incepit esse simpliciter.

2 Item Aug. super Ioan. dicit quod priusquam mundus esset, nec nos eramus, nec ipse mediator Dei & hominù homo Christus Iesus, sed illud quod non semper fuit, & nunc est, incepit esse, ergo Christus vel iste homo incepit esse.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia illud quod semper fuit, nunquam incepit esse, sed Christus semper fuit ergo nunquam incepit esse. Minor probatur. Primò per illud quod dicit Christus Ioan. 8. Priusquam Abraham fieret ego sum, quia eadem ratione potuit dicere, priusquam mundus fieret ab eterno ego sum. Secundo per illud quod habetur ad Heb. vltim. Iesus Christus heri, & hodie, & ipse in secula.

4 RESPONSI O. Circa questionem istam est triplex modus dicendi. Primus est, quod haec est falsa, Christus vel iste homo incepit esse, nisi addatur inquantum homo, & assignetur talis ratio. Si incepere esse competere Christo, aut còpetere ei ratione supposito, aut ratione humanæ naturæ, nõ ratione supposito, quia illud semper fuit, & nunquam incepit esse, nec ratione naturæ humanæ, quia terminus in subiecto positus non tenetur formaliter pro natura, sed magis materialiter pro supposito, & ideo ratione naturæ humanæ non potest competere Christo incepere esse, quamuis nomine Christi vel hominis importetur natura humana, quia quando talia nomina ponuntur ex parte subiecti non stant pro natura, sed pro supposito.

d. 10. q. 1.

5 Sed illud non valet, quia sicut dictum fuit prius, pro tanto terminus in subiecto positus dicitur materialiter teneri pro supposito, & non ratione naturæ per terminum importatæ, vt si dicatur album disputat per hoc tamen non excluditur, quin termino posito in subiecto, multa possint conuenire ratione naturæ per terminum importatæ, vt si dicatur album disgregat, vel homo est rationalis, & eodem modo, licet iste terminus Christus, vel iste homo à parte subiecti positus stet pro supposito, & non formaliter pro natura humana, quia aliqua possunt ei conuenire, nõ ratione humanæ naturæ, vt esse infans, virtutis, & huiusmodi, tamen per hoc non excluditur, quin ratione naturæ humanæ possint ei conuenire multa, etiam incepere esse, nisi aliud obstat.

quod. 1.

6 ET IDEO est secundus tenens eandem conclusionem, sed assignans aliam rationem, quæ talis est, proprietates naturæ humanæ, quæ excludit à Christo proprietatem diuinæ naturæ, non potest ei absolute còuenire, sed incepere esse est huiusmodi, ergo non potest absolute dici, q. Christus vel iste homo incepit esse, maior patet ex præcedente distinctione. Minor patet, quia incepere esse includit non semper fuisse, sed proprietates di-

uinæ naturæ est semper fuisse: ergo incepere esse excludit à Christo proprietatem diuinæ naturæ: & hæc fuit minor. Sed nec illud videtur valere, quia quâuis ponêdo in Christo solū vnium esse, incepere esse excludit semper fuisse secundum quodcumq; esse, ex quo non ponitur nisi vnium: tamè ponêdo in ipsa plura esse, sicut aliquo modo oportet ponere, vt visum fuit sup. d. 6. q. 1. 2. incepere esse secundum vnū non excludit semper fuisse, nisi secundum illud tatum: & hoc verum est in Christo, quia dato q. incepit secundum humanam naturam esse, & non semper fuerit secundum illud, per hoc tamen non excluditur, quin semper fuerit secundum aliud, scilicet secundum esse diuinum: & sic proprietates humanæ naturæ non excludit proprietatem diuinæ naturæ, nõ enim sic est de incepere esse, sicut de creati, quia creati est produci nullo penitus præsupposito, ex parte eius quod dicitur creati, incepere autè esse, est de nouo accipere esse quod prius non habebat, quâuis forsitan haberet: aliud esse.

7 TERTIVS modus est, q. ista potest concedi, Christus vel iste homo incepit esse, sed cum quadâ distinctione cuius ratio est, quia quamuis esse dicatur multipliciter, tamen illa multiplicitas terminatur per adiuncta, non solū ex parte predicati, vt dicendo, homo incepit esse albus, ibi esse nõ accipitur pro esse simpliciter, sed pro esse tali, imò etiã per id quod ponitur ex parte subiecti, vt dicendo albedo incipit esse: hoc enim verificatur non pro esse simpliciter, quia tale nõ competit albedini, sed pro esse secundum quid, quod còpetit accidētibus, & quod ipsum esse in predicato sic accipitur, vt cògruit subiecto, istud aut est de virtute sermonis, vel saltem ex vñ loquēdi. Quando ergo ex parte subiecti ponitur terminus concretus importans suppositum & naturam, si per illam naturam constituitur suppositum, tunc si attribuatur esse, oportet quod intelligatur de esse supposito & naturæ, quia nõ per aliam naturam est suppositum, nec habet aliud esse suppositi, quàm illud quod congruit ei ratione naturæ. Si verò suppositum non constituitur per naturam importatam per terminum in subiecto positum, vt quum dicitur album, vel quum in subiecto ponitur duplex terminus, vnus importans naturam per quam suppositum constituitur, alius verò non, sed quãdam aliam, sicut dicendo homo albus est, vel incepit esse, tunc non est loquēdi simpliciter, sed cum quadâ distinctione hac, scilicet an incepere esse referatur ad suppositum secundum se, & secundum naturam constituentem ipsum, an ad ipsum ratione alterius naturæ: verbi gratia, si queratur an homo albus incepit esse, supposito, q. homo, qui fuit prius, postea factus est albus, non enim est respondendum absolute, sed dicendum quod si incepere esse referatur ad hominem, falsum est, si verò ad hominem inquantum albus, vera est: & causa huius distinctionis est, quia esse positi in predicato accipitur secundum vñ loquēdi, prout cògruit subiecto: propter quod vbi diuersa implicatur in subiecto, quibus diuersimodè competit esse, opus est prædicata distinctione. Modo in proposito nostro, quum dicitur, Christus incepit esse per terminum in subiecto positum, importatur suppositum diuinum, & natura humana per quam non constituitur, & similiter quum dicitur iste homo, non autem sic est, quum dicitur filius dei, quia per hoc nomè non importatur nisi suppositum diuinum cum constituentibus ipsum, & ideo si dicatur, filius dei incepit esse, falsa est, quia intelligitur de esse quod conuenit supposito ratione sui, & constituentium ipsum, quod esse nunquam incepit: sed quum dicitur, Christus vel iste homo incepit esse, distinguendum est, quia aut referatur ad suppositum ratione supposito, & sic est falsa, aut ratione naturæ humanæ, & tunc est vera. Et hoc est quod dixerit antiqui doctores in simili. Distinguebant enim modo prædicto hanc propositionem, scutum album incepit hodie esse, supposito quod scutum antiquum hodie fuerit dealbatum, dicentes, si incepere esse referatur ad subiectum, falsa est, si ad determinationem subiecti, scilicet, ad albedinem, vera est.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum est quod quamuis esse substantiæ sit esse simpliciter per operationem ad esse accidentium, tamen esse substantiæ creatæ, maxime quando per se non subsistit per comparisonem ad esse diuinum, est aliquo modo esse secundum quid, & tale est esse humanæ naturæ in Christo, dato quod esset simpliciter. Tamen quia illud non est vnus ratio cum esse diuino: Opus est distinguere de esse, quando ex parte subiecti ponuntur plura, quibus competunt diuersa esse.

9 Ad secundum dicendum est quod beatus Augustinus, & alij sancti causa breuitatis quandoque omittunt distinguere, vbi esset opus distinctione, vel determinatione.

10 AD ARGVMENTVM TERTIVM oppositum dicendum quod sicut ista est distinguenda, Christus incepit esse, ita & hæc, Christus semper fuit, quia si referatur ad suppositum, vera est: & sic loquitur Christus de seipso Ioannis 8: Et Apollonius ad Hebræos vltimo. Si verò referatur ad naturam humanam, falsa est.

QVAESTIO

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum Christus potuerit peccare.

Thom. 3. q. 15. ar. 1.



SECUNDO queritur, vtrum Christus potuerit peccare. Et videtur quod sic, quia illud quod aliquis potest, si vult, potest absolute, vt patet per Augustinum, de spiritu & litera. Vbi dicit sic. Id habet quis in potestate sua, quod facit si vult: & item habetur ab Anselmo secundo libro, Cur Deus homo. Sed Christus potest peccare si vult, quia voluntas eius non excedit potestatem, ergo videtur quod possit peccare absolute.

2 Item secundum Augustinum tertio libro de libero arbitrio, melior est natura quæ potest peccare, quam quæ non potest, sed filius Dei assumptus naturam humanam optinè dispositam etiam secundum liberum arbitrium, ergo assumpsit naturam peccabilem.

3 Item Christus dicit Ioannis octavo, Si dixerò quia non noui cum, ero similis vobis mendax: sed Christus potuit ista verba dicere, & sic mentiri, ergo potuit peccare.

4 IN CONTRARIUM est quod dicit glossa super illud Hebræorum secundo, eum qui paulominus, &c. quia natura humanæ mentis quam Deus assumpsit, & quæ nullo peccato deprauari potuit solum Deus maior est, sed quicumque potest peccare mens eius potest deprauari per peccatum: ergo Christus non potuit peccare.

5 RESPONSI O. Quæstio ista vno modo est dubitabilis, alio modo non. Dubitabilis quidem non est, si ponamus, sicut communiter ponitur, q. Christus assumpsit naturam humanam perfectè beatificatam secundum mentem, quia sicut beati peccare non possunt propter confirmationem voluntatis in bono, sic nec Christus, supposito q. fuerit secundum mentem beatam. Quæ autem sit causa confirmationis cuiuscumq; beati in bono, ita quod peccare non possit, dictum fuit secundo libro. Si autem Christus nõ assumpsisset naturam gloriosam secundum mentem, sed assumpsisset eam in puris naturalibus constitutam sine gratia habituali & gloriæ sicut assumere potuit vt dictum fuit supra dist. 2. tunc est maior dubitatio.

d. 7. q. 1.

quod. 1.

6 Videtur enim quibusdam q. si Christus talè naturam assumpsisset adhuc secundum eam peccare nõ potuisset, & huiusmodi assignatur duplex ratio. Prima est, quia actiones sunt suppositorum, sed in Christo non est nisi vnū suppositū diuinum, ergo omnis actio secundum quamcumq; naturam existentem in Christo debet attribui supposito diuino, sed suppositū diuinum non potest exorbitare in aliqua actione, ergo non potest secundum quamcumq; naturam existentem in Christo peccare, cum peccare sit exorbitare à rectitudine rationis. Secunda est, quia actio plus impurat principalis agenti quàm instrumento, sed humanitas in Christo fuit instrumentum diuinitatis, ergo omnis actio humanitatis in Christo debet attribui supposito diuino rangi principali agenti, diuinitati autè nõ potest actio peccati impurari, ergo &c. Maior patet de se, Minor declarat dupliciter. Primò per auctoritatem Damasceni, lib. qui dicit expresse q. humanitas in Christo fuit instrumentum diuinitatis. Secundo per rationem, quia vbi natura quæ est principij actionis non constituit suppositum, nec ei inhaeret, oportet q. suppositū dicatur per eam agere per instrumentum, sed talis est natura humana in Christo, nõ enim constituit suppositum diuinum, nec ei inhaeret vt dictum fuit supra dist. 8. ergo per eam agit suppositum diuinum tanquàm per instrumentum, & hæc fuit minor, sequitur ergo conclusio. Et confirmatur hæc rationes per Anselmum dicit q. minuius inconueniens impossibile est Deo, peccare autem nõ est minimum inconueniens, sed valde magnum, ergo impossibile est Deo peccare. Et iterū si Christus potuit peccare potuit damnari, quod iterum videtur magnum inconueniens. Propter quod videtur istis quod Christus nullo modo peccare potuit etiam si assumpsisset naturam humanam in puris naturalibus.

7 Aliis autem videtur contrarium scilicet q. si Christus assumpsisset naturam humanam in puris naturalibus potuisset peccare quorū ratio est ista, potest quæ nõ est alia perfectior in ratione actus, primi seu in essendo, nõ est eadem perfectior in ratione actus, secundi seu in operado, sed itate prædicata suppositione nulla maior perfectio esset in humana natura in ratione actus primi q. si esset sibi derelicta, ergo nulla maior perfectio esset respectu actus secundi seu in operando, sed constat q. natura humana sibi derelicta potest peccare, ergo sic assumpta peccare poterit. Maior patet, quia actus secundus supponit primū, & agere supponit esse. Minor patet ex suppositione.

8 Huic autè opinioni magis obstat verba deورا, q. ratio efficit. Et ideo sufficit respondere ad rationes alterius opinio-

nis. Quod ergo primò dicitur q. actiones sunt suppositorum verum est, tanquam eorum quæ agunt, nec aliter agere dignantur, nisi quia sustentant ea quæ sunt principia actionum: & hoc modo actio vnus cuiusq; naturæ in Christo est actio suppositi diuini, tanq. eius quod denominatur agere, quia sustentat naturam, quæ est principij actionis, talis tamè actio in nullo potest plus imputari supposito diuino, vt dicitur, quàm si non esset vnità humanitati. Quod patet, quia si plus ei imputaretur propter vnionem, hoc esset aut quia moueret naturam ad sic agendum, aut quia si non moueret ad peccandū, deberet tamè prohibere & impedire talem actum. His enim duobus modis imputatur homini actiones partium corporis sui: neutrum tamen istorum est in proposito. Non primum, quia quum actiones ad extra sunt communes toti trinitati, non plus mouet naturam humanam ad agendum persona filij quæ est vnità, quàm persona patris, aut spiritus sancti, quæ non sunt vnità: & ideo hoc modo non plus potest imputari talis actio filio q. patri, aut spiritui sancto: illis autem nõ plus imputatur actio naturæ humanæ, quàm cuiuscumq; alterius naturæ coniunctæ, quare nec filio. Nec secundum habet locum, quia sicut Deus sic administrat res, vt eas proprios motus agere sinat: secundū Augustinum, nec tamen propter hoc peccata creaturæ Deo imputantur, qui ea possit impedire (suum enim est dare lib. arb. naturam, nostrum autem est vii prout volumus) sic Deus potuit naturam humanam assumere & eam proprio motui relinquere, vt sic ageret, ac si assumpta nõ fuisset, nec tamè propter hoc imputaretur personæ diuinæ assumpti plusquam non assumpti, quod eam permitteret sic agere, quia permissio sicut & motio respicit potentiam, quæ est communis omnibus personis. Et forte Deus potuit assumere naturam humanam, quæ nesciisset se esse assumptam, de qua non esset mirum (si relinqueretur proprio motui in agendo) quin peccare possit.

9 Dicendum ergo ad formam argumenti q. actiones sunt suppositorum, tanquam eorum quæ denominantur agere, quia substantiantur naturam quæ est principium actionis: & hoc modo potest dici, q. filius Dei secundum q. homo, peccare potuit, & licet ista denominatio secundū nomen videatur inconueniens (quia in nobis inconueniens est dicere q. peccauerimus) secundum rem tamen non est inconueniens, quia quâuis in nobis actiones partium impurentur supposito, quia mouet ad eas, aut non prohibet quas prohibere deberet: tamen actiones naturæ assumptæ non impurentur supposito diuino, quia nõ oportet q. moueret ad eas, nec teneretur prohibere eas, vt dictum fuit. Item si suppositum diuinum assumpsisset naturam ignis, non teneretur prohibere aut in aliquo regulare actionem eius, quin indifferenter còbureret domum boni pauperis, sicut mali diuitis, & similiter assumendo naturam humanam, non teneretur regulare motum lib. arb. quin flectatur in malum, sicut in bonum. Congruum tamen fuit, vt regularet & inclinaret ad bonum, & sic factum est, quamuis aliud fieri potuit.

10 Ad secundum argumentum dicendum q. Damascenus dicit humanam naturam esse instrumentum deitatis, dicit illud quod factum est, humanitas enim in Christo mouebatur ad actus suos secundum imperium superioris partis rationis, quæ semper fuit conformis diuinæ voluntati: ad quosdam etiam actus miraculosos vñ est deitas humanitate, tanquam instrumento, & in his peccare non potuit, nec isto modo magis fuit instrumentum filij, quàm totius trinitatis. Damascenus tamen non dicit q. humanitas nõ potuit assumi quin actus omnes essent actus deitatis, tanquam principalis mouentis. Et quod arguitur q. imò, quia vbi natura cui correspondet actio, nõ constituit suppositum, nec inhaeret ei, oportet quod suppositum dicatur per eam agere, sicut per instrumentum. Dicendum q. non oportet, sed sufficit quod agat per eam, sicut per naturam quam sustentat, dato quod ad eam actionem non moueat.

11 Ad auctoritatem Anselmi patet responsio, quia nullum inconueniens secundum rem est quod Christus secundum q. homo peccauerit, vel quod peccare potuit, vt declaratum est. Quod additur postea si peccare potuit, damnari potuit, concedatur, quia quum damnari sonet in penam non esse maius inconueniens dicere Christum damnatum, quàm mortuum, vel passum: vtrumque enim conuenienter fuisset factum ex parte Dei, si voluisset, nec video quare persona diuina nõ possit assumere naturam hominis damnati.

12 Ad rationes principales quæ videntur probare q. Christus peccare potuit etiã secundum q. Deus, & secundum q. habens talem naturam humanam, qualem assumpsit. Respondendum est ad primam, quado dicitur q. illud quod aliquis potest, si vult potest absolute, verū est, si possit illud velle, aliàs nõ. Verbi gratia, lapis potest currere, si possit velle currere, quia non potest velle nisi habere voluntatem & tunc esset homo & possit currere, quia tamen non potest velle nõ sequitur quod possit currere, sicut

simi

similiter quia Christus secundum diuinam naturam, vel secundum humanam, eo modo quo de facto assumpta est, non potest velle peccare, ideo non sequitur quod possit peccare absolute.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum Christus debuerit assumere naturam humanam ex stirpe Adae.

Thom. 3. q. 31. ar. 1. & 2.

Item reparatio debet respondere ruinae, sed prima ruina fuit per feminam: ergo si de stirpe Adae debuit assumi natura per quam fieret reparatio, magis debuit assumi de sexu muliebri, sed non fuit sic assumpta, ergo, &c.

IN CONTRARIUM est, quia medicina debet poni in loco vulneris, sed humana natura fuit vitata tantum in his qui de stirpe Adae descenderunt, ergo in aliquo ad stirpem Adae pertinet debuit natura assumi per quam fieret reparatio.

RESPONSIO. Videnda sunt quatuor. Primum est, quod filius Dei debuit assumere naturam humanam ex stirpe Adae. Secundum est, quod debuit eam assumere in sexu virili, non muliebri. Tertium est quod illa natura non debuit formari de viro, sed de muliere.

RATIO primi esse potest quadruplex. Prima iustitia satisfactionis. Ad iustitiam enim pertinet quod ille qui peccauit satisfaciatur: & ideo de natura corrupta per peccatum, debuit assumi illud per quod satisfactio erat impleta.

RATIO secundi duplex est, prima, quia Christus venit ut rector, doctor, & pugnator: haec autem non competunt mulieri, propter quod non decuit quod Christus sexum acciperet muliebrem, sed virilem.

RATIO tertij est triplex. Prima ex parte conceptionis, quia debuit esse purissima: talis autem non est conceptio naturalis, quae est ex muliere & viro, quia secundum legem communem proles in peccato concipitur, & mater virginitate priuatur.

RATIO quarti similiter est triplex. Prima, ut vterque sexus honoraretur, foeminus in matre concipiente, & masculinus in prole. Secunda ut ex nouo modo productionis pateret renouatio generis humani.

Secundo enim formauit peccare absolute. Ad secundum dicendum quod melior est natura quae potest peccare, quam quae non potest, comparando creaturas speciei differentes, puta creaturam rationalem irrationali. Comparando tamen creaturas in eadem specie, melior est illa quae non potest peccare, quia confirmata est in honore, sicut natura humana in Christo, quam illa quae potest peccare, quia caret tali confirmatione, qualis est humana natura in puro viatore.

AD PRIMVM argumentum dicendum quod quamuis Adam esset principium totius generis humani, & in hoc haberet aliquam prerogatiuam, quia tamen fuit damnatus per culpam, non decuit ut ille qui mundare venerat peccata, acciperet naturam quae peccato subiacerat: & ideo non debuit in Adam naturam assumere.

AD SECUNDUM dicendum quod reparatio debet respondere ruinae, non per simile, sed per oppositum. Et ideo sic ruina inchoat a sexu debilitati, sic reparatio debuit incipere a fortiori sexu, vel dicendum quod licet a muliere peccatum inchoauerit, tamen per virum perfecta est corruptio humani generis: & eodem modo reparatio humani generis facta est per virum, & aliquo modo inchoata per mulierem, scilicet per beatam virginem.

Sententia huius distinctionis XIII. in generali & specialiter.

RAETEREA sciendum Christum. Superius determinauit magister de conditionibus concomitantibus actum vnionis. Hic vero determinat de his quae Christo conueniunt secundum humanam naturam, quae per incarnationem exaltata est.

IN SPECIALI sic procedit. Et proponit primum quod ab instanti conceptionis suae Christus recepit gratiae plenitudinem, quia datus est ei spiritus sanctus, non ad mensuram, quia in Christo plenitudo deitatis inhabitat. Non sic autem in aliis sanctis inhabitare dicitur. Quod patet per simile in corpore nostro.

IN SPECIALI sic procedit. Et proponit primum quod ab instanti conceptionis suae Christus recepit gratiae plenitudinem, quia datus est ei spiritus sanctus, non ad mensuram, quia in Christo plenitudo deitatis inhabitat.

IN SPECIALI sic procedit. Et proponit primum quod ab instanti conceptionis suae Christus recepit gratiae plenitudinem, quia datus est ei spiritus sanctus, non ad mensuram, quia in Christo plenitudo deitatis inhabitat.

IN SPECIALI sic procedit. Et proponit primum quod ab instanti conceptionis suae Christus recepit gratiae plenitudinem, quia datus est ei spiritus sanctus, non ad mensuram, quia in Christo plenitudo deitatis inhabitat.

IN SPECIALI sic procedit. Et proponit primum quod ab instanti conceptionis suae Christus recepit gratiae plenitudinem, quia datus est ei spiritus sanctus, non ad mensuram, quia in Christo plenitudo deitatis inhabitat.

IN SPECIALI sic procedit. Et proponit primum quod ab instanti conceptionis suae Christus recepit gratiae plenitudinem, quia datus est ei spiritus sanctus, non ad mensuram, quia in Christo plenitudo deitatis inhabitat.

IN SPECIALI sic procedit. Et proponit primum quod ab instanti conceptionis suae Christus recepit gratiae plenitudinem, quia datus est ei spiritus sanctus, non ad mensuram, quia in Christo plenitudo deitatis inhabitat.

IN SPECIALI sic procedit. Et proponit primum quod ab instanti conceptionis suae Christus recepit gratiae plenitudinem, quia datus est ei spiritus sanctus, non ad mensuram, quia in Christo plenitudo deitatis inhabitat.

IN SPECIALI sic procedit. Et proponit primum quod ab instanti conceptionis suae Christus recepit gratiae plenitudinem, quia datus est ei spiritus sanctus, non ad mensuram, quia in Christo plenitudo deitatis inhabitat.

ergo decuit quod haberet gratiam facienda miracula & huiusmodi, quae pertinebant ad confirmationem suae doctrinae, illud autem pertinet ad gratiam gratis datam: sicut enim gratia faciens ordinatur ad actus meritorios, sic gratia gratis data ordinatur ad confirmationem fidei & doctrinae: ergo in Christo fuerunt gratiae gratis datae, & sic patet primum.

QVAESTIO PRIMA. Vtrum in Christo fuerit gratiae plenitudo.

LAICA distinctionem istam primo quaeritur, vtrum in Christo fuerit gratiae plenitudo. Et arguitur quod non, quia gratia est necessaria ad operandum secundum illud primo ad Cor. 15. Abundantius omnibus laboraui, non ego, sed gratia Dei mecum. Sed Christus isto modo gratia non indiguit, nec quantum ad diuinam naturam quae in operando deficiente non potest, nec quantum ad humanam quae fuit instrumentum deitatis, in instrumento autem non oportet ponere habitum, sed in principali agente, ergo Christus non indiguit gratia.

Item plenitudo gratiae non est sine omni gratia, sed in Christo non fuit omnis gratia saltem gratia loquendi diuersis linguis, ergo Christus non habuit gratiae plenitudinem. Minor probatur, quia frustra haberetur donum sine vfu secundum illud Eccles. 19. Sapientia abscondita, & thesaurus inuisibilis quae utilitas vniuersis: Christus autem non fuit vnus dono linguarum cum praedicauerit solum Iudeis, ergo &c.

IN CONTRARIUM est quod dicitur Ioan. primo. Vidimus gloriam quasi vniuersae a parte ple. gratiae & veritatis. Et arguitur per rationem quia redundancia signum est plenitudinis. Sed gratia Christi redundauit in omnes homines gratiam habentes secundum illud, Ioan. primo, de plenitudine eius omnes accepimus, gratiam pro gloria.

RESPONSIO. gratia dupliciter accipitur. Vno modo pro acceptatione diuina, sicut inter homines dicitur vnus alteri gratia quia est ei acceptus. Et sic gratia non dicitur aliquid subiectiue in homine grato, sed est denominatio extrinseca ab actu diuino vel humano. Et de hac gratia non querit questio, & si quaereret, certum est quod talis gratia non fuit in Christo subiectiue, sed obiectiue, & hoc modo potest dici quod Christus habuit huiusmodi gratiae plenitudinem, quia fuit deo acceptus secundum summum quod potest acceptari aliqua creatura. Alio modo accipitur gratia pro aliquo dono creato.

Et hoc diuiditur in gratiam gratum facientem, & gratiam gratis datam, gratiam gratum faciens perficit hominem in se, & ad meritum personale. Gratia vero gratis data ordinatur ad utilitatem ecclesiae, vt donum linguarum operatio miraculorum, & huiusmodi.

Et de vtraque gratia potest procedere questio ad quam dicenda sunt tria. Primum est quod in Christo fuit gratia gratum faciens & gratia gratis data. Secundum est quod Christus habuit vtriusque gratiae plenitudinem. Tertium est quod non obstante tali plenitudine gratia Christi fuit finita.

PRIMUM apparet de gratia gratum faciente tripliciter. Primum sic cum intellectus & voluntas proportionantur, si intellectus eleuaretur voluntate non eleuata, non remaneret proportio, sed in Christo fuit intellectus eleuatus per gloriam vt infra patebit, ergo & eius voluntas fuit eleuata per gratiam. Secundo sic, non est actus perfectus nisi sit potentia perfecta, sed perfectio voluntatis est gratia, ergo ad hoc quod actus voluntatis Christi esset perfectus, oportuit quod voluntas eius esset perfecta per gratiam. Tertio sic, meritum non est sine gratia, sed Christus venit in mundum ad merendum nobis, ergo potuit quod in ipso esset gratia gratum faciens, quae est principium merendi: haec autem dicta sunt supposito quod oportet ponere gratiam habitualem formaliter nos gratificansem. Item patet de gratia gratis data sic, cui competit docere de nouo illa quae rationi naturali sunt incognita, nec ex aliquibus per se nota sunt possunt esse deducta, ei competit habere signa doctrinae manifestatiua & confirmatiua, sed talis fuit praecipue Christi

ergo decuit quod haberet gratiam facienda miracula & huiusmodi, quae pertinebant ad confirmationem suae doctrinae, illud autem pertinet ad gratiam gratis datam: sicut enim gratia faciens ordinatur ad actus meritorios, sic gratia gratis data ordinatur ad confirmationem fidei & doctrinae: ergo in Christo fuerunt gratiae gratis datae, & sic patet primum.

QVAESTIO PRIMA. Vtrum in Christo fuerit gratiae plenitudo. Et arguitur quod non, quia gratia est necessaria ad operandum secundum illud primo ad Cor. 15. Abundantius omnibus laboraui, non ego, sed gratia Dei mecum. Sed Christus isto modo gratia non indiguit, nec quantum ad diuinam naturam quae in operando deficiente non potest, nec quantum ad humanam quae fuit instrumentum deitatis, in instrumento autem non oportet ponere habitum, sed in principali agente, ergo Christus non indiguit gratia.

Item plenitudo gratiae non est sine omni gratia, sed in Christo non fuit omnis gratia saltem gratia loquendi diuersis linguis, ergo Christus non habuit gratiae plenitudinem. Minor probatur, quia frustra haberetur donum sine vfu secundum illud Eccles. 19. Sapientia abscondita, & thesaurus inuisibilis quae utilitas vniuersis: Christus autem non fuit vnus dono linguarum cum praedicauerit solum Iudeis, ergo &c.

IN CONTRARIUM est quod dicitur Ioan. primo. Vidimus gloriam quasi vniuersae a parte ple. gratiae & veritatis. Et arguitur per rationem quia redundancia signum est plenitudinis. Sed gratia Christi redundauit in omnes homines gratiam habentes secundum illud, Ioan. primo, de plenitudine eius omnes accepimus, gratiam pro gloria.

RESPONSIO. gratia dupliciter accipitur. Vno modo pro acceptatione diuina, sicut inter homines dicitur vnus alteri gratia quia est ei acceptus. Et sic gratia non dicitur aliquid subiectiue in homine grato, sed est denominatio extrinseca ab actu diuino vel humano. Et de hac gratia non querit questio, & si quaereret, certum est quod talis gratia non fuit in Christo subiectiue, sed obiectiue, & hoc modo potest dici quod Christus habuit huiusmodi gratiae plenitudinem, quia fuit deo acceptus secundum summum quod potest acceptari aliqua creatura. Alio modo accipitur gratia pro aliquo dono creato.

Et hoc diuiditur in gratiam gratum facientem, & gratiam gratis datam, gratiam gratum faciens perficit hominem in se, & ad meritum personale. Gratia vero gratis data ordinatur ad utilitatem ecclesiae, vt donum linguarum operatio miraculorum, & huiusmodi.

Et de vtraque gratia potest procedere questio ad quam dicenda sunt tria. Primum est quod in Christo fuit gratia gratum faciens & gratia gratis data. Secundum est quod Christus habuit vtriusque gratiae plenitudinem. Tertium est quod non obstante tali plenitudine gratia Christi fuit finita.

PRIMUM apparet de gratia gratum faciente tripliciter. Primum sic cum intellectus & voluntas proportionantur, si intellectus eleuaretur voluntate non eleuata, non remaneret proportio, sed in Christo fuit intellectus eleuatus per gloriam vt infra patebit, ergo & eius voluntas fuit eleuata per gratiam. Secundo sic, non est actus perfectus nisi sit potentia perfecta, sed perfectio voluntatis est gratia, ergo ad hoc quod actus voluntatis Christi esset perfectus, oportuit quod voluntas eius esset perfecta per gratiam. Tertio sic, meritum non est sine gratia, sed Christus venit in mundum ad merendum nobis, ergo potuit quod in ipso esset gratia gratum faciens, quae est principium merendi: haec autem dicta sunt supposito quod oportet ponere gratiam habitualem formaliter nos gratificansem. Item patet de gratia gratis data sic, cui competit docere de nouo illa quae rationi naturali sunt incognita, nec ex aliquibus per se nota sunt possunt esse deducta, ei competit habere signa doctrinae manifestatiua & confirmatiua, sed talis fuit praecipue Christi

ergo decuit quod haberet gratiam facienda miracula & huiusmodi, quae pertinebant ad confirmationem suae doctrinae, illud autem pertinet ad gratiam gratis datam: sicut enim gratia faciens ordinatur ad actus meritorios, sic gratia gratis data ordinatur ad confirmationem fidei & doctrinae: ergo in Christo fuerunt gratiae gratis datae, & sic patet primum.

QVAESTIO PRIMA. Vtrum in Christo fuerit gratiae plenitudo. Et arguitur quod non, quia gratia est necessaria ad operandum secundum illud primo ad Cor. 15. Abundantius omnibus laboraui, non ego, sed gratia Dei mecum. Sed Christus isto modo gratia non indiguit, nec quantum ad diuinam naturam quae in operando deficiente non potest, nec quantum ad humanam quae fuit instrumentum deitatis, in instrumento autem non oportet ponere habitum, sed in principali agente, ergo Christus non indiguit gratia.

Item plenitudo gratiae non est sine omni gratia, sed in Christo non fuit omnis gratia saltem gratia loquendi diuersis linguis, ergo Christus non habuit gratiae plenitudinem. Minor probatur, quia frustra haberetur donum sine vfu secundum illud Eccles. 19. Sapientia abscondita, & thesaurus inuisibilis quae utilitas vniuersis: Christus autem non fuit vnus dono linguarum cum praedicauerit solum Iudeis, ergo &c.

IN CONTRARIUM est quod dicitur Ioan. primo. Vidimus gloriam quasi vniuersae a parte ple. gratiae & veritatis. Et arguitur per rationem quia redundancia signum est plenitudinis. Sed gratia Christi redundauit in omnes homines gratiam habentes secundum illud, Ioan. primo, de plenitudine eius omnes accepimus, gratiam pro gloria.

RESPONSIO. gratia dupliciter accipitur. Vno modo pro acceptatione diuina, sicut inter homines dicitur vnus alteri gratia quia est ei acceptus. Et sic gratia non dicitur aliquid subiectiue in homine grato, sed est denominatio extrinseca ab actu diuino vel humano. Et de hac gratia non querit questio, & si quaereret, certum est quod talis gratia non fuit in Christo subiectiue, sed obiectiue, & hoc modo potest dici quod Christus habuit huiusmodi gratiae plenitudinem, quia fuit deo acceptus secundum summum quod potest acceptari aliqua creatura. Alio modo accipitur gratia pro aliquo dono creato.

Et hoc diuiditur in gratiam gratum facientem, & gratiam gratis datam, gratiam gratum faciens perficit hominem in se, & ad meritum personale. Gratia vero gratis data ordinatur ad utilitatem ecclesiae, vt donum linguarum operatio miraculorum, & huiusmodi.

Et de vtraque gratia potest procedere questio ad quam dicenda sunt tria. Primum est quod in Christo fuit gratia gratum faciens & gratia gratis data. Secundum est quod Christus habuit vtriusque gratiae plenitudinem. Tertium est quod non obstante tali plenitudine gratia Christi fuit finita.

PRIMUM apparet de gratia gratum faciente tripliciter. Primum sic cum intellectus & voluntas proportionantur, si intellectus eleuaretur voluntate non eleuata, non remaneret proportio, sed in Christo fuit intellectus eleuatus per gloriam vt infra patebit, ergo & eius voluntas fuit eleuata per gratiam. Secundo sic, non est actus perfectus nisi sit potentia perfecta, sed perfectio voluntatis est gratia, ergo ad hoc quod actus voluntatis Christi esset perfectus, oportuit quod voluntas eius esset perfecta per gratiam. Tertio sic, meritum non est sine gratia, sed Christus venit in mundum ad merendum nobis, ergo potuit quod in ipso esset gratia gratum faciens, quae est principium merendi: haec autem dicta sunt supposito quod oportet ponere gratiam habitualem formaliter nos gratificansem. Item patet de gratia gratis data sic, cui competit docere de nouo illa quae rationi naturali sunt incognita, nec ex aliquibus per se nota sunt possunt esse deducta, ei competit habere signa doctrinae manifestatiua & confirmatiua, sed talis fuit praecipue Christi

ergo decuit quod haberet gratiam facienda miracula & huiusmodi, quae pertinebant ad confirmationem suae doctrinae, illud autem pertinet ad gratiam gratis datam: sicut enim gratia faciens ordinatur ad actus meritorios, sic gratia gratis data ordinatur ad confirmationem fidei & doctrinae: ergo in Christo fuerunt gratiae gratis datae, & sic patet primum.

Vtrum Christus secundum quod homo, sit caput Ecclesiae.

Thom. 3. q. 8. ar. 1.

Secundo queritur, vtrum Christus secundum quod homo, sit caput ecclesiae. Et videtur quod non, quia capitis non videtur esse aliud caput, sed Christi, secundum quod homo, est aliud caput, secundum illud primae Corinth. 11. Caput Christi deus, ergo Christus secundum quod homo, non est caput ecclesiae.

Item caput influit ceteris membris motum & sensum. Sed spiritualis sensus & motus, qui est per gratiam, non influuntur a Christo secundum quod homo. Nam sicut dicit Aug. 15. de trinitate, nec Christus secundum quod homo, dat spiritum sanctum, sed solum secundum quod Deus, ergo Christus secundum quod homo, non est ecclesiae caput.

IN CONTRARIUM est q. dicitur Ephes. 1. Ipsum dedit caput super omnem ecclesiam, ubi dicitur glossa quod Christus dicitur caput secundum humanitatem.

RESPONSIO. Videnda sunt tria. Primum est, secundum quid competit Christo esse caput ecclesiae. Secundum est, an sit caput omnium, & angelorum, & hominum. Tertium est, an in Christo sit eadem gratia, gratia personalis, & gratia capitis.

Quantum ad primum advertendum est, q. sicut tota ecclesia dicitur vnum corpus mysticum per similitudinem ad naturale corpus hominis, eo q. sicut in corpore naturali sunt multa membra diversos actus habentia, sic in ecclesia sunt multae personae habentes diversa dona & officia, vt docet Apostolus Rom. 12. & 1. Cor. 12. Sic etiam in ecclesia dicitur esse aliquid caput ad similitudinem capitis humani. In capite autem humano est duo considerare, scilicet rationem conuenienter naturalis cum ceteris membris, & ratione differentiae ab eis, quae attenditur in tribus, scilicet in ordine, perfectione, & virtute, in ordine, quia caput est prima pars hominis, incipiendo a superiori. Imperfectione, quia in capite vigent omnes sensus, & exteriores, & interiores: in ceteris autem membris est solus tactus. In virtute vero, quia virtus & motus ceterorum membrorum, & gubernatio eorum in suis actibus est a capite, propter vim cognitiuum, & motiuum ibi dominantem.

Hoc supposito patet quod Christo secundum quod homo est, competit ratio capitis, quantum ad eius omnes conditiones, quia illud quod est eiusdem naturae cum membris ecclesiae, excedit tamen ordine, perfectione, & virtute, habet rationem capitis: sed Christus secundum quod homo, est huiusmodi: ergo Christus secundum quod homo, est caput Ecclesiae. Maior patet ex dictis. Minor declaratur, quia Christus secundum quod homo, est vnus naturae cum hominibus qui sunt membra ecclesiae, excedit autem in ordine, quia gratia eius altior est, & prior dignitate, est non tempore, quia omnes alij acceperunt gratiam, per respectum ad gratiam ipsius, secundum illud Rom. 8. Quos praesciuit & praedestinavit conformes fieri imagini filij sui, vt sit ipse primogenitus in multis fratribus. Excedit etiam in perfectione, quia ipse habet plenitudinem gratiarum, quae in aliis sunt diuise secundum illud Ioan. 1. Vidimus eum plenum gratiae & veritatis, habet etiam virtutem influendi sensum, & motum spirituales membris ecclesiae, secundum illud Ioan. 1. de plenitudine eius accepimus omnes. Et sic patet quod Christo, secundum quod homo est, competit esse caput ecclesiae, secundum omnes conditiones capitis, ipsi autem secundum quod Deus est, non competit ratio capitis, quae est ratio conuenientiae naturalis cum membris, sed ceterae conditiones conueniunt excellentius Christo secundum quod Deus est, quam secundum quod homo, quia est eminentior dignitate, completior in perfectione, virtuosior in influenza seu operatione, & sic patet primum.

QUANTVM ad secundum, scilicet an sit caput non solum hominum, sed etiam angelorum. Sciendum est quod Christus secundum neutram naturam est caput angelorum quantum ad rationem naturalis conuenientiae, quam debet habere caput cum membris, sed quantum ad alias tres conditiones potest dici caput angelorum & hominum. Cuius ratio est, quia vbi est vnum corpus, necesse est ponere vnum caput, sed multitudo angelorum & hominum pertinet ad vnum corpus mystice loquendo, ergo habet vnum caput: hoc autem est Christus, ergo &c. Maior patet. Minor probatur, quia omnis multitudo ordinata ad vnum finem secundum distinctos actus & officia potest dici vnum corpus, prout nunc mystice de corpore loquimur, sed multitudo angelorum & hominum ordi-

natur ad vnum finem, qui est gloria diuinae fruitionis, ergo tam homines quam angeli pertinent ad vnum corpus ecclesiae mysticum, quae comprehendit militanter per fidem, & triumphanter, seu regnante per speciem cuius multitudinis caput Christus est, non solum secundum quod Deus, sed secundum quod homo, quia dona gratiae participat eminentius, & perfectius etiam quam angeli: habet etiam influere eis diuinas illuminationes, vt dicit Dionysius 7. cap. celestis Hierarchiae: & ideo Christus secundum quod homo, non solum est caput hominum, sed etiam angelorum. Et hoc expresse dicit Apostolus Coloss. 2. loquens de Christo, qui est caput omnis principatus. Et eadem est ratio de omnibus ordinibus angelicis.

Quamuis autem Christus sit caput angelorum & hominum, non tamen aequaliter omnium: quidam enim vniuntur sibi actualiter per gloriam, alij per fidem & gratiam, alij per solum fidem: alij vero solum in potentia quandoque ad actum reducenda, alij vero in potentia, quae nunquam reducitur ad actum. Et quia primus modus perfectior est quam secundus, & secundus quam tertius, & sic de ceteris vsque ad vltimum: ideo Christus primus & principalis dicitur caput illorum, qui sibi primo modo vniuntur, deinde secundario illorum qui secundum modo vniuntur sibi, & sic de ceteris: qui autem ei nullo modo vniuntur, neque actu, neque potentia, vt infideles damnari totaliter desinunt esse membra Christi, quia iam non sunt in potentia, vt Christo vniantur, & sic patet secundum.

QUANTVM ad tertium dicendum est q. eadem gratia per essentiam fuit in Christo ad perfectionem personalem, & ad influendum membris ecclesiae, sicut caput habet membris influere. Cuius ratio est, quia perfecti est agere, & id quod est agenti ratio perfectionis in se, est sibi ratio agendi in alia (sicut idem est calor, quo ignis est calidus, & quo calefacit alia.) Sed gratia personalis in Christo est, quia Christus in se perfectus est: gratia vero capitis est illa quae influit ceteris, ergo eadem est gratia personalis, & gratia capitis, & sic patet tertium. De gratia autem vniouis dictum fuit prius quod non est aliud, nisi vniu naturarum in Christo gratuite a deo facta, nullis praecedentibus meritis.

Ad primum argumentum dicendum est quod in metaphoricis locutionibus non oportet attendi similitudinem quantum ad omnia. Sic enim non esset similitudo, sed veritas, capitis ergo naturalis non est aliud caput, quia corpus humanum non est pars alterius corporis, sed corpus similitudinariè dictum, id est aliqua multitudo ordinata potest esse pars alterius multitudinis, sicut multitudo domestica est pars multitudinis ciuilis. Et ideo paterfamilias, qui est caput multitudinis domesticae, habet supra se aliud caput, scilicet, rectorem ciuitatis, & hoc modo nihil prohibet quod Christus secundum quod homo habeat supra se aliud caput, scilicet deum, quamuis ipse sit caput ecclesiae, quia sicut Christus secundum quod homo habet membris influere, sic secundum quod homo recepit influentiam a deo.

Ad secundum dicendum est quod dare gratiam, aut spiritum sanctum conuenit Christo, secundum quod deus est, per auctoritatem, sed per meritum & ministerium competit Christo secundum quod homo est. Augustinus autem negat Christum secundum quod homo est, dare spiritum sanctum per auctoritatem non autem per meritum & ministerium.

Sententia huius distinctionis XIII in generali & speciali.

IC queri opus est. Superius determinauit magister de plenitudine perfectionis Christi, quantum ad gratiam. Hic vero comparat perfectionem quam habet secundum quod homo ad perfectionem dei. Et diuiditur in duas. Primum comparat animam Christi ad perfectionem dei quantum ad scientiam. Secundum quantum ad potentiam, ibi. Si vero queritur. Prima in duas. Primum mouet questionem. Secundum determinat eam secundum alios, ibi, quibusdam placet. Tertio ponit propriam determinationem, & rationem aliorum soluit ibi, quidam respondentes. Tertia pars principalis ibi, si vero queratur, diuiditur in duas. Primum determinat veritatem. Secundum obicit in contrarium, & soluit ibi, Sed si anima illa non habet. Haec est diffusio, &c.

IN SPECIALI sic procedit. Et primum querit vtrum Christus habuerit sapientiam aequalem deo. Et vtrum omnia sciat quae scit deus. Et respondet secundum quorundam opinionem, quod anima Christi non habuit aequalem scientiam deo, nescit enim omnia quae scit deus, quia ipsa est creatura, nulla autem creatura aequatur suo creatori. Et hoc confirmat auctoritate Cassiodori. Si ergo anima Christi non scit omnia quae deus scit, non habet scientiam aequalem deo. Si enim Christi anima sciret omnia,

omnia, sequeretur impossibile. Sicut enim Deus scit creare mundum, & animam ita & anima Christi sciret creare mundum, & etiam seipsum. Postea ponit circa hoc opinionem propriam, q. anima Christi per sapientiam sibi gratis collatam a verbo cui vnita est, intelligit omnia, & scit omnia quae scit deus, sed non potest omnia quae potest deus, nec scit omnia ita plene, sicut deus scit. Et ita non aequatur creatura creatori suo, quia licet aequatur in numero scitorum, non tamē in modo sciendi. Quod autem Apost. dicit, Nemo nouit quae Dei sunt, non obstat praedicis de numero scitorum. Et arguit ad oppositum exponendo Apostol. q. spiritus datus est Christo non ad mensuram: & ideo anima Christi habuit omnem scientiam. Et hoc confirmat auctoritate Fulgentij. Inducit etiam ad hoc rationem quae talis est, nihil scit aliquis quae eius anima ignorat, sed Christus omnia scit (vt concedunt omnes) ergo &c. Et quod obicitur quod tunc sciret creare mundum, & seipsum, dicitur q. habuit scientiam, sed non potentiam, scit enim q. mundus creatus est: scit etiam se esse creaturam, sed non creandam. Postea querit qualiter anima Christi non habet potentiam alia creandi, sicut omnia sciendi. Et respondet q. naturaliter fuit capax sciendi omnia, non tamen posse omnia. Et subdit q. forte deus non potuit ei dare potentiam sciendi omnia, licet potuerit ei dare potentiam sciendi aliqua quae de natura sua facere non potuisset. Postea opponit per Ambrosium, qui dicit quod potentiam quam Dei filius naturaliter habet homo accepturus erat ex tempore. Et respondet q. hoc non dicitur, pro eo quod Christus secundum humanam naturam habuit omnipotentiam ex tempore, sicut habuit secundum diuinam naturam ab aeterno. Sed quia filius Dei ab aeterno omnipotens futurus erat homo in tempore habens omnipotentiam non secundum humanam naturam, sed secundum diuinam. Et in hoc terminatur, &c.

QUAESTIO PRIMA.

Vtrum anima Christi perfectius videat essentiam diuinam, quam quaecunq; alia creatura.

Thom. 3. q. 10. ar. 4.

ICA distinctionem istam primum queritur de scientia Christi. Secundum de potentia. Et quia quidam ponunt in Christo triplicem scientiam praeter scientiam diuinam, scilicet beatam, & infusam, & experimentalem, seu acquisitam, ideo de illis queritur per ordinem. Et primum de scientia beata, de qua queritur duo. Primum est, vtrum anima Christi perfectius videat diuinam essentiam, quam quaecunq; alia creatura. Secundum est, vtrum anima Christi videndo diuinam essentiam cognoscat in ipsa omnia. Ad primum sic proceditur. Et videtur quod anima Christi non videat perfectius Deum, quam angeli beati, quia idem obiectum, & eodem modo representatum perfectius apprehenditur a perfectiore potentia, sed idem est obiectum, & eodem modo representatum angelo beato, & anima Christi, scilicet essentia diuina per semetipsam representata. Potentia autem intellectiua angeli perfectior est quam potentia intellectiua animae Christi: ergo diuina essentia perfectius apprehenditur ab angelo, quam a Christo.

Item natura quae magis est ad imaginem Dei magis capax est maioris beatitudinis, sed natura angelica est perfectius ad imaginem Dei, quam anima humana in Christo, vel in quocunq; alio, ergo est capax maioris beatitudinis, ergo angelus vel est, vel esse potest, saltem postest esse beatorum Christo. Maior patet per Augustinum decimo quarto de Trinitate, qui dicit q. anima eo est ad imaginem Dei, quanto eius capax est, ergo quod magis est ad imaginem, magis est capax eius. Minor patet, quia imago Dei reperitur in sola intellectuali natura, ergo perfectior est imperfectiori, sed natura intellectualis perfectior est in angelo, quam in homine, ergo & imago.

IN CONTRARIUM arguitur, quia in beatitudine quanto aliquis est superior, tanto perfectius videt Deum, sed Christus est superior in beatitudine omni creatura etiam angelica, ergo perfectius videt Deum. Maior de se patet. Minor probatur dicitur enim Ephesiorum primo, quod deus pater constituit Christum in caelestibus super omnem principatum, potestatem, & virtutem, & dominationem, & omne nomen quod nominatur non solum in hoc saeculo, sed in futuro.

RESPONSIO. Videnda sunt tria. Primum est, an in Christo fuerit cognitio beata. Secundum est, vtrum fuerit perfectior cognitione existente in quacunq; creatura. Tertium est, vtrum comprehenderit diuinam essentiam.

QUANTVM ad primum dicendum est q. rationaliter

ponitur in Christo fuisse cognitio beata etiam ab instanti sine conceptionis. Primum, quia quauis persona diuina de potentia absoluta poterit assumere creaturam irrationalem non beatificabilem, tamen non deuit, ex quo sic potest argui. Natura quae est assumpta ad supremum esse, debuit eleuari ad summum operari sibi possibile, sed natura humana in Christo fuit assumpta ad summum esse, ergo deuit q. eleuaretur ad summum operari sibi possibile. Sed beatitudo quae consistit in visione diuinae essentiae est summa operatio possibilis naturae humanae, ergo &c. Secundum quia sicut dictum fuit prius in Christo fuit plenitudo gratiae inensuae, & extensuae quia data fuit gratia vt vniuersali principio, sed sub plenitudine extensua continetur gloria quae est quaedam gratia, vel gratum faciens, vel saltem gratis data, ergo Christus a principio habuit gloriam, sed gloria non est sine visione beata, quare &c. & sic patet primum.

QUANTVM ad secundum sciendum est q. cum visio beata dependeat ex duobus scilicet ex potentia intellectiua, & ex lumine gloriae, non est difficile videre quo modo anima Christi videat perfectius Deum quam animae ceterorum hominum beatorum, quia cum anima Christi aequetur animabus ceterorum hominum in naturali lumine intellectus, excedat autem in lumine gloriae, non est mirum si excedit in claritate visionis essentiae diuinae, q. autem excedat alias animas quo ad lumen gloriae, patet: quia gratia & gloria sibi inuicem correspondent, sed Christus habuit tantam plenitudinem gratiae q. nullus purus homo habuit aequalem sicut in praecedente distinctione probatum est, ergo habuit tantam plenitudinem gloriae q. nullus purus habuit aequalem. Et sic propter excessum luminis gloriae & puritatem in lumine naturali facile est videre quo modo anima Christi excedat omnem animam in videndo Deum.

De angelis autem secus est, quia & si anima Christi excedat angelos quo ad lumen gloriae: excedit tamen ab angelis quo ad lumen naturale intellectus, propter quod non est ita facile videre quo modo anima Christi perfectius videat Deum quam angeli. Imò posset alicui videri q. angeli perfectius videant ipsum, quia perfectior est visio secundum perfectiorem excessum luminis requisiti ad visionem, sed angeli plus excedit animam Christi quantum ad lumen naturale quam anima Christi excedat angelos quantum ad lumen gloriae, quare &c. Maior videtur manifesta, minor probatur, quia maior est excessus secundum speciem quam secundum intentionem in eadem specie, sed angelus excedit animam Christi in lumine naturali secundum speciem, quia alterius speciei videtur esse intellectus angelicus & humanus. Anima autem Christi excedit angelos in lumine gloriae secundum intentionem in eadem specie, quia lumen gloriae videtur esse vnus speciei in quocunq; beato, quare &c. Et sic posset alicui videri q. angeli perfectius videant Deum quam anima Christi, & fortiori ratione quam anima cuiuscunq; alterius hominis, hoc igitur est quod facit difficultatem in proposito.

Hoc autem non obstantem tenendum est quod anima Christi perfectius videat Deum quam quicunq; angelus loquedo de visione beata. Ad cuius declarationem sciendum est q. si cognitio beata in homine & in angelo esset alterius & alterius speciei sicut nonnulli credunt de cognitione naturali huius & illius impossibile esset vnus aequari alteri, quia duae species non possunt esse aequalis gradus. Et fortiori ratione non esset possibile cognitionem inferioris speciei puta hominis, excedere cognitionem perfectioris speciei scilicet angeli, nunc autem non est sic, imò cognitio beata cuiuscunq; creature angelice & humanae est vna secundum speciem. Cuius ratio est quia gratia & gloriae praemium & meriti sibi inuicem correspondent. Gratia autem grati faciens est vnus speciei in hominibus & angelis cum sit gratia per quam tam homines quam angeli adoptantur in filios Dei similiter meritum, vt meritum eum sit per gratia & charitatem informantem est in omnibus vnus rationis specificae quamuis opera meritoria sint diuersarum rationum in genere naturae, ergo cum similiter gloria & visio beata, quae est hominum & angelorum praemium, sint vnus rationis in eis, & cum recipiat magis & minus, possibile est lumen gloriae & gratiae, & visionem beatam adeo intendi in homine q. excedat vtrumq; in quocunq; angelo sicut factum est de Christo propter assumptionem naturae humanae ad diuinum suppositum, quia assumptio non est comunicata naturae angelicae. Nusquam enim angelos apprehendit, sed semen Abraham, vt dicit Apost. ad Hebr. 2. capit. Per idem patet q. etiam puri homines possunt aequari & participari angelis in beatitudine & alij homines aliquos angelos possunt excedere vt dicit beatus Gregorius quod ad singulos ordines angelorum assumuntur aliqui ex hominibus, quod non est intelligendum de aequalitate officij vt quidam male exponunt sed de aequalitate praemij: quia actus & officia ordinum angelorum sunt purgare, illuminare, perficere, custodire, & nunciare qui non competet animabus sanctis post resurrectione

surectionem, nec modo competit eis secundum communem legem, quamvis aliquae ex diuina dispensatione aliquando reuelauerint, & nunciauerint aliqua uidentibus. Sed privilegia paucorum non faciunt legem communem, & ideo aequalitas hominum cum angelis non potest intelligi quoad ista quae pertinent ad cognitionem reuelationis, sed solum quoad uisionem diuinam essentiae. Quia sicut homines possunt parificari angelis in merito ratione gratiae, quae est radix mercedi, & propter multiplicationem meritorum ex parte hominis, & quia meritum hominis imitatur merito Christi: sic possunt parificari in praemio, quod est uisio beata, ut plenius habet uideri 2. lib. dist. 9.

9 Ad rationem dubitationis supra posita dicendum est quod maior propositio habet ueritatem, quando lumina duo se habent de pari & aequè immediatè ad cognitionem, & agens, uel influens cognitionem agit uel influat ex necessitate naturae. Tunc enim secundum maiore excessum luminis est perfectior cognitio, si potentia non laeditur ab excessu. Nunc est ita quod lumen naturale intellectus, & lumen gloriae non se habent aequè immediatè ad uisionem beatam, quia quibus utrumque se habeat passiuè ad uisionem beatam, tamen non aequè immediatè, quia lumen naturale, intellectus est ratio recipiendi remota, lumen uero gloriae est dispositio propinqua & immediata. Actus autem recipit uariationem per illud quod se habet immediatè ad ipsum: & ideo actus beatitudinis magis uariatur secundum uariationem luminis gloriae, quam secundum uariationem luminis naturalis. Item deus influens uisionem beatam, non influat eam ex necessitate naturae, sed liberè. Et ideo prout placet, potest eam influere intensius uel remissius non obstante dispositione maiori uel minori huius, uel illius luminis, propter quod dato quod lumen gloriae requireretur ex necessitate ad uisionem beatam, adhuc deus posset influere perfectiorem uisionem homini quam angelo non obstante maiori perfectione luminis naturalis angelici quam humani.

10 Quantum ad tertium dicendum est breuiter, quod anima Christi diuinam uidentem essentiam non comprehendit ipsam. Cuius ratio est, quia ubi perfectio obiecti in actuali entitate, excedit perfectionem potentiae in intellectualitate, ibi obiectum non comprehenditur a potentia, sed perfectio diuinæ essentiae in entitate excedit perfectionem potentiae intellectualis creaturae ergo nulla potentia creata potest comprehendere diuinam essentiam. Maior patet, quia illud comprehenditur, cuius finis attingitur, uel positiuè ponendo terminum, uel negatiuè remouendo excessum (ita scilicet ut actualitas obiecti non excedat intellectualitatem potentiae) minor manifesta est, scilicet quod essentia diuina perfectior sit in entitate, quam potentia quaecumque creata in intellectualitate, sicut infinitum perfectius est finito.

11 Ad primum argumentum dicendum quod licet potentia intellectualis angelici sit perfectior in naturalibus, quam potentia intellectualis animae Christi, tamen non ad lumen gloriae anima Christi perfectior est angelo: lumen autem gloriae secundum uiam opinionem plus facit ad uisionem beatam, quam naturalis perfectio potentiae. Et ideo anima Christi ratione maioris luminis gloriae potest esse beatorum angelorum.

12 Argumentum secundum probat quod angelus potest esse beatorum hominum quocumque, etiam Christo: & illud non uideatur inconueniens. Si enim deus daret tantum lumen gloriae angelo, quantum dedit animae Christi, angelus esset beatorum animae Christi, quia aquaretur in lumine gloriae, & excederet in lumine naturae. Non dedit tamen quod daret angelo tantum lumen, sicut Christo, ne natura non assumpta aquaretur, imò excederet naturam assumptam.

QVAESTIO SECUNDA.

Utrum anima Christi uidentem Deum, uideat in ipso omnia.

Thom. 3. q. 10. ar. 2.

AD SECUNDUM sic proceditur. Et uidetur quod anima Christi uidentem Deum, non uideat in ipso omnia. Quia scientia animae Christi non potest aequari scientiae diuinæ, sicut nec anima eius aequari potest essentiae diuinae, sed si anima Christi uidentem Deum cognosceret omnia in ipso, scientia animae Christi aquaretur scientiae diuinæ: ergo &c. Maior iam patet. Minor probatur, quia quantitas scientiae attenditur secundum numerum obiectorum. Si ergo anima Christi cognosceret omnia sicut deus, scientia animae Christi aquaretur scientiae diuinæ, quod est impossibile.

2 Item Math. 20. dicitur quod de die illa, scilicet de die iudicij nemo scit, neque angeli in caelo, neque filius, sed tantum pater. Sed constat quod filius secundum diuinam naturam scit omnia, sicut patet: ergo secundum humanam ignorat aliquid quod non ignorat pater.

3 IN CONTRARIUM est quod dicit beatus Gregorius 4. Dialog. loquens generaliter de omnibus beatis, quid est quod nesciant, qui scientem omnia sciunt. Et super Apoc. 5. cap. dignus est agnus qui occisus est accipere uirtutem, & deitatem, & sapientiam, dicit glossa, id est omnem cognitionem.

4 RESPONSI O. Quæstio ista solum intelligitur de cognitione beata, utrum secundum eam anima Christi uidentem Deum cognoscat in ipso omnia. Circa quod intelligendum est de rebus possumus habere duplicem cognitionem, scilicet quid sint, & an sint. Prima est cognitio rei quantum ad quidditatem & essentiam. Secunda est cognitio rei quantum ad actualitatem & existentiam. Dicendum ergo quod anima Christi uidentem Deum cognoscat in ipso omnia entia, & possibilia, quantum ad id quod sunt, de nullo tamen cognoscat ex natura talis uisionis, an sit, an non. Cuius ratio est ista, intellectus creatus uidentem clarè diuinam essentiam, uidentem in ipsa omnia quae per ipsam naturaliter, & ex necessitate representantur, alia uero non, sed essentia diuina naturaliter & ex necessitate representat omnes res entes, & possibiles, quantum ad illud quod sunt. Non autem quantum ad actualitatem existentiam (scilicet an sint, an non) ergo omnis intellectus creatus tam Christi quam cuiuscumque alterius, uidentem Deum, cognoscat in ipso de omni re ente uel possibili quid sit, non autem an sit. Maior patet, quia ex parte representantis non est impedimentum, quum representet naturaliter, & ex necessitate, & determinatè. Nec ex parte cognoscentis, cui sit representatio, quia ex quo potest in essentiam diuinam quae excedit omnia alia, etiam simul sumpta, potest in omnia per ipsam representata. Minor probatur, quod enim representat omnes res entes & possibiles, quantum ad id quod sunt, non est dubium, quia aliter deus qui cognoscat omnia per suam essentiam non cognosceret omnes res.

5 Quod autem representet eas naturaliter, & ex necessitate probatur sic, diuina essentia representat res creatas, sicut causa representat effectum. Sed diuina essentia est causa secundum potentiam omnium rerum naturaliter & ex necessitate quantum ad id quod sunt, licet non sit actu causa producens nisi liberè. Est enim in potestate diuinæ libertatis producere quamlibet rem, sed non est in libertate diuine naturae posse producere quacumque rem, imò ex naturali perfectione diuinæ essentiae, est habere potentiam omnia producendi. Sicut autem causa secundum actum respicit effectum, quoad eius existentiam, ita causa secundum potentiam respicit effectum secundum essentiam, seu quantum ad id quod est, quia sicut ex parte cause est productiuum & producens, ita ex parte effectus est producibile, & productum. Quorum primum respicit essentiam absolute, secundum respicit eam sub actuali esse, sicut ex parte cause productiuum respicit potentiam, producens autem respicit actionem: res ergo creatibiles, quantum ad id quod sunt, necessariò & essentialiter, representantur ab essentia diuina, ut est productiuum uirtus, sed quantum ad existentiam actuale non, quia dependent ex libera uoluntate diuina. Et sic patet minor: sequitur ergo conclusio principalis, scilicet quod intellectus uidentem diuinam essentiam, uidentem in ea omnia alia, quantum ad id quod sunt, scit: enim de quocumque ente possibili quid est, ut quid est homo, & quid est asinus; non tamen scit utrum homo uel asinus sint in rerum natura, ex natura talis uisionis: nec in hoc intellectus Christi excedit alios intellectus beatos, nisi in limpiditate uidentem.

6 Ad primum argumentum dicendum quod scientia animae Christi non aequatur scientiae diuinæ: per hoc quod uidentem omnia quantum ad id quod sunt, neque quantum ad numerum scitorum, neque quantum ad claritatem cognitionis, non quantum ad numerum scitorum, quia deus non solum scit de rebus quid sunt secundum naturam speciei & quid dicitur, sed scit de uariis specie rei quot indiuidua sunt actualiter, uel erunt pro quacumque differentia temporis, quia cognoscat essentiam suam non solum ut est potens producere, sed ut est actu uolens producere hoc uel illud: numerus autem indiuiduorum excedit numerum quidditatum secundum speciem. Etiam dato quod aquaretur secundum numerum scitorum non tamè simpliciter. Quia quantitas scientiae non solum attenditur secundum numerum scitorum, sed etiam secundum claritatem cognitionis. Constat autem quod deus clarior uidentem res, quam quicumque intellectus creatus.

7 Ad secundum argu. dicendum quod illa cognitio de die iudicij quando futura sit, est cognitio in ipso, uel quando erit: & talis cognitionem nullus beatorum praeter deum habet ex natura uisionis diuinæ, ut dictum fuit: nihilominus quamuis anima Christi hoc modo non habuit cognitionem de die iudicij, habuit tamen per reuelationem: dicitur tamè nescire, quia non fecit nos scire. Interrogatus enim ab Apostolis super hoc Act. 1. noluit eis indicare, sed dixit, non est uestrum nosse tempora, uel momenta, &c. Pater autem dicitur scire, quia hanc cognitionem tradidit filio, non solum secundum diuinam naturam, sed etiam secundum humanam, sicut Chrysostomus argu

argumentatur: si enim Christo homini datum est qualiter oportet eum iudicare, multo magis datum est ei scire, quod est minus, scilicet tempus iudicij.

8 Auctoritas autem Gregorij adducta pro alia parte, intelligenda est de cognitione rerum quantum ad essentiam, & non quantum ad existentiam, utrum sint, an non. Et similiter exponenda est glossa Apoc. uel utrumque; intelligendum est, non solum de cognitione beata, sed etiam de quacumque cognitione diuinitus infusa, de qua postea quaeretur.

QVAESTIO TERTIA.

Utrum praeter cognitionem rerum in uerbo data fuerit Christo cognitio rerum in proprio genere.

Thom. 3. q. 11. ar. 1. & 2. & q. 12. ar. 1.

IN DE QUERITUR de secunda cognitione, quae ponitur in Christo. Et quaeritur, utrum praeter cognitionem rerum in uerbo fuerit Christo infusa alia cognitio rerum in proprio genere. Et uidetur, quod non, quia eiusdem secundum idem, ac respectu eiusdem non est nisi una perfectio, sed Christus, secundum partem intellectiuam non habet de eisdem rebus aliam cognitionem, ergo &c.

2 Item ubi est cognitio perfecta, non indiget cognitione imperfecta, sed omnis creata cognitio quae habetur de rebus in uerbo, ergo ubi est cognitio de eisdem rebus, in uerbo, sufficit omnia alia cognitio de eisdem rebus sed in Christo est cognitio rerum in uerbo, ergo &c.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia cognitio rerum in uerbo non excludit in angelis cognitionem earum in proprio genere: matutina enim cognitio non excludit uespertinam: ergo similiter in Christo cognitio rerum in uerbo non excludit cognitionem rerum in proprio genere.

4 RESPONSI O. Circa quaestionem istam uidentem sunt tria. Primum est, an in Christo sit ponere talem scientiam. Secundum est, ad quae, & quor se extendat. Tertium est de usu illius scientiae, utri fuerit collatum, & per conuersionem ad phantasiam.

5 Quantum ad primum dicendum est, quod praeter cognitionem beatam fuit in Christo cognitio infusa, quae cognouit res in proprio genere. Quod probatur dupliciter, supposito illo quod dictum fuit superius, scilicet quod non dicitur filium Dei assumere naturam humanam imperfectam: tunc sic, sicut se habet gratia ad uoluntatem, sic scientia ad intellectum: sed in Christo fuit plenitudo gratiae: perficiens uoluntatem non solum ad actus patriae, sed etiam ad actus uiae: ergo in Christo fuit plenitudo scientiae perficiens eius intellectum, non solum quo ad actum patriae, quae est uisio beata, sed etiam quo ad actum uiae, quae est cognitio rerum in proprio genere. Secundo quia dicit Dionys. 7. c. coelestis Hierarchia, Christus secundum quod homo docet angelos. Hoc autem non potest intelligi quo ad cognitionem beatam, quia secundum illam quilibet docetur immediatè a deo uidentem diuinam essentiam, & illa, quae representatur per ipsam. Oportet ergo quod intelligatur de alia scientia, per quam cognoscuntur res aliter quam in uerbo. Tenendum est ergo, quod in ipso ab instanti suae conceptionis fuit non solum cognitio beata, sed etiam quaedam alia cognitio infusa, per quam cognouit non solum entia naturalia, sed etiam mysteria diuina, ut statim dicitur.

6 Quantum ad secundum dicendum est, quod scientia haec extendit se ad cognitionem omnium rerum naturalium, & ad cognitionem omnium mysteriorum diuinorum, & omnium cogitationum, & factorum hominum. Quod autem extendat se ad cognitionem omnium rerum naturalium, & omnium mysteriorum diuinorum patet ex eodem principio, ex quo supra, scilicet quod decuit animam Christi esse perfectissimam. Ex quo sic arguitur, ens in potentia non est perfectum quousque reductum sit ad actum, sed anima Christi fuit in potentia naturali ad cognitionem omnium rerum naturalium, cum haec sit natura intellectus possibilis: fuit etiam in potentia obedientiali ad cognitionem omnium mysteriorum diuinorum: ergo cum fuerit perfectissima, oportet quod habuerit cognitionem omnium naturalium & mysteriorum diuinorum. Quod autem cognouerit omnia facta, & cogitata hominum patet, quia quilibet beatorum praeter uisionem diuinam reuelatur quicquid ad ipsum pertinet, sed ad Christum secundum quod homo est, pertinet iudicare de omnibus hominibus factis, & cogitationibus eorum, ergo Christus habuit cognitionem omnium hominum factorum, & cogitationum ipsorum ipsam tamen diuinam essentiam non uidentem per talem scientiam, nisi sicut uidentem in uisitoribus deductione naturali, quia uisio clara & nuda diuinæ essentiae est uisio beata, de qua dictum fuit supra: haec autem quae dicta sunt infundatur

mysticè de Christo Esa. 11. ubi dicitur, plenus spiritu sapientiae, & intellectus, scientia & consilij. Nam ad sapientiam pertinet cognitio diuinorum ad intellectum principiorum, ad scientiam cognitio conclusionum, & ad consilium cognitio agendorum, quae omnia perfectissime fuerunt in Christo, propter quod dicit Apoc. Col. 2. quod in Christo sunt omnes thesauri sapientiae, & scientiae Dei absconditi: & sic patet secundum.

7 Quantum ad tertium de usu talis scientiae utrum fuerit collatum, & de conuersione ad phantasiam. Intelligendum est quod duplex est collatio: una per quam ex notis intelliguntur ignota, & talis non fuit in Christo, cui omnia nota erant per scientiam infusam. Alia est collatio, per quam ex aliquo actu considerato deducitur aliud non actu consideratum, licet habitua-liter esset notum, & haec fuit in Christo, quia non considerauit simul omnia, quorum notitiam habitualement habuit. Et ideo ex uno actu considerato potuit aliud non actu consideratum collatiuè deducere. De conuersione autem ad phantasiam uidentem esse tenendum, quod fuerit necessaria ad usum talis scientiae. Cuius ratio est, quia perfectio recipitur secundum modum, & capaciatem receptibilis. Haec autem scientia de qua loquimur, fuit perfectio animae Christi secundum quod erat uisitor. Conditio autem animae intellectiuae pro statu uiae est nihil cognoscere, nisi per conuersionem ad phantasiam, non solum quo ad res naturales, sed etiam quo ad diuina mysteria dicente Dionys. quod impossibile est nobis aliter superlucere radium diuinum, nisi sacrorum yelaminum uarietate circumuolutum. Propter quod uidentem quod ad usum talis scientiae requireretur in Christo conuersionem ad phantasiam. Et ideo usum talis scientiae non habuit Christus a principio, licet habuerit habitum.

8 Ad primum argumentum dicendum quod maior ueritas habet de perfectionibus eiusdem rationis, non autem de perfectionibus diuersarum rationum, quia eandem rem possumus cognoscere per seipsam, & per causam suam: & haec sunt diuersae cognitiones eiusdem potentiae respectu eiusdem obiecti. Et eodem modo est de cognitione in uerbo: & in proprio genere, quia non sunt eiusdem rationis, sed diuersarum.

9 Ad secundum dicendum est quod licet habens cognitionem perfectam non indigeat minus perfecta, non oportet tamen quod minus perfecta superfluat, quia utraque perficit subiectum secundum modum suum, nec una minuit perfectionem alterius, & ideo licet cognitio beata simpliciter sit perfectior quacumque cognitione alia, eo quod est nobilioris obiecti, tamen alia cognitio uidetur esse in aliquo perfectior quantum ad cognitionem rerum creaturarum, quia per cognitionem beatam non cognoscitur de rebus, an sint, an non. Per aliam autem cognitionem cognoscitur Christus de rebus an sint. Et similiter de mysterijs diuinis, de factis & cogitationibus hominum, propter quod non superfluit, imò quo ad hoc perficit, uel supplet id quod non habetur per cognitionem beatam.

QVAESTIO QUARTA.

Utrum in Christo fuerit scientia modo humano acquisita.

Thom. 3. q. 9. ar. 4. ad primum.

ROSTRA quaeritur utrum in Christo fuerit aliqua scientia modo humano acquisita. Et uidetur quod sic, quia Christus in scientia profecit secundum illud Luc. 2. Iesus proficiebat sapientia, etate, & gratia apud Deum & homines. Et Ambr. dicit quod proficiebat secundum sensum humanum. Sed constat quod non proficiebat quantum ad scientiam diuinam & beatam, nec quantum ad infusam, quia utramque uisum habuit plenissime ab instanti suae conceptionis, ergo proficiebat secundum aliam scientiam modo humano acquisitam.

2 Item perfectio gratiae non excludit perfectionem naturae, sed ad perfectionem naturalem animae pertinet acquisitio scientiam per experimentum & doctrinam, ergo scientia beata & infusa quae fuerunt in Christo per gratiam, non excludunt ab eo scientiam modo naturali acquisitam.

3 Ad idem est quod dicitur Hebr. 5. quod cum esset filius Dei dicitur ex illis, quae passus est obedientiam.

4 IN CONTRARIUM arguitur, quia si in Christo esset aliqua scientia modo humano acquisita, ille modus esset per doctrinam uel experimentum, non per doctrinam, quia sicut dicitur Ioan. 7. Mirabantur Iudaei dicentes. Quomodo hic literas scit, cum non didicerit eas? nec per solum experimentum, quia illa scientia quae est per solum experimentum hominis acquisita est ualde imperfecta, quod non est ponendum in Christo: ergo nullo modo fuit in Christo scientia modo humano acquisita.

5 RESPONSI O. De hac quaestione sunt duo modi dicendi, non solum a diuersis doctoribus, sed ab eodem in diuersis locis.

Vnus est quod in Christo fuit scientia humano modo acquisita. Alius est, quod in Christo non fuit aliqua talis scientia. Et uterque modus potest aliquater sustineri, facta tamen alia & alia suppositione.

6 Si enim ponatur qd omnis scientia infusa sit alterius rationis à scientia acquisita tunc potest probabiliter sustineri quod præter scientiam infusam fuit in Christo alia scientia naturali modo acquisita. Quia ex quo sunt diuersarum rationum vna non impedit quin alia possit simul esse in eodem subiecto, nec aliquid perfectionis est auferendum à Christo quod inueniatur in aliis hominibus, sicut est acquisitio scientia modo naturali.

7 Si autem scientia infusa & acquisita sint eiusdem rationis maxime eiusdem obiecti tunc tenendus est secundus modus, scilicet qd in Christo non fuit aliqua scientia modo naturali acquisita. Suppositio autem videtur probabilis, quia sicut visus naturaliter habitus, & per miracula restitutus est vnus rationis sic scientia naturaliter acquisita, & diuinitus infusa videtur esse vnus rationis.

8 Quo supposito probatur tripliciter qd in Christo non fuit aliqua scientia humano modo acquisita. Primo sic, in eo qui habet iam habitum scientia per ea, quæ à sensu accipit non acquiritur nouus habitus eorum quæ prius sciuit. Alioquin duæ forme eiusdem rationis essent simul in eodem subiecto quod est impossibile, vel saltem vna superflua, sed Christus habuit habitum scientia infusam per quam cognouit quicquid naturaliter est cognoscibile vt dictum fuit prius, ergo per ea, quæ à sensibus accipit non fuit in eo acquisitus habitus nouus scientia.

9 Secundo probatur idem sic, sicut inconueniens est qd Christus acciperet scientiam ab hominibus per auditum ita inconueniens est quod acciperet scientiam per experientiam ex rebus sensibilibus, sed omnes concedunt communiter quod inconueniens fuit Christum accipere scientiam ab hominibus per auditum, vel doctrinam eo quod ipse fuit datus nobis doctor, ergo inconueniens fuit qd Christus acciperet scientiam ex sensibilibus per experientiam, minor cõceditur ab omnibus. Sed maior probatur, quia homo non accipit scientiam ab alio homine, nisi quia proponuntur ei voces significatiue rerum sensibilium, ita qd homo docens non videtur esse nisi obiectum proponens. Et eodem modo res sensibiles se habent ad hominem, quia ex his tanquam obiectis sumit cognitionem per experimentum. Si ergo inconueniens est Christum accipere scientiam ab hominibus, quia in hoc videtur sua perfectio dependere ab hominibus eadem ratione videtur inconueniens Christum accepisse scientiam, à rebus per experientiam, sic enim perfectio sua deperderet à rebus.

10 Tertio, quia scientia, quæ acquiritur per experientiam ex hoc quod sensibilia sunt præsentia sensibus, sed sensibus Christi pauca valde sensibilia fuerunt præsentia comparatione eorum, quæ inquam sensu præcepit, ergo scientia hoc modo acquisita fuisset in Christo valde imperfecta, quod non est dicendum. Et si dicitur qd licet corporalibus sensibus Christi non fuerunt omnia corporalia subiecta. Ex his tamen quæ subiecta fuerunt potuit in aliorum notitiam deuenire. Cum ex lumine naturali intellectus possit homo procedere ad intelligendum effectus per causas & eorum. Eo modo potuit Christus videndo corpora celestia comprehendere eorum virtutes & effectus quos habet in illis inferioribus licet eius sensibus non subiaceret. Non videtur, quia ex sola visione corporum celestium nullus potest comprehendere virtutem eorum, sed potius experientia effectuum loquendo de naturali cognitione hominis, de qua nunc agimus. Et ideo per experientiam habitam in quacunque re non potest haberi scientia de illis rebus, de quibus est experientia, vel de consimilibus secundum speciem. Sic enim ex multis sensibus fit memoria, ex multis memoris experimentum. Ex multis experimentis vniuersale quod est principium artis & scientia, vt dicitur in prohemio metaphysicæ, sic igitur videtur probabiliter qd in Christo non fuerit aliqua scientia modo humano acquisita.

11 Ad rationes in contrarium. Ad primam dicendum qd profectus siue incrementum in scientia potest esse dupliciter. Vno modo quantum ad essentiam habitus, quia efficitur habitus inrensor, vel quia ad plura se extendit. Et illo modo Christus in scientia non profecit, quia omnia sciuit secundum habitum ab instanti sua conceptionis equè perfecte sicut postea, & sic loquitur Damascenus qui dicit quod qui proficere dicuntur Christi sapientia & gratia, vt additamentum sensus suscipientem non tam, quæ est secundum hypostasin, vnionem venerantur. Alio modo est profectus in scientia quantum ad aliquem modum certitudinis. Sicut cum aliquis certus de aliqua conclusione per demonstrationem (post de eclipsi) eam postea sensibiliter intuetur. Per hoc enim noua certitudo additur & præcedens confirmatur. Et hæc vocatur certitudo experimentalis, & quantum ad hoc creuit scientia, in quantum quodammodo videbat, quæ prius non viderat, hæc ea sciret per scientiam sibi infusam. Et de hoc incremento loquitur Euangelista & Ambrosius, vel potest dici profecisse in

scientia, sicut magister exponit in littera non secundum se. Sed quia maior de die in diem ostendebat hominibus, ex quibus manifestabatur sua scientia & gratia.

12 Ad secundum dicendum qd perfectio gratia quæ est alterius rationis à perfectione nature non excludit eam. Sed si per gratiam detur alicui perfectio quam posset acquirere per naturam, tunc ea data similis non posset acquiri, ne duæ forme eiusdem rationis sint simul in eodem subiecto: per id quod dictum est prius patet responso ad illud quod dicitur ad Heb. y. didicit, &c. quia hoc intelligitur solum quoad certitudinem experimentalem.

QVAESTIO QVINTA.

Vtrum anima Christi habuerit omnipotentiam.

Thom. 3. q. 13. art. 1.

CONSEQUENTER quaritur, vtrum anima Christi habuerit omnipotentiam. Et videtur quod sic. Matth. vlti. dicit Christus, data est mihi omnis potestas in celo & in terra, sed nomine coeli & terræ omnis creatura intelligitur secundum illud Genesi. In principio creauit deus celum & terram, ergo Christus habuit potentiam super omnem creaturam, sed hæc est omnipotentia igitur, &c.

2 Item anima Christi habuit plenitudinē gratia virtutū & miraculorū, sed hanc habere non potuit, nisi habuerit super omni creaturā, quia omnis mutatio creaturæ potest ad gratiā miraculorum pertinere, cum etiā corpora celestia fuerint aliquando per miraculū à suo ordine transmutata: ergo anima Christi habuit potentiam super omnem creaturā: & sic idem quod prius.

3 Itē sicut potestā dei est infinita, ita & eius scientia: sed scientia respectu omniū est aliquo modo cõmunicata anime Christi: ergo & potestā respectu omniū. Et hæc est omnipotentia, ergo &c.

4 IN CONTRARIUM arguit quia potestā proportionatur essentia in qua fundatur, sed essentia anime Christi non potest esse infinita, ergo nec eius potestā, sed sola potentia infinita est omnipotentia; ergo &c.

5 RESPONSI O. Præmittendæ sunt duæ distinctiones necessarie ad propositum. Et secundo eis positis respondebit ad questionem.

6 Prima distinctio est, qd cum potentia sit principii transmutandi alterum, vt habetur y. Metaph. Illud habet omnipotentiam quod habet principii per quod potest transmutare omne aliud à se secundum quodcunq; genus transmutationis possibilis: est autem triplex genus transmutationis possibilis in rebus, loquedo de transmutatione largo modo. Vna quidem naturalis, quæ fit à proprio agente secundum ordinē nature. Alia est miraculosa, quæ fit ab agente supernaturali, super cursum consuetū nature. Tertia est secundum quā omnis creatura producta est de nihilo, & veribilis est in nihil. Illud igitur habet simpliciter omnipotentiam, qd habet in se principii, per quod potest transmutare omnē creaturā. Secunda distinctio est, qd in aliqua transmutatione aliquod agens potest dupliciter. Vno modo per potentia in ipso formaliter existente. Alio modo non per potentia in ipso existente, sed per virtutem alterius ipsi assistentē: possumus enim non solum ea quæ possumus per nos, & per virtutē propriam, sed ea quæ possumus per amicos, tanquam per potentia nobis assistentem.

7 His suppositis dicendum est ad questionem, qd si loquamur de potestā anime Christi, quæ est in Christo formaliter, & secundum se, sic anima Christi non habuit omnipotentia, nec habere potuit. Cuius ratio est, quia potentia habet rationem principij effectiui, vt patet ex eius diffinitione, qd est principii transmutandi, cui ergo non potest communicari qd sit principium omnium, illi non potest communicari qd habeat potentiam respectu omnium, sed anime Christi, vel cuiusq; creaturæ non potest communicari qd sit principium omnium, quia hoc est proprium dei, & secundum fidē, & secundum philosophos: ergo ipsi non potuit communicari qd haberet potestā respectu omnium. Hæc autē sola est omnipotentia, quare &c. Hoc etiā modo loquendo de potentia non video qd in anima Christi fuerit alia potestā naturalis, quam in ceteris hominibus perfectis. Cuius ratio est, quia potestā naturalis sequitur natura in qua fundatur. Cui igitur natura anime Christi fuerit eiusdem rationis cū ceteris animabus, cõsequens est qd potestā naturalis in ipsa & in ceteris animabus fuerit eiusdem rationis. Et ideo quantum fuit ex vi nature anima Christi non habuit maiore potestāte in immutacione proprii corporis, quam ceteri homines bene dispositi, vel si maiorē habuerit (quia forte fuit melius complexio naturæ) talis maioritas non fuit secundum formam specificam, sed secundum intensiōem in eadē specie. Si autem anima Christi ex virtute propria & naturali non habuit potentia transmutandi corpus proprium, nisi secundum ordinem nature, multo minus habuit potestatem transmutandi naturam miraculose, seu transmutatione, quæ est ex nihilo, vel in nihil

nihil. Non solum autem anima Christi non habuit naturalem potentiam hoc faciendi, imò nec supernaturalem sibi inharerentē, per quam hoc facere posset. Quia omnis potentia supernaturalis data est Christo, vel perficiebat corpus eius ad actus corporales, vel animam ad actus anime solum, vel ad actus corporis mediatis actibus anime: non enim potest dici qd perfectio anime sit immediatē ad actus corporis, cum eiusdem sit potentia cuius est actus. Nulla autem potentia videtur data fuisse Christo quoad corpus ad secundos actus, quia vt patebit in sequenti distinctione, Christus per defectus corporis quos assumpserat, manifestauit se esse verum hominē, sicut per miracula manifestauit se esse verum Deum: ergo omnia miracula quæ fecit attribuenda sunt virtuti diuinæ, sicut omnes defectus quos habuit sunt referendi ad corpus. Et sic loquitur ipsemet Christus de miraculis suis Io. y. dicens, Pater meus ipse me operatur, & ego operor: & Io. 10. Opera quæ ego facio in nomine patris mei, ipsa testimonium perhibent de me: illud inquam testimonium quod subditur, Pater & ego vnus sumus. Et infra in eodem dicit, Si non vultis mihi credere, operibus credite, vt cognoscatis, quia ego in patre, & pater in me est. & 14. cap. eiusdem dicitur, Pater in me manens ipse facit opera.

Quæst. 1.

8 Ex quibus clarè patet qd Christus faciebat miracula, & cetera opera quæ sunt supra cursum nature per virtutem diuinam, per quam est vnus cum patre, & non per aliquam virtutē creatam sibi datam supernaturaliter perfectientem ipsum ad huiusmodi actus. De claritate autem transfigurationis, & de ambulatione super aquas, per quam virtutem fuerint in Christo, dicitur infra. In Christo autem fuit aliquod donum supernaturale, imò plura perfectio anime eius ad actus proprios, qui sunt rectè intelligere, & bene velle, & ad actus corporales meritorios ex prioribus actibus imperatos. Ad actus autem supernaturales, puta ad transmutandum creaturam super ordinem nature, nequaquam propter eandem rationē quæ prius facta est, quia illa quæ Christus fecit, supra homines fecit ad offensionem suæ dignitatis. Et ideo in ipso inquam homo, non fuit aliqua virtus ad faciendum aliquid exterius supra modum humanum, quanquam ad actus interiores perfectientes personam in se habuerit multa dona super homines: patet ergo quid est sciendum de potentia anime Christi, quæ est in ipsa formaliter secundum se, siue sit naturalis, siue supernaturalis.

9 Si autem loquamur de potentia anime Christi non perfecte ipsam formaliter, sed solum assistente, secundum quam dicimus posse ea, quæ per amicos possumus. Sic dicendum qd anima Christi habuit potentiam ad oēs mutationes miraculosas ordinabiles ad finem & fidem incarnationis. Cuius ratio est, quia sicut dictum fuit in præcedentibus, ei cui cõpetit primo docere ea quæ sunt supra rationē humanam cõpetit habere potentia faciendi opera supernaturalia talē doctrinā confirmantia. Sed Christi cõpetebat tanquam primo & principali doctori docere ea quæ sunt supra naturalem rationem, maxime quæ pertinet ad salutē hominum, quæ est finis incarnationis: ergo ipsi cõpetebat habere potentiam faciendi opera supernaturalia talē doctrinam confirmantia. Hanc autem potentiam non habuit sibi formaliter inharerentē: vt probatum est, sed habuit sibi assistentem, quatenus diuina virtus operatur talia, quæ confirmabant doctrinam humanam. Inter autem huiusmodi opera non continentur transmutationes omnium creaturarū ex nihilo in aliquid, vel ex aliquo in nihil, quamuis virtus diuina humanitati Christi assistens posset tales transmutationes facere. Tum quia istæ transmutationes latuissent. Non enim potest fieri per certitudinem de aliquo de nouo producto, an esset productum de nihilo, an ex præeistente materia. Et similiter de eo quod definit, an sit corruptum, an annihilatum. Tum quia per alias transmutationes miraculosas satis fuit Christi deitas declarata.

Ad 13. q. 1.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum quod omnis potestas dicitur fuisse data Christo homini ratione vnionis, quia ille homo omnia poterat, non tamen in quantum homo, sed in quantum deus. Et licet hæc potestatem Christus habuerit hoc modo ab instanti sue conceptionis, quia ex tunc fuit homo & deus: tamen post resurrectionem magis innotuit hominibus. Ideo tunc dicitur fuisse data, modo quo res omnes dicuntur fieri quod innotescunt.

11 Ad secundum dicendum qd gratia virtutum & miraculorum fuit data Christo secundum qd homo, & cuiusq; alij sancto, non vt propria virtute sibi inharerente facerent miracula, sed per diuinam virtutem sibi assistentem, & doctrinam eorum confirmantem, vel orationi & precibus eorum cõcedentem.

12 Ad tertium dicendum est qd Christo non est communicata omnis scientia simpliciter, sicut nec omnis potentia. Non enim anima Christi sciuit quæ deus scit simpliciter notitia, salte quoad infinita indiuidua, quæ deus potest facere. Et si sciuisset, non tamen propter hoc scientia eius fuisset infinita intensiue, sicut non

est infinita ex eo qd cognoscit essentiam infinitam, scilicet diuinam. Si autem haberet omnipotentia, illa necessario esset æquè infinita, sicut potentia diuina. Cuius ratio est, quia potetia habet rationē principij, respectu possibilium. Et quia omnis perfectio quæ est in principio, est eminentiori modo in principio: ideo potentia quæ est respectu omnium possibilium, necessario habet omnem perfectionem possibilem eminentiori modo quo potest haberi: propter qd nulla potetia potest esse maior ea, vel perfectior. Scientia autem de natura sua non habet rationē principij respectu possibilium. Et ideo non oportet qd habens scientia omnium habeat perfectionem omnium, nec perfectionem omnis scientia, nisi quoad numerum scibilium, sed non quoad intensiōem quæ magis se tenet ex parte scientis, qd ex parte scibilis, quia qui habet perfectiorem potentiam cognitiuam, perfectius cognoscit aliquam rem, propter qd magis repugnat creaturæ omnipotentia, per quā æquaretur deo non solum quoad numerum possibilium, sed etiam quoad perfectionem potentia, quam omnis scientia, per quam si creatura æquaretur deo quoad numerum scibilium, non tamen quoad perfectionem scientia.

Sententia huius distinctionis x v. in generali & speciali.



LI V D quoque præmittendum non est. Superius determinauit Magister de his quæ Christus cum natura humana assumpsit ad dignitatē pertinentia. Hic determinat de quibusdā assumptionibus ab eo, quæ pertinet ad defectum. Et diuiditur in duas. Primo determinat de defectibus quos Christus cum natura humana assumpsit. Secundo de modo quo huiusmodi defectus in Christo fuerunt. 16. dist. ibi, hic oritur questio. Prima est principalis questio. Et diuiditur in tres. Primo ostendit qd Christus aliquos defectus cū natura humana assumpsit. Secundo ostendit quæ sit assumptionis causa ibi, hos autem defectus. Tertio excludit errorem ibi, sed quia nonnulli. Prima in tres, quia primo ostendit qd Christus accepit defectum poenæ, non culpæ. Et secundo quod non accepit omnes defectus poenæ ibi, susceptio autē. Tertio probat hoc ibi, sed forte aliquis dicit. Tertia pars quæ incipit ibi, sed quia nonnulli, diuiditur in tres. Quia primo ponit veritatem, & probat. Secundo opponit in contrarium ibi, quadam tamen reperitur. Tertio soluit ibi, ne autem in sacris. Hæc est diuisio, &c.

2 In speciali sic procedit. Et proponit primo qd filius dei naturam humanam assumpsit passibilem, tam secundum animam quam secundum corpus: & vt probaretur habere verū corpus, & veram animā accepit defectus corporis, vt famem, sitim, & huiusmodi: & defectus anime, vt tristitiam, dolorem, & huiusmodi. Declarat autem per auctoritates Aug. quomodo aliquid ditorum defectuum dicitur esse anime. Et dicit postea quod Christus assumpsit defectus poenæ, non culpæ. Non omnes defectus poenæ, sed illos quos ad salutem pro redemptione hominis congruebat assumere, & qui sine dignitati non derogarent: & sic assumpsit simplam nostrā vultus, vt nobis infunderet suam nouitatem, & nostrā duplam cõsumeret vultus, scilicet culpæ & poenæ. Postea dicit qd si in scriptura reperitur qd Christus deus infirmitates nostras suscepit præter peccatum, intelligendum est de illis defectibus qui suæ non derogant dignitati. Non enim assumpsit ignorantia, quæ tamen non semper est peccatum: nec accepit difficultatē ad bene operandum, quæ sunt quidam defectus. Et postea probat hoc per Aug. qui dicit qd Deus potuisset homini in naturalibus cõstituro cõmunicare prædictos defectus absq; culpa. Deinde subdit quod alii qui sunt defectus pure poenales, quos Christus non assumpsit, quia non consequuntur totā speciem, sicut sunt corporis agilitates, & vicia, & febris, & cecitas, & similia: ex quo concludit quod Christus assumpsit illos defectus qui ei cõgruebant, & eos non contraxit ex necessitate nature, sed voluntate assumptionis ad opus redemptionis nostræ. Postea dicit qd quidam hæretici negauerunt Christum assumpsisse humanam naturam, & passibilem. Cuius oppositum tamen primo probat per auctoritates euangelij, & sanctorum: deinde arguit ad oppositum per quendam dicta Aug. quod Christus non videretur timuisse, nec tristitiam habuisse. Et quod dicitur in Euang. qd ipse timuit, vel tristatus fuit, non intelligitur de Christo, sed de membris eius. Ad hoc respondet tripliciter. Primo quod non habuit timorem, vel tristitiam inharerentem, sed voluntariē assumptionem. Secundo quia non habuit ista per modum passionis, sed propassionis. Tertio, quia non habuit causam timoris vel tristitiae, hoc est peccatum, sicut nos habemus. Et declarat quid est passio, & propassio, quia passio perturbat rationem. Propassio verò non. Postea obiicit per Hieronymum, cuius verba longa ponit, & postea exponit, vt patet in littera. Et in hoc terminatur, &c.

Vtrum Christus debuerit assumere naturam humanam cum defectibus corporalibus.

Thom. 3. q. 14.



IN CA distinctione istam queritur de defectibus quos Christus cum natura humana assumpsit. Et primo de defectibus corporis, vtrū scilicet Christus debuit assumere naturam humanam cum defectibus corporalibus, & videtur quod non. Quia...

Item illud non debuit esse in Christo quod praestabat impedimentum fidei incarnationis, sed per huiusmodi defectus praestabat maximum impedimentum fidei incarnationis, ergo tales defectus non debuerunt esse in Christo. Minor probatur primo quia per huiusmodi defectus corporales homines impediuntur ab eius cognitione secundum illud Esa. 52. Vidimus eum & non erat aspectus, & desideravimus eum despectum & novissimum virorum, vtrum dolorum & scientie infirmitate, sequitur, vnde non reputavimus eum. Secundo quia desiderium sanctorum patrum de eius adventu non videbatur completum. Cum in persona eorum dicitur Esa. 51. Consurge consurge induere fortitudinem brachium domini. Tercio, quia venerat ad diabolum vincendum, vincere autem est opus fortitudinis non infirmitatis, quare &c.

IN CONTRARIUM arguitur primo per illud quod habetur Heb. 2. Quod debuit per omnia fratribus assimilari, sed in nobis sunt multi defectus corporales, ergo omnes illos defectus debuit assumere.

Secundo quia Dam. dicit quod illud quod est inassumptibile est miraculum, sed Christus venit ut curaret omnes defectus nostros, ergo omnes illos debuit assumere.

RESPONSI O. Circa questionem istam videnda sunt tria. Primum est an Christus debuerit naturam humanam assumere cum defectibus corporalibus. Secundum est supposito quod sic, vtrum cum omnibus vel solum cum quibusdam. Tertium est vtrum illos defectus contraxit, vel sponte assumpsit.

Thom. art. 3.

Quantum ad primum dicendum est quod Christus debuit assumere naturam humanam cum defectibus corporalibus quod patet tripliciter. Primo ex fine incarnationis sic, ad hoc Christus assumpsit naturam humanam ut pro peccatis nostris satisficeret & nos redimeret, sed hoc non poterat fieri nisi assumpsisset naturam humanam cum defectibus corporalibus, igitur &c. Minor probatur, quia satisfactio fit per opera poenalia. Sed corpus quod non subiacet defectibus non est susceptivum poenae, ergo si Christus assumpsisset corpus sine defectibus corporalibus non potuisset pro nobis satisfacere. Secundo patet id ex fide incarnationis que est necessaria ad salutem, & ideo debuit per Christum in nobis adificari, sed si Christus naturam humanam assumpsisset sine defectibus corporalibus magis destruxisset in nobis fidem incarnationis quam abstraxisset, quia natura humana non est nobis nota nisi prout subiacet talibus defectibus, ergo debuit quod Christus naturam nostram assumeret cum talibus defectibus. Tercio quia debuit quod Christus praebere nobis perfectum exemplum merendi, sed meritum consistit non solum in operatione boni, sed in perfectione mali, ergo Christus vtrumque exemplum merendi nobis praebere debuit, sed non potuit nobis praebere exemplum merendi in perfectione mali, nisi assumpsisset corpus passibile subiacens defectibus poenalis, ergo &c. Et sic patet primum.

Thom. art. 4.

Quantum ad secundum dicendum est, quod secundum Dam. Christus solum assumpsit defectus naturales & passiones inderectabiles: dicuntur autem huiusmodi defectus naturales qui consequuntur toti speciem humanae naturae sibi derelictae, propter peccatum primorum parentum, sicut fames, sitis, mors & huiusmodi: derectabiles autem positiones dicuntur quae perfectioni scientiae & gratiae non repugnant. Alios autem defectus, qui toti naturae non sunt communes, ut febris, lepra, caecitas, & huiusmodi, vel qui repugnant perfectioni scientiae & gratiae, ut sunt ignorantia, difficultas ad bonum, & pronitas ad malum, non assumpsit. Et huius ratio est sicut dicitur in principio, Christus assumpsit naturam humanam ad satisfaciendum principaliter pro peccato quod tota natura infecta. Satisfactio autem requiritur pro materia passibilitatem corporis sine qua nullum opus poenale esset, sed pro principio requiritur ex parte animae perfectione scientiae & gratiae, quia nullum opus poenale est satisfactorium, nisi per liberum arbitrium acceptetur. Ex hoc sic arguitur, debuit ut Christus humana natura omnino perfecta assumeret exceptis his defectibus qui requiruntur ad opus satisfaci-

2. dist. 30. q. 2.

tionis, sed tales defectus sunt soli illi, qui vocantur naturales & inderectabiles passiones modo quo expositi sunt: defectus enim qui non consequuntur toti naturae, non requiruntur ad satisfaciendum pro tota natura, vel pro peccato communi toti naturae: vnde nec isti sunt poena peccati originalis immediate. Defectus vero qui derogant perfectioni scientiae & gratiae magis impediunt satisfactionem quam promouent: ergo debuit ut Christus solum assumeret defectus naturales, & inderectabiles passiones, & sic patet secundum.

8 Quantum ad tertium, scilicet, an tales defectus fuerint contracti, an assumpti. Sciendum est quod contracti importat quandam necessariam consequentiam vnius ad alterum: est enim contracti idem quod simul cum alio trahi: isti autem defectus sunt in nobis ex duplici causa, scilicet ex conditione naturae secundum se, & ex peccato sicut ex causa remouente prohibens. Quia per peccatum priuata est natura originali iustitia, quae prohibebat in nobis tales defectus esse: si ergo isti defectus coparentur ad naturam, sicut ad suam causam per se, sic fuerunt in Christo consequentes ad naturam ex necessitate. Quia secundum Dam. vtrū infra dicitur, diuinitas permittebat carnage-re & pati quae erant propria. Et ideo qui tales defectus sequuntur ad naturam de necessitate, nisi prohibebantur alicui virtute, consequens est quod in Christo fuerint de necessitate hi defectus. Si autem coparentur ad causam remouentem prohibens, scilicet ad peccatum, cum in Christo non fuerint tales defectus ex peccato, quia peccatum non contraxit sicut nos, sic tales defectus non dicuntur a Christo contracti, sed voluntarie assumpti. Et quia in nobis sunt isti defectus ex vtraque causa, in Christo autem solum ex altera: idcirco dicuntur a nobis contracti, non autem a Christo.

9 AD PRIMUM V argumentum dicendum quod poena non debetur nisi culpa, sed quandoque poenam sustinet, qui culpam non commisit in quantum pro eo qui peccauit voluntarie satisfaciunt. Et sic debuit ut Christus, qui pro tota natura satisfacere volebat, defectus poenales assumeret.

10 Ad secundum dicendum, quod defectus assumpti a Christo non impediunt fidem incarnationis, sed potius promouebant in quantum declarabant veritatem assumptionis humanitatis, nam est per huiusmodi defectus, quae latebat & obumbrabat deitas, declarabatur tamen per miracula. Quod autem dicitur de desiderio antiquorum patrum, dicendum est quod antiqui patres non desiderabant in Christo fortitudinem corporalem, sed spirituales, per quam & diabolum viceret.

11 Ad primum argumentum alterius patris dicendum, quod Christus debuit assimilari fratribus in omnibus illis, quae dignitatem eius non dedecent, & requiruntur ad opus redemptionis nostrae. Defectus autem qui derogant perfectioni scientiae, & gratiae dignitatem Christi non dedecent. Defectus particulares etiam vt caecitas & huiusmodi non requiruntur ad opus satisfactionis, & integritati naturae repugnant, propter quod non debuerit assumi.

12 Ad aliud dicendum quod curabile dicitur aliquid dupliciter. Vno modo vt subiectum curationis. Alio modo vt terminum. Primo modo dicitur animal curabile vel incurabile. Secundo modo morbus. Et similiter est in spiritualibus. Cum ergo dicitur Dam. quod illud quod inassumptibile est, incurabile est, accipit incurabile pro subiecto, non autem pro termino, vt pro morbo vel defectu. Et ideo ratio solum concludit quod natura, quae non est assumptibilis non est curabilis, non autem defectus. Vel potest dici quod defectus particulares supponunt, defectus naturales. Et ideo illis amotis curantur particulares defectus, propter quod sufficit quod Christus naturales defectus naturae assumeret, vt a consimilibus nos curaret, & per consequens ab omnibus.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum anima Christi fuerit passibilis.

Thom. 3. q. 15. art. 4.



ECYND O queritur de defectibus animae. Et primo in generali, vtrum anima Christi fuerit passibilis. Et videtur quod non, quia sicut se habet gloria corporis ad corpus, ita gloria animae ad animam, sed corpus Christi sitatum vt fuit glorificatum fuit impassibile: ergo anima Christi cum a principio fuerit beata, videtur quod ex tunc fuerit impassibilis.

2 Item forma est agere, alterius vero potentiae, scilicet materiae est pati, sed anima forma est, nec habet materiam partem sui, ergo non videtur quod fuerit passibilis.

3 IN CONTRARIUM est quod dicit Dam. quod anima a corpore incito dolet, & copatur corpori. Sed anima Christi coniuncta fuit corpori inuisibili, & quandoque incito sine diuino per clausos, ergo tunc dolebat.

4 RESPONSI O. Circa questionem istam primum distinguendum est de passione. Deinde respondendum est ad questionem.

Quam

5 Quantum ad primum sciendum quod duplex est passio, vna naturalis, alia animalis. Passio naturalis seu corporalis dicitur tripliciter. Vno modo quatenus alteratio per quam a subiecto aliquid recipitur. Alio modo dicitur passio alteratio, per quam aliquid recipitur in subiecto, & aliquid ab ipso abicitur. Tertio modo passio dicitur illa sola alteratio, per quam a subiecto forma conueniens abicitur, & disconueniens inducitur. Primo modo sumitur passio valde largae, secundum enim illum modum luna patitur cum lumen recipit. Secundo modo sumitur passio minus largae, quando scilicet aliquid abicitur. Tertio modo sumitur strictae, & proprie, quando scilicet conueniens forma abicitur, & disconueniens inducitur, & non conuerso. Non enim dicitur proprie pati qui sanatur, sed qui agrotat. Passio animalis nihil aliud est quam motus animae secundum appetitum conueniens ex apprehensione passionis naturalis, & corporalis. Et sicut inter passiones naturales, & corporales est proprietas dicitur passio alteratio, secundum quam forma disconueniens accipitur, quam illa per quam acquiritur conueniens, sic inter passiones animae magis proprie dicitur passio motus appetitus sequens apprehensionem passionis naturalis disconuenientis, quam sequens apprehensionem passionis naturalis conuenientis: vnde magis proprie dicitur pati qui dolet vel tristatur, quam qui gaudet & delectatur. De tali autem passione procedit potissimum questio, quia constat quod passio naturalis & corporalis fuit in Christo, quae etiam mortem induxit.

6 Hoc supposito dicenda sunt tria ad questionem. Primum est, quod in Christo fuit vera passio, prout dicitur motus appetitus sensitiui. Secundum est, quod fuit aliter talis passio, quam in nobis. Tertium est, quod in Christo fuit passio, prout dicitur motus voluntatis. Primum patet dupliciter. Primum sic, vbi cum est vera passio corporalis percepta per sensum & motum appetitus sensitiui secundum conditionem apprehensionis, ibi est vera passio animalis, sed in Christo fuit vera passio corporalis percepta per sensum & motum appetitus sensitiui secundum ordinem apprehensionis: ergo in Christo fuit passio animalis. Maior patet ex notificatione passionis prius posita. Minor similiter patet. Constat enim quod in Christo fuit vera passio corporalis abiciens illud quod erat conueniens naturae corporis, sicut fuit diuino carnis per claros, quae soluebat continuitate partium corporis, nec dubium quin Christus hanc sensu cum assumpsit animam perfectam secundum omnes vires suas naturales. Ad hanc autem apprehensionem necessarium sequebatur, quantum est ex cursu naturae motus appetitus sensitiui secundum conuenientiam apprehensionis, scilicet secundum rem, sicut ad illud quod erat apprehensum, vt nocium & malum, quare &c. Secundo patet id sic, dolor, tristitia, timor & ira sunt verae passiones, sed in Christo fuerunt haec omnia, quare &c. Maior de se patet. Minor probatur quantum ad singula membra ibi contenta. Primum de dolore, per illud quod habetur Esa. 53. Verè lan guores nostros ipse tulit, & dolores nostros ipse portauit. Et per rationem patris, quia dolor sensibilis causatur proprie ex perceptione eius quod laedit temperamentum corporis. Et haec perceptio est per solum tactum, qui inter alios sensus est discretivus eorum, quae concurrunt ad temperamentum corporis. Constat autem quod in Christo fuit aliquid sensuum temperamentum corporis, quia percipiebatur per tactum qui fuit in Christo temperatissimus: ergo sequebatur ad hoc verus dolor: similiter de tristitia patet per illud quod habetur Matth. 26. Tristis est anima mea usque ad mortem. Et per rationem, quia sicut dolor causatur ex laesione sensus tactus percepta. Sic tristitia causatur ex nocuo naturali, seu ex malo apprehenso per imaginationem, vel aliquam virtutem interiorum: sed talis apprehensio fuit in Christo, frequenter enim fuit imaginatus mortem antequam pateretur, ergo fuit in eo vera tristitia. De timore etiam patet per illud quod habetur Matth. 13. Copit pater, & dolore. Et per rationem, quia sicut ex apprehensione mali praesentis causatur tristitia, sic timor ex apprehensione mali futuri, sed talis apprehensio fuit in Christo, ergo & talis timor. De ira patet similiter per illud quod habetur in Psalm. & applicatur Christo. Io. 2. Zelus domus tuae comedit me. Zelus autem est species irae. Quum ira distinguitur in iram per zelum, & iram per vitium. Et idem apparet per rationem sic, posita causa sufficere ponitur effectus, sed tristitia est causa sufficiens irae. Ex tristitia enim alicui illata oritur appetitus repellendi vel vindicandi iniuriam factam. Quum ergo in Christo fuerit tristitia, videtur fuisse, consequens est, vt in Christo fuerit ira. Et sic patet minor: sequitur ergo conclusio, quod in Christo fuerit vera passio, quae est motus appetitus sensitiui: & sic patet primum.

7 Quantum ad secundum dicendum est quod istae passiones fuerunt aliter in Christo, quam in nobis, quantum ad tria. Primum quantum ad obiectum, quia in nobis huiusmodi passiones frequenter tendunt in illicita, in Christo autem nunquam fuit sic. Secundum quantum ad principium, quia haec passiones frequenter praecedunt in nobis iudicium rationis. Sed in Christo nullus mo-

rus appetitus sensitiui praenit iudicium rationis: propter quod in ipso huiusmodi passiones non fuerunt culpabiles: ira enim praenitens iudicium rationis culpabilis est, & vocatur ira per vitium, secundum quod homo dicitur operari. Nam operatio attribuitur primo mouenti. Et de hac dicitur Iac. 1. quia ira viri iustitiam dei non operatur. Et talis ira non fuit in Christo, ita autem sequens iudicium rationis, quae est appetitus vindictae, prout ratio indicauit, dicitur ira per zelum, & talis non est vitium, & fuit in Christo. Tertio fuerunt differenter passiones in Christo, & in nobis quantum ad effectum, quia huiusmodi passiones quandoque in nobis non consistunt in appetitu sensitiuo, sed reddunt in rationem, ita, vt eam perturbent, & eam retrahant quandoque a sua rectitudine: non sic autem fuit in Christo, quia huiusmodi motus ex diuina dispositione sic subsistebant intra limites appetitus sensitiui quod nullo modo impediatur, vel perturbatur: ratio ex eis, quum ageret ea quae conueniebant. Et ideo magis dicuntur fuisse in Christo secundum passionem, quam secundum passionem: pro passio enim dicitur quasi inchoata passio. Sed passio absolute dicitur consummata passio & perfecta. Et quia vltima consummatio motuum appetitus sensitiui est prosecutio rei appetitae, quae non contingit nisi ratio per passionem abstrahatur a sua rectitudine: ideo in nobis vbi hoc accidit, tales motus dicuntur passiones: & hoc insinuat scriptura dicens, quod cepit contrariari & motus esse. Vbi dicit Hiero. quod dominus noluit vt veritatem probaret assumpti hominis, verè quidem contristatus est, sed ne passio in illius dominaretur animo per propassionem, dicitur quod cepit contrariari, vt passio perfecta intelligatur, quando animo, id est, rationi dominatur: propassio autem est quasi inchoata in appetitu sensitiuo, sed vterius non procedit, & sic patet secundum.

8 Tertium patet, scilicet quod in Christo fuerit passio, prout dicitur motus voluntatis, quia sicut ex apprehensione disconuenientis secundum sensum causatur motus appetitus sensitiui secundum conditionem apprehensionis, ita ex apprehensione disconuenientis per intellectum causatur motus voluntatis secundum conditionem apprehensionis, sed in Christo fuit apprehensio aliorum disconuenientium, & quae indicabatur talia secundum rationem: ergo in Christo fuit motus voluntatis secundum conditionem talis apprehensionis: motus autem voluntatis conueniens tali apprehensioni est motus displicentiae: ergo in Christo fuit talis displicentia, quae largè potest dici passio. Maior de se patet, & minor declaratur. Christus enim per patrem intellectiuam apprehendit aliqua, vt disconuenientia sibi, puta mortem propriam, vel tribulationem discipulorum, & huiusmodi, quare &c.

9 Qualiter autem ponerit in Christo esse nolle mori, & velle mori, oblatum esse, quia voluit, vt dicitur Esa. 53. Aduertendum est quod ratio potest fieri in aliquo dupliciter. Vno modo i se, & ab solute: alio modo in ordine ad aliquem finem. Primo modo accipit ratio, vt natura, maxime cum considerat illud quod est nocivum, vel conueniens naturae secundum se. Secundo modo sumitur ratio, vt ratio in quantum iudicat de aliquo secundum relationem ad finem. Primo ergo modo, ratio in Christo iudicabat mortem esse sibi disconuenientem, sed secundo modo iudicabat eam esse conuenientem propter finem, scilicet propter salutem humanam. Et quia primum actus respectu secundi est imperfectus, & quasi secundum quid: vnde non est iudicium finale, sed conditionatum, sicut si diceret iudico quod bibere medicinam amarā est malū secundum se, sed bibere eam propter sanitatē est bonū expedit, sic actus voluntatis sequens primum actum rationis est imperfectus, & secundum quid respectu secundi: vnde non est nolle simpliciter sed secundum quid, & conditionatum. Vnde Christus conditionaliter dicit, vt habetur Matth. 26. Pater mihi possibile est, scilicet a me calix iste, addens. Veruntamen non sicut ego volo, sed sicut tu, loquens primum de voluntate naturali & conditionata: & subiugens voluntatem quae erat voluntas simpliciter & conformis voluntati diuinae. Vnde patet, quod haec duae voluntates copatebatur se in Christo nolle mori voluntate naturali, & velle mori voluntate deliberata.

10 Ad primum arg. dicendum quod tota anima Christi secundum oēs potētiās non fuit a principio beata, sed solum secundum superiorem rationem: secundum rationem autem inferiorē, & secundum vires sensitiuas permittebatur agere & pati ea quae erant eis propria, vt dicit Dam. lib. 3. Cuius ratio est, quia vt dicitur supra, Christus assumpsit naturam nostram, vt in ea nos redimeret. Et ideo talē assumpsit, qualē oportuit esse ad finem nostrae redemptionis: & quia redemptio nostra fuit p modū satisfactionis, quae fit p opa poenalia: ideo oportuit quod tota esset glorificata, sed p parte passibilis.

11 Ad secundum dicendum, quod illud quod proprie patitur, vel agit passione, vel actione naturali est compositum, licet principium agēdit sic magis forma & patēdit materia loquēdo de actione & passione naturali, sed loquēdo de passione animali quae aliquo modo est actio, ratio patēdit est magis anima quae corpus seu materia. Quia talis passio non est nisi motus appetitus sequens apprehensionem nocui, & de tali passione hic modo loquimur.

Verum dolor passionis Christi fuerit maior omnibus aliis doloribus.

Thom. 3. q. 4. ar. 6. c. 3.

1. ERITIO queritur, verum dolor passionis Christi fuerit maior omnibus aliis doloribus. Et videtur quod non, quia in his quae Christi sunt nihil fuit superfluum, virtus enim ponit medium in passionibus, Christus autem fuit virtuosissimus. Sed minimus dolor Christi suffecisset ad salutem generis humani, ergo superfluum fuisse Christum sustinuisse magnum dolorem, quod est inconueniens.

2. Item dolor, vel tristitia si fit vehemens non solum impedit delectationem contrariam, sed quancumque (vt habetur 7. Ethic.) Si ergo dolor passionis Christi fuit maximus, impediisset delectationem fructuosam: hoc autem est inconueniens, ergo, &c.

3. Item dolor passionis Christi attenditur secundum grauitatem & diuturnitatem passionis, sed aliqui sancti martyres sustinuerunt diuturniores, & grauiiores passiones quam Christus vt Laurentius & Vincentius, ergo dolor passionis Christi non fuit maximus.

4. IN CONTRARIUM est quod dicitur Tre. 1. Ovos omnes, qui trahitis per viam ardeat in eis dolor sicut dolor meus.

5. Arguitur etiam per rationem. Virtuosus summe diligit vitam suam, sed amittere id quod est summe dilectum est summe dolorosum, ergo &c.

6. RESPONSI O. quamuis dolor stricte acceptus sit passio appetitus sensitui sequens laesionem tactu quateritur: tamen dolor largi loquendo sumitur quandoque pro passione sequente apprehensionem nociui factam per quamcumque potentiam interioriorem, vel exteriori, sensitiuam, vel intellectuam, & sic accipitur nunc. Dicenda sunt ergo duo circa quationem istam. Primum est, an talis dolor fuerit in Christo maximus. Secundum est, verum in aliquo diminuerit gaudium fructuosum.

7. Circa primum dicendum est quod dolor Christi potest comparari ad dolorem damnatorum, & ad dolorem viatorum. Si compararetur ad dolorem damnatorum tunc non fuit maximus, sed eo minor. Cuius ratio est quia sicut se habet gloria beatorum ad bonam presentem vitam sic se habet miseria damnatorum ad poenas & miseria huius vitae, sed gloria beatorum excedit omne bonum presentis vitae, ergo poena & miseria damnatorum excedit omnes poenas & miseria huius vitae. Si autem dolor Christi compararetur ad dolorem viatorum sic fuit maximus. Quod patet tripliciter. Primum ex conditione obiecti doloris. Secundum ex conditione subiecti patientis. Tertium ex generalitate passionis. Ex conditione obiecti doloris sic, quia quantum ad dolorem sensibile obiectum fuit laesio corporis per crucifixionem quae laesio est acerbissima quia confixus fuit in locis nervosis & maxime sensibilibus, scilicet, in manibus & pedibus, quam acerbiter augebat continuè pondus corporis dependentis, & diuturnitas passionis, quia crucifixi non statim moriuntur, sicut qui gladio interficiuntur.

8. Quantum autem ad dolorem interioriorem causa, seu obiectum fuit calus Iudaeorum in eius mortem delinquentium & scandalum discipulorum eum relinquentium, & amissio vitae quae naturaliter est horribilis naturae humanae. Patet secundum idem ex conditione subiecti patientis, quia quanto corpus est melius complexionatum tanto anima est magis doloris perceptiua, sed corpus Christi fuit optime complexionatum, quia immediate fuit formatum a spiritu sancto, quae immediate facta sunt a deo optime facta sunt vt cognoscitur saepe speciei sicut dicit Chrysostomus, de vino quod Christus conuertit in aquam in nuptiis, ergo anima eius quantum ad vires eius interiores & exteriores efficacissime apprehendebat omnes causas doloris & tristitiae. Ex hoc autem cauatur maior dolor, quare &c.

9. Tertio patet idem ex generalitate passionis: passus autem est in anima per tristitiam tedium & timorem, & in corpore per vulnera & flagella, & per totum, scilicet in capite per coronam spinarum pungentium, in manibus & pedibus per fixuram clauorum, in facie per sputa & alapas, in residuo corpore per flagella. Passus etiam fuit secundum omnem sensum corporis, secundum tactum quidem flagellatus & confixus, secundum gustum felle & aceto potatus, secundum olfactum in loco fetido cadauerum mortuorum suspensus, scilicet in loco Caluarie, secundum auditum lacessitus blasphemis iridentium, secundum visum videns matrem & discipulum quem diligebat sientes. Ex quibus omnibus simul iunctis & non ex vno tantum apparet dolorem passionis Christi fuisse maximum, & sic patet primum.

10. Quantum ad secundum dicendum est quod dolor passionis in nullo minuebat delectationem fructuosam. Cuius ratio est, quia dolor vel tristitia non impediunt delectationem vel gaudium nisi dupliciter. Vno modo per modum contrarietatis, & tunc vni totaliter tollit alterum eo quod contraria non possunt simul esse. Alio modo

per modum redundantiae, secundum quod actus vnius potentiae redundat in alteram, eo quod omnes potentiae radicantur in eadem essentia animae: & tunc minuit alteram, sicut valde attriti ad aliquid non plenè aduertunt de iis, quae transiunt ante oculos eorum. Et similiter est de iis, quae sunt circa appetitum. Neutrum autem istorum fuit in Christo, quare &c. Minor probatur, quod enim dolor sensibili non fuerit contrarius gaudio fructuosum, patet, quia contraria non se impediunt nisi circa idem: sed dolor sensibilis, & gaudium fructuosum non fuerunt in anima secundum eandem potentiam, sed vnum secundum potentiam sensitiuam, aliud secundum potentiam intellectuam, comprehendendo sub intellectu & sensu appetitus sequentes: ergo non fuit ibi impedimentum per modum contrarietatis. Et idem dicendum est de omni tristitia quae fuit in Christo, secundum partem sensitiuam: de ea autem quae fuit secundum partem intellectuam, similiter dicendum est quod non fuit contraria gaudio fructuosum, quia gaudium & tristitia de alio, & alio obiecto non sic opponuntur, sed gaudium fructuosum fuit de deo viso: dolor autem & tristitia fuerunt circa obiecta creata, sed vni non impediunt alterum per modum contrarietatis. Item nec per modum redundantiae, quia sicut dictum fuit ex dispensatione diuina fuit hoc specialiter in Christo, quod permittitur vnicuique parti agere, & pati ea quae erant vnicuique propria: propter quod ex gaudio fructuosum non erat redundantia in inferiores partes ad mitigandum dolorem passionis, nec ex dolore passionis fuit aliqua redundantia ad minuendum gaudium fructuosum.

11. Ad primum arg. dicendum quod dolor Christi, licet fuerit maximus, non fuit tamen superfluum, mediū enim quod ponit virtus inter superfluum & diminutum, non attenditur secundum quantitatem rei, sed secundum proportionem ad rationem, scilicet vt passio non excedat regulam rationis: ratio autem ponit regulam in iis, quae sunt ad finem ex ipso fine. Et quia finis passionis Christi fuit liberatio generis humani non per solam potestatem, sed per iustam satisfactionem: ideo Christus debuit sustinere non solum tantam poenam quanta suffecisset ratione deitatis vnitate, sed quanta sufficere deberet ratione humanae naturae ad tantam satisfactionem assumptam: & illa poena debuit esse maxima, quum esset pro peccato totius mundi satisfactoria. Item Christus passus est non solum ad satisfaciendum pro peccatis, sed ad prebendum exemplum ad sustinendum quaecumque tristitia & dolorosa pro affectione gloriae, ad quae consequenda non sunt dignae passiones humani corporis, vt dicitur Rom. 8. Et ideo congruum fuit quod pateretur non solum dolorem parum, aut mediocrem sed maximum.

12. Ad secundum dicendum quod verbum Philosophi habet veritatem ratione redundantiae quae naturaliter fit ab vna potentia in aliam, sed talis redundantia non fuit in Christo, vt dictum fuit supra. Et ideo dolor eius fuit maximus, quia purissimus, & nulli delectationi admixtus.

13. Ad tertium dicendum quod nihil prohibet aliquos martyres sustinuisse maiorem dolorem, quantum ad aliquas particulares conditiones, sed quantum ad omnes causas doloris, nullus sustinuit aequalem dolorem dolori Christi.

Sententia huius distinctionis XVI. in generali & specialis.

1. I C ORITUR quaestio. Superius determinauit magister de defectibus quos Christus cum natura humana assumpsit. Hic inquit per quem modum illi defectus in Christo fuerunt, verum. I. fuerit in eo necessitas patiendi, vel moriendi: & diuiditur ista pars in duas. Primum ostendit quod Christus necessitatem moriendi voluntarie assumpsit. Et quia talis necessitas ad statum hominis pertinet, ideo secundum dicit quod Christus de singulis statibus hominis, qui sunt quatuor, aliqui accepit ibi. Et notandum est hic Christum. Prima in duas. Primum mouet quaestio, & arguit. Secundum eam soluit & solutionem confirmat ibi, ad quod dicitur potest. Hae est distinctio &c.

2. IN SPECIALI sic procedit, & proponit primum quod Christus omnes defectus nostros praeter culpam suscepit, & necessitas moriendi non sit peccatum, sed defectus: oritur ex hoc quaestio, vtrum in corpore Christi fuerit necessitas moriendi: quod enim fuerit in eo aptitudo moriendi, non est dubium, quia fuit in homine ante peccatum, & quando in eo nullus erat defectus. Vnde mortalitas & aptitudo moriendi non fuit in eo defectus: sed nunc est in nobis moriendi necessitas, quae etiam dici potest defectus. Et dicitur in homine passibilis & mortalis, non solum propter moriendi aptitudinem, sed etiam propter moriendi necessitatem. De huiusmodi igitur mortalitate queritur, verum hic defectus, qui est necessarius moriendi & patiendi, fuerit in Christo. Et videtur quod non, quia si in Christo fuit talis necessitas, videtur sequi quod ipse non voluntarie, sed necessario nostros defectus suscepit. Poeta soluit, & dicit quod Christus hos defectus, scilicet necessitatem patiendi & moriendi suscepit, non

non quidem necessitate peccati, quia a peccato immunis fuit. Sed sola voluntate. Talis enim defectus non coerebat Christo ratione suae conditionis, quia nec nobis inest ex natura primitus instituta, sed ex ea postmodum viciata, vltimo distinguit quadruplicem hominis statum. Primum fuit ante peccatum. Secundus post peccatum, & ante gratiam. Tertius post peccatum & sub gratia. Quartus vero in gloria, de quorum quolibet Christus accepit. Quia omnes saluare venit. De primo quidem peccati immunis fuit. De secundo poenales defectus. De tertio gratiae plenitudine. De quarto non posse peccare, & deum perfecte contemplari. Et in hoc, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum necessitas moriendi fuerit in Christo.

Thom. 3. q. 14. ar. 2. c. 50. ar. 1.

1. I R C A distinctio istam primum queritur, vtrum necessitas moriendi fuerit in Christo. Et videtur quod non, quia nihil voluntarie est necessarium. Sed mors Christi fuit voluntaria secundum illud Esa. 53. oblatu est, quia ipse voluit. Et Damasc. dicit lib. 3. quod nihil coactum in Christo consideretur, sed omnia voluntaria, ergo mors Christi non fuit necessaria.

2. Item nihil necessarium est meritorium, sed mors Christi fuit maxime meritoria, ergo Christus non fuit necessario mortuus.

3. Item necessitas moriendi est ex peccato, secundum illud Rom. 8. Corpus quidem propter peccatum est mortuum, id est moriendi necessitati subiectum, sed in Christo non fuit aliquod peccatum, ergo nec necessitas moriendi.

4. IN CONTRARIUM arguitur, quia Christus assumpsit omnes defectus naturales, & passiones indetractabiles, (vt dictum fuit prius) sed necessitas moriendi est defectus naturalis consequens totam humanam naturam. Quum omne generabile sit naturaliter corruptibile: est enim passio indetractabilis, cum non deroget perfectioni gratiae: ergo Christus assumpsit necessitatem moriendi.

5. RESPONSI O. Circa quaestionem istam videnda sunt duo. Primum est, ad quo sit necessitas moriendi, secundum est, an necessitas talis fuerit in Christo.

6. Quantum ad primum aduertendum est quod illud quod vocatur corruptio in omnibus generaliter vocatur mors in viuentibus: illud ergo, quod est causa corruptionis in omnibus generaliter, est causa mortis in viuentibus specialiter. Dicitur ergo communiter sic quod necessitas moriendi in hominibus est a natura tanquam a causa per se, a peccato autem tanquam a causa remouente prohibens. Primum probatur sic. Omne compositum ex contrariis, quorum vni est natura agere in aliud, est de natura sua corruptibile. Sed corpus humanum, & omne corpus mixtum est huiusmodi, quia mixtum est ex elementis quae nata sunt mutuo se corrumpere: ergo corpus humanum, & omne corpus mixtum est de natura corruptibile. Secundum declaratur, quia per donum originalis iustitiae collatae primis parentibus prohibebatur naturalis corruptio in corpore. Sed illud donum ablatum est per peccatum: ergo a peccato tanquam a remouente prohibens est mors & corruptio. Horum autem duorum secundum conceditur ab omnibus.

7. Sed primum habet calumniam propter duo. Primum est, quia idem est causa corruptionis in omnibus, & mortis in viuentibus. Sed esse compositum ex elementis non est causa corruptionis in omnibus, quia elementa sunt corruptibilia, quae tamen non sunt ex elementis mixta: ergo mixtum esse ex elementis non est in viuentibus per se causa mortis. Item posse corrumpi & mori, est per solam potentiam passiuam, sicut posse corrumpere, & mortem inferre est per solam potentiam actiuam, ergo ad hoc quod aliquid sit per naturam corruptibile non requiritur quod habeat in se diuersa, quorum vnum agat in aliud, sed sufficit quod habeat in se principium passiuum, quo possit pati ab extrinseco corrumpente. Item qualiter potest vnum elementorum in mixto agere in aliud non patet. Sed quia dictum est de hoc plenius lib. 2. dist. 30. ideo hic super se datur ad praesens.

8. Dicendum ergo quod causa per se corruptibilis in omnibus est habere naturam quae possit subici contrarietati primatum qualitatum, vt ibidem fuit declaratum.

9. Quantum ad secundum sciendum est, quod triplex est necessitas vna naturalis, quae sequitur principia naturalia, sicut necesse est leue non prohiberi ferri sursum. Alia necessitas coactionis, quae fit ab agente extrinseco contra inclinationem naturae & voluntatis, & tale necessarium opponitur naturali & voluntario, cum tam natura quam voluntas sint principia intrinseca. Alia est necessitas suppositionis, quae sumitur ex hinc, sicut necesse est ferrum esse ferreum, si debeat secare duram: ergo loquimur de necessitate naturali, in Christo fuit necessitas moriendi, quia habuit naturam susceptiuam contrarietatis primatum qualitatum, ad

quarum alterationem sequitur de necessitate mors, & corruptio: vnde dato quod Christus non fuisset occisus violenter, secundum naturam tamen defecisset senio, sicut ceteri homines.

10. Si autem loquamur de necessitate coactionis, sic adhuc necessitas moriendi fuit in Christo, secundum quod necessarium repugnat inclinationi naturali, quia corpus Christi secundum conditionem propriae naturae subiicitur violentiae seu coactioni clauis perforantis, & flagelli percutientis, & cuiuscumque alterius mortem inferentis. Secundum vero quod talis necessitas coactionis repugnat voluntati, non fuit necessitas in Christo moriendi, quoad voluntatem diuinam, nec quoad voluntatem humanam deliberatiuam, quae semper fuit conformis voluntati diuinae: haec enim duplici voluntate voluit Christus mori, sed quoad voluntatem naturalem fuit in Christo talis necessitas. Quia voluntas naturalis refugit mortem, & corporis nocentia: si autem loquamur de necessitate suppositionis quae sumitur ex fine, sic clarum est quod in Christo fuit necessitas moriendi, cum secundum diuinam ordinationem mors Christi ordinaretur ad redemptionem humani generis, sicut ad finem: propter quod oportebat Christum mori, si humanum generis habebat redimi. Et sic patet quod in Christo fuit necessitas moriendi. Vtrum autem aliqua dictarum necessitatum subiacerit voluntati humanae Christi, dicitur communiter & bene quod non, quia sicut dictum fuit prius, opera super naturam monstrabant in Christo naturam diuinam, non humanam. Quod autem corruptibile secundum naturam nunquam corrumpatur, aut quod debilius non violentetur a fortiori, super naturam est. Et ideo Christus si voluisset diuinam voluntatem, potuisset prohibere quod corpus suum, quod erat corruptibile naturaliter, non corrumpere per naturam, nec affligeretur per alterius violentiam. Sed ad hoc non potuit se extendere voluntas eius humana. De tertia autem necessitate quae erat ex suppositione finis ad Deo praestitum, clarum est, quod non suberat humanae voluntati.

11. Ad primum argumentum dicendum quod mors Christi fuit voluntaria voluntate diuina, & voluntate humana deliberatiua & sic intelligenda est auctoritas Isid. & Damasc. voluntate autem naturali non fuit voluntaria, sed potius coacta: & praeter hoc fuit necessaria necessitate naturali. Et necessitate suppositionis, quae potest stare cum voluntario.

12. Ad secundum dicendum quod illud quod est merè necessarium necessitate naturali, vel necessitate coactionis, non potest esse meritorium: mors autem Christi non fuit talis, quin potius fuit accepta voluntate Christi deliberatiua, ratione cuius fuit meritoria.

13. Ad tertium dicendum quod necessitas moriendi est a peccato, sicut a causa remouente prohibens, sed a conditione naturae, sicut a causa per se: primo modo non fuit necessitas moriendi in Christo, sed secundo modo.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum claritas transfigurationis fuerit gloriosa.

Thom. 3. q. 45. ar. 2.

1. E C V N D O queritur de claritate transfigurationis, vtrum fuerit gloriosa. Et videtur quod non, quia claritas gloriosa non potest videri ab oculo non glorificato, eo quod oportet inter potentiam & obiectum esse proportionem, quae non est inter claritatem gloriosam, & oculum non glorificatum, sed oculi apostolorum, qui non erant glorificati, viderunt claritatem transfigurationis, ergo illa claritas non fuit gloriosa.

2. Item claritas gloriosa non potest esse, nisi in corpore humano, quia sola natura humana quoad corpus glorificatur, sed claritas transfigurationis non fuit solum in corpore Christi, sed etiam in vestimentis, & nube lucida, vt habetur Matth. 17. ergo illa claritas non fuit gloriosa.

3. IN CONTRARIUM est, quod glossa Hierony. dicit super illud Matth. 17. transfiguratus est ante eos, quod qualis est futurus tempore iudicij talis apparuit Apostolis, sed tempore iudicij habebit claritatem gloriosam, ergo &c.

4. R E S P O N S I O. videnda sunt tria. Primum est qualiter differat claritas gloriosa a naturali, seu non gloriosa. Secundum est, an claritas transfigurationis fuerit gloriosa. Tertium est, an ratio claritatis illius Christus communiter dicatur fuisse transfiguratus.

5. Quantum ad primum dicendum est, quod claritas gloriosa non differat secundum speciem a claritate naturali, sed solum secundum causam: quod patet tripliciter. Primum patet per illud quod dicitur Malac. 3. fulgebunt iusti sicut sol in regno patris eorum. Sed similitudo non est differentia secundum speciem: ergo cum claritas gloriosa dicatur futura, similis claritati solis quae est naturalis, oportet quod sit eiusdem speciei cum illa. Secundum quia si claritas gloriosa esset alterius rationis a claritate naturali,

nihil notificaretur nobis de beatitudine corporis, per hoc quod dicitur corpora gloriosa futura esse lucida, cum sola claritas naturalis sit nobis nota, sicut qui dicit canem esse in caelo, nihil notificat ei qui non novit, nisi canem, qui est animal: hoc autem est inconueniens, ergo illa claritas non est alterius rationis a claritate naturali. Tercio quia sicut se habet visus ad visum, ita claritas ad claritatem vt enim se habet potentia ad potentiam, ita obiectum ad obiectum, sed visus corporis glorificati, & corporis no glorificati est eiusdem rationis, ergo & claritas huius corporis & illius. Differunt tamen quoad causam, quia claritas naturalis consequitur principia constitutiva corporis lucens. Claritas autem gloriosa erit in corpore glorificato, non a principis constituentibus ipsum, sed a reddenda gloria, anima in corpus, vt quibusdam placet, vel potius a diuina virtute: & sic patet primum.

6 QVANTVM ad secundum dicendum est quod claritas transfigurationis fuit claritas gloriosa quoad essentiam & causam, non autem quoad modum essendi. Primum patet tripliciter. Primum quia sicut statim probatum est, claritas gloriosa differt a claritate naturali quoad causam: sed claritas transfigurationis fuit ab eadem causa, a qua erit claritas gloriosa, scilicet a diuina virtute ea superinducente: ergo claritas transfigurationis fuit ab eadem causa a qua erit claritas gloriosa, quoad essentiam & causam. Secundum quia claritas non gloriosa non ostendit gloriam resurrectionis, sed transfiguratio facta fuit ad ostendendum discipulis gloriam resurrectionis: secundum quod Christus dicit Matthaei 18. in fine cap. Sunt de hic stantibus qui non gustat. mort. donec videant filium hominis venire in regno suo, ergo illa claritas fuit gloriosa. Tercio sic, quia super illud Philippensium tertio, reformabit corpus humilitatis nostrae configurationem corpori claritatis super dicit glossa, Assimilabimur claritati quam habuit Christus in transfiguratione. Sed constat quod assimilabimur ei in claritate gloriosa, ergo claritas transfigurationis fuit gloriosa quoad essentiam & causam, non tamen fuit gloriosa quoad modum essendi.

7 Cuius ratio est, quia claritas gloriosa erit in corporibus glorificatis per modum habitus permanentis. Claritas autem transfigurationis fuit in Christo per modum quasi passionis transeuntis, ergo quoad modum essendi illa claritas fuit gloriosa & simile est de hac claritate respectu claritatis gloriosae. Sicut de visione diuinae essentiae in raptu Pauli, & de visione eiusdem a beatis, illa enim fuit per modum passionis transeuntis. Visio autem beatorum est per modum habitus permanentis. Et similiter fuit de claritate transfigurationis respectu claritatis, quae post resurrectionem erit in beatis. Qualiter autem talis claritas potuit esse in corpore Christi, quod erat tunc passibile & opacum. Aduertendum est quod illa claritas non fuit in profundo, sed in superficie, sicut gladius limatus intrinsecus est opacus: in superficie vero fulget incidente lumine super eius superficiem: & sic patet primum.

8 Quantum ad tertium aduertendum est quod figura vno modo dicitur qualitas in quantitate fundata resultans ex quantitate terminatione & hoc modo dicitur aliquid transfigurari quando mutatur de figura in figuram, secundum terminationem quantitates, & sic Christus non fuit transfiguratus. No enim lineameta corporis eius in aliquo fuerit mutata. Alio modo accipitur figura generalius pro omni eo quod est in extremitate rei, sicut figura est terminus quantitatis, & quia color & lux in extremitate rei demonstrantur: ideo mutatio secundum hoc dicitur transfiguratio, & sic Christus fuit transfiguratus: vnde Hieron. super Matt. dicit sic, Nemo putet Christum per hoc quod transfiguratus dicitur formam pristinam & faciem perdidisse, vel amisisse corporis veritate, assumpsisse corpus spirituale, vel aeternum, sed quomodo transfiguratus fuit, Evangelista demonstrat dicens, resplenduit facies eius sicut sol, vestimenta autem eius facta sunt alba sicut nix: ibi enim splendor faciei ostenditur, & candor describitur vestium, non substantia tollitur, sed gloria commutatur.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum quod claritas gloriosa cum sit eiusdem speciei cum naturali potest videri ab oculo non glorificato, & habet proportionem cum ipso, nisi sit superexcedens, adeo quod corrumpat complexionem oculi: ab hoc autem potuit Christus praeseruari oculos discipulorum, vel temperando claritatem virtute diuina, vel confortando organum. 10 Ad secundum dicendum est quod claritas gloriosa potest in quocunque corpore, in quod deus voluerit eam infundere: fuit autem in transfiguratione rationabiliter in tribus, scilicet in corpore Christi, in vestimentis, & in nube, illa quae fuit in corpore Christi representabat claritatem corporis eius post resurrectionem: claritas autem vestimentorum designabat futuram claritatem sanctorum, quae superabitur a claritate Christi, sicut candor nubis superatur a claritate solis: claritas vero nubis lucida figurabat claritatem futuram in mundo inuouato, qui erit quae sanctorum tabernaculum: vnde Petro disponere tria tabernacula fieri, nubes lucida discipulos obumbrabit.

Sententia huius distinctionis XVII. in generali & specialiter.

R O S T praedicta oportet considerare. Superius determinauit magister de his, quae Christus cum natura humana assumpsit. Hic determinat de his quae per naturam humanam operatus est, operis autem humani voluntas est principium sine qua opus non est laudabile nec meritum. Diuiditur autem haec pars in duas. Primum determinat de voluntate Christi. Secundum de merito eius quod ex voluntate eius processit distinctio. De merito autem Christi. Prima est principium lectionis. Et diuiditur in duas. Primum determinat de voluntate Christi. Secundum responder ad quaedam dubia, quae ex praedictis oriri possunt ibi, Carterum non parum nos mouet. Prima diuiditur in tres. Primum mouet quaestionem de efficacia voluntatis, & ordine qui est signum voluntatis. Secundum soluit distinguendo Christi voluntatem. Quocirca ambigendum. Tercio aliam conclusionem confirmat ostendens diuersas voluntates in Christo, ex effectu igitur humano. Illa pars, in qua dubitationes mouentur, diuiditur in duas. Primum mouet quoddam dubium quod oritur ex dictis Ambrosij. Secundum quaedam quae oriuntur ex dictis Hylarij, id quoque ignorandum non est. Haec est sententia & diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit. Primum dicit esse considerandum, vtrum Christus aliquid orauit vel petierit quod factum non sit, quod quidem videtur per hoc quod orauit calicem passionis transferri, quod tamen factum non est, in quo videbatur a patris voluntate discordare. Postea soluit per distinctionem voluntatis in Christo, dicens quod in Christo secundum duas naturas erat duplex voluntas scilicet diuina, & humana, & secundum humanam duplex voluntas in eo fuit scilicet sensualitatis, & rationis, secundum igitur voluntate diuinam vel rationis pati & mori volebat, sed refugiebat sensualitas, nec tamen propter hoc in Christo fuit rebellio carnis ad spiritum, quia talis rixa non est nisi in quibus est concupiscentia carnis quod in Christo dici non potest, fuit tamen huiusmodi sensualitatis affectionis in Christo vt in eo humanitatis veritas probaretur, vnde concludit quod sicut in nobis duplex est affectus scilicet rationis & sensualitatis, sic in Christo fuit duplex affectus, mens scilicet quo mori volebat, & sensualitatis quo mori recubabat. Postea confirmat per plures auctoritates quod in Christo fuit duplex voluntas secundum quarum vnam pati voluit, secundum aliam non, quia Hier. excommunicat haereticos qui Christum non nisi vnam voluntatem habere ponebant, vbi addit quod cum Christus petiit quod non imperauit id petiit, vt nobis exemplum daret in perturbatione orandi & ad deum clamandi & voluntatem nostram voluntati diuinae subdendi. Postea ponit quendam dubitationem quae ex dictis Ambro. ortum habet qui dicere videtur Christum secundum naturam humanam de potentia patris dubitasse, quod intelligendum non est in quantum deus & dei filius, sed in quantum homo & humano affectu. Sed hoc etiam intelligendum est non quod ipse dubitauerit, sed quia modum gestit dubitans, & hominibus videbatur dubitare. Vltimo inducit quaedam verba Hylarij qui dicere videtur quod Christus nec secundum se timuit, nec secundum se orauit, sed pro suis. Quod ostendit pluribus dictis, & dicit magister verba Hylarij pie esse intelligenda. Et in hoc terminatur &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum voluntas humana in Christo semper fuerit conformis voluntati diuinae.

Thom. 3. q. 18. ar. 5. & 6.

I N CA distinctione istam primum quaeritur, vtrum voluntas humana in Christo semper fuit conformis voluntati diuinae. Et videtur quod sic, quia voluntas beatorum in omnibus conformatur voluntati diuinae, sed Christus secundum animam semper fuit beatus, ergo voluntas eius humana semper fuit conformis diuinae voluntati.

2 Item bonitas voluntatis consistit in conformitate ad voluntatem diuinam sicut ad suam regulam vt dicit glossa super illud Psal. rectos decet collaudatio, sed omnis voluntas Christi fuit bona, ergo &c.

3 Item ex persona Christi dicitur in Psal. missi. vt facerem voluntatem tuam deus meus volui, & sic idem quod prius.

4 IN CONTRARIVM est quod dicit August. contra Max.

Maxi. in hoc quod Christus ait non quod ego volo, sed quod tu, aliud ostendit se voluisse patrem quod nisi humano corde non possent. Ex quo patet, quod humana voluntas in Christo aliud voluit quam diuina.

5 RESPONSI O. Quaestio ista vnum supponit & aliud quaerit, supponit enim quod in Christo praeter voluntatem diuinam fuerit aliqua voluntas humana. Quo supposito quaerit de conformitate voluntatis humanae ad diuinam. Primum igitur videndum est de supposito, deinde de quaestio.

6 QVANTVM ad primum sciendum est quod praeter voluntatem diuinam fuit in Christo duplex voluntas humana, vna quae dicitur voluntas per essentiam quae per se & directe est in ratione, alia quae est voluntas solui per participationem quae non est in ratione, sed nata est obedire rationi. De voluntate per essentiam quae fuerit in Christo patet tripliciter. Primum sic voluntas, correspondet intellectui, sed in Christo praeter intellectum diuinum est aliquis intellectus humanus, ergo in Christo praeter voluntate diuinam est aliqua voluntas humana. Maior patet, quia in omni natura, concemitur se inseparabiliter intellectus & voluntas proprie dicta. Minor similiter patet, quia scientia est perfectio intellectus, sed in Christo praeter scientiam diuinam fuit aliqua scientia humana vt parit supra, ergo in Christo praeter intellectum diuinum fuit intellectus humanus & haec fuit minor. Secundum sic, voluntas Dei non pot mereri, nec demereri, nec sibi, nec alij alioquin Deus secundum diuinitatem acceptus posset mereri, sed Christus meruit nobis & sibi vt postea patebit, ergo in ipso praeter voluntatem diuinam fuit alia voluntas per quam potuit mereri, sed sine voluntate proprie dicta non est meritum, quare &c. Tertio sic, quae sequitur natura plurificatur in Christo vt vult Damasc. lib. 3. sed appetitus sequitur naturam, ergo sicut in Christo sunt plures naturae, ita plures appetitus, sed appetitus humanae naturae quatenus rationalis dicitur voluntas, ergo praeter appetitum vel voluntatem diuinam in Christo est appetitus rationalis vel voluntas, haec autem secundum nomen diuiditur in voluntatem vt est natura & vt est ratio non tantum in duas potentias, sed fortiter haec duo nomina vel duos modos quibus potest ferri in suo obiectum, quoad enim voluntas fertur in aliquid secundum quod est conueniens vel nocuum naturae secundum se, sic vocatur voluntas vt natura, quoad autem fertur in aliquid secundum bonitatem vel malitiam, quam habet in ordine ad finem, sic vocatur voluntas vt ratio, quia sequitur de liberationem rationis, quia cum eiusdem potentia ferri in aliquid secundum se & in ordine ad finem, ideo eadem est potentia voluntatis quae fertur his duobus modis in suum obiectum.

7 De voluntate autem quae non est voluntas per essentiam, sed solum per participationem, quae fuerit in Christo patet similiter tribus visis, accipiendo primum id quod dictum fuit prius. scilicet passionem appetitus sensitui in Christo regebantur per rationem, & ei subiciebantur & obedebant, appetitus autem sensitui vt obediens rationi dicitur voluntas per participationem. Quo supposito arguitur primum sic. Sicut intellectum sequitur voluntas proprie dicta, sic sensum sequitur appetitus sensitui, qui vt obediens rationi dicitur voluntas per participationem, sed sicut in Christo fuit verus intellectus, ita in Christo fuerunt vera & perfecta vires sensitivae, ergo sicut in Christo fuit voluntas proprie dicta, ita & voluntas per participationem. Secundum sic, in Christo fuit verus dolor sensibilis vt parit prius, sed dolor sensibilis est passio appetitus sensitui, ergo in Christo fuit appetitus sensitui. Constat autem quod in Christo non minus obediens appetitus sensitui rationi quam in nobis, in nobis autem propter hoc dicitur voluntas per participationem, ergo & in Christo. Tercio sic, Christus assumpsit naturam perfectam omni perfectione debita naturae, sed sicut de perfectione hominis in quantum homo sunt intellectus & voluntas proprie dicta, ita de perfectione eius in quantum est animal, est sensus & appetitus sensitui qui est voluntas per participationem, ergo haec omnia fuerunt in Christo, & sic patet primum.

8 DE SECVNDO principali. de conformitate voluntatis humanae ad diuinam. Sciendum est quod voluntas nostra conformari potest dupliciter diuinae quo ad praesens. Vno modo quoad vult illud quod vult deus ea velle quae vocatur a quibusdam conformitas secundum genus cause efficientis. Alio modo quando vult illud idem quod deus vult ita quod sit idem obiectum voluntatis humanae & diuinae quae vocatur conformitas secundum genus cause materialis accipiendo materiam pro obiecto. Loquedo de prima conformitate sic omnis voluntas in Christo fuit conformis voluntati diuinae. Quod patet primo de voluntate naturali, & voluntate per participationem. Quia naturalis inclinatio cuiuslibet rei est a voluntate diuina dante se & inclinationem rei (Dico autem naturalem, quia libera inclinatio non semper est a dante rem, eo quod res indifferens est ex natura sua ad talem inclinationem vel oppositam) sed naturalis inclinatio

d. 2. q. 3. c. 4. d. 18. c. 19.

Supra d. 15. q. 2.

d. 15. q. 2.

d. 15. q. 2.

ad quam res est de natura sua determinata est a dante naturae, inclinatio autem voluntatis vt est natura & inclinatio voluntatis dicitur per participationem, hoc est appetitus sensitui est naturalis, ergo est a voluntate diuina dante naturae, & ita quilibet harum voluntatum vult idem quod deus vult eam velle. 9 De voluntate autem sequente deliberationem patet, quod fuerit eodem modo conformis voluntati diuinae. Quia voluntas diuina consequens quae est voluntas simpliciter semper impletur vt dictum fuit in primo libro, ergo quicquid deus voluit tali voluntate Christum velle Christus voluit, & non solum Christus, sed quicunque alius, voluntas autem antecedens in- notescit nobis per praeccepta, prohibitiones & consilia, & huius voluntati quanto magis voluntas humana conformatur tanto melior efficitur, sed voluntas deliberatiua Christi fuit optima, ergo fuit voluntati antecedenti maxime conformis.

10 Si autem loquamur de conformitate quae ardebat secundum obiectum volitum, sic voluntas naturalis & voluntas per participationem non conformabantur in Christo voluntati diuinae, quia sicut dictum fuit prius, in Christo permittitur cuiuslibet pari agere & pati quod erat sibi proprium, sed proprium est voluntatis naturalis refugere ea quae sunt nociua naturae, proprium autem appetitus sensitui est fugere ea quae sunt nociua sensui, & ideo vtraque voluntas in Christo fugiebat mortem, & dolorem passionis quae tamen a Deo erant volita propter salutem generis humani. Voluntas deliberatiua conformis erat voluntati diuinae, alioquin passio Christi non fuisset sibi, nec nobis meritoria nisi accepta fuisset a voluntate deliberatiua, cuius mereri & demereri, & sic patet secundum.

11 AD PRIMVM argumentum dicendum quod beatis qui sunt comprehensiores nihil occurrit quod sit contrarium naturae vel lesiuum sensui, & ideo in eis sensualitas vel voluntas non discordat a voluntate diuina, sed Christus simul fuit beatus & passibilis secundum aliam & aliam sui partem, vnde multa occurrerunt Christo contraria naturae & parti sensitivae vt mors, flagella, & huiusmodi quae refugiebat sensualitas & voluntas vt natura quamuis acceptarentur a voluntate deliberatiua quae semper fuit conformis voluntati diuinae.

12 Ad secundum dicendum quod omnis voluntas Christi fuit conformis diuinae voluntati in hoc quod volebat id quod volebat deus eam velle. Et in hac conformitate consistit principaliter bonitas voluntatis humanae vt dictum fuit prius in fine primi libri. Et vtra hanc conformitatem voluntas deliberatiua habuit aliam quae est secundum volitum. Ex quo potest concludi quod voluntas deliberatiua in Christo fuit melior quam naturalis vel sensualis. Et ex hoc non sequitur quod alie fuerunt malae.

13 De hac voluntate deliberatiua intelligendum est illud Psal. vt facerem voluntatem tuam domine &c.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum conueniens fuerit Christum orare.

Thom. 3. q. 21.

S ECVNDO quaeritur, vtrum conueniens fuerit Christum orare. Et arguitur quod non, quia non decet orando petere illud quod scit aliquis esse futurum pro certo vel non, sed Christus sciebat omnia quae essent futura vt dictum fuit supra, ergo non decuit quod aliquid orando peteret.

2 Item secundum Damasc. lib. 3. Oratio est ascensio mentis in Deum, sed mens Christi non indigebat ascendere in Deum secundum eundem Damasc. quia semper erat Deo coniuncta, non solum secundum vniouem suppositi, sed secundum fructuonem, ergo Christo non conueniebat orare.

3 IN CONTRARIVM est, quia in pluribus locis euangelij legitur Christum orasse, & arguitur per rationem, quia officium pontificis est fundere preces & orare, sed Christus fuit pontifex vt dicitur Hebr. 2. ergo eius fuit orare.

4 RESPONSI O. Videnda sunt tria. Primum est vtrum fuit conueniens Christum orare. Secundum est cuius fuit illa oratio rationis an sensualitatis. Tertium est vtrum eius oratio fuerit exaudita.

5 QVANTVM ad primum dicendum est quod Christo secundum humanam naturam conueniebat orare. Quod patet sic, illi conuenit orare cuius voluntas per seipsam non est efficacax ad ad implendum omnia quae vult, sed voluntas humana in Christo non fuit per seipsam efficacax ad implendum quae cuiusq; volebat, ergo Christo secundum humanam naturam conueniebat orare. Maior patet, quia oratio non est nisi quaedam explicatio voluntatis apud Deum vt suppleat indigentiam qua per nos ipsos sup- plere non possumus. Minor manifesta est ex praecedentibus vbi d. 14. q. 5.

ostensum est quod Christus secundum humanam naturam non fuit omnipotens, & ideo non potuit per humanam naturam facere quicquid potuit velle. Item cuius est agere gratias de accipere, eius est orare pro accipiendo, sed Christus egit gratias pro acceptis. Io. 11. Pater gratias ago tibi quoniam audisti me, ergo eius fuit orare pro accipiendo. Oravit autem tam pro se quam pro aliis, sed differenter, quia omnis oratio qua oravit pro se fuit petitio bonorum corporalium, vel pro amotione malorum, oratio autem qua oravit pro aliis fuit indifferenter pro bonis corporalibus vel spiritualibus adipiscendis, vel malis amovendis. Cuius ratio est: quia omnis oratio fuit ad supplendum aliquem defectum, Christus autem non patiebatur aliquem defectum quantum ad bona spiritualia, patiebatur autem quantum ad bona corporis, nos autem patimur in vtriusque defectum, & ideo omnis oratio qua oravit per se fuit de bonis acquirendis corporalibus, vel malis corporalibus amovendis, oratio autem qua oravit pro aliis potuit esse indifferenter de omnibus corporalibus & spiritualibus. Oravit etiam non solum mentaliter, sed vocaliter propter duo. Primum propter veritatem humanam naturam insinuandam secundum quam est minor pater & obediens, ipsi & orans eum. Secundum, ut praeberet nobis exemplum recurrendi ad deum in necessitatibus nostris, & sic patet primum.

6. Quantum ad secundum dicendum est quod oratio potest esse alicuius dupliciter. Vno modo sicut proponitur. Alio modo sicut eius pro quo proponitur. Primum modo oratio non potest esse nisi rationis, & nullo modo sensualitatis, quia oratio proponitur deo, illius est ergo orare ut proponens orationem, cuius est in deum tendere, illud autem non est sensualitatis quae non transcendit sensibilia, sed rationis, ergo &c. Secundo modo potest esse oratio sensualitatis tanquam eius pro quo proponitur, & sic oravit Christus quando perivit calicem passionis eius ad se transferri. In hoc enim insinuavit affectum sensualitatis, quod fecit propter tria. Primum ut ostenderet se assumptum esse veram naturam humanam cum omnibus naturalibus effectibus. Secundum ut ostenderet quod homini licet secundum naturalem affectum aliquid velle quam deus vult. Tertium ut doceret quod homo proprium affectum debet diuine voluntati subdere, vnde postquam dixerat transeat a me calix iste, subiunxit, veni tamen non sicut ego volo, sed sicut tu vis. Et sic patet secundum.

7. Quantum ad tertium sciendum est quod cum oratio sit quasi interpretis voluntatis humanae apud deum, tunc oratio alicuius exauditur cum voluntas eius impletur, voluntas autem hominis simpliciter est voluntas rationis, illud enim absolute volumus quod secundum deliberatam rationem volumus, illud autem quod volumus secundum motum sensualitatis vel per motum voluntatis ut natura est simpliciter non volumus, sed secundum quid scilicet, si aliquid non obstat. vnde magis debet vocari secundum doctores velleitas quam voluntas, quia scilicet homo illud velleit nisi aliquid obstitit. Dicendum ergo quod omnis oratio Christi de eo quod simpliciter voluit exaudita fuit: cuius ratio est, quia voluntas simpliciter est voluntas deliberativa, sed illa semper fuit conformis voluntati diuinae, ergo Christus nihil simpliciter voluit nisi quod deus voluit, omne autem tale impletur, ergo &c. Et sic loquitur Hebr. 5. apostolus, quod exauditus est pro reuerentia sua & ipsaemer Christus Io. 11. quando dixit ego autem sciebam quia semper me audis. Oratio autem Christi quam proposuit in finibus motu sensualitatis vel voluntatis naturalis non fuit exaudita, quia nec erat illud simpliciter voluit ad Christum sicut dictum est, sed proponebatur ad insinuandum veritatem naturae assumptae. Et propter causam istam, & de hoc intelligitur quod scriptum est in Psal. Clamabo per diem & non exaudies. Orationem etiam qua Christus oravit pro suis crucifixoribus patet, ignoscite eis ut habetur Luc. 23. Et oratio qua oravit pro his qui credituri erant per verbum apostolorum in ipsum ut essent vnum in eo ut habetur Io. 17. exaudita fuit secundum intentionem orantis, non enim oravit simpliciter pro crucifixoribus ut simpliciter eis dimitteretur, sed ut minus puniretur, quia peccabant per ignorantiam, nisi subiunxit, quia nesciunt quid faciunt, non orabat etiam pro omnibus qui credituri erant in eum, sed solum pro praedestinatis in quibus effectum habuit eius oratio.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum quod sicut Christus scivit quid esset futurum, ita scivit de quibusdam quod erant futura mediante oratione sua, & ideo non inconuenienter, imo rationabiliter oravit.

9. Ad secundum dicendum quod oratio Christi non fuit assensus in Deum per nouam contemplationem, cum ab instanti conceptionis suae fuerit semper Deum contemplatus, fuit tamen nouus assensus per nouam explicationem voluntatis, & hoc sufficit ad rationem.

10. DE DVBITATIONE autem qua ponit Ambrosius in Christo notandum est quod dubitatio primo & principaliter significat motum rationis super vtramque partem contradictionis.

nis cum formidine determinandi naturam. Secundum autem tractatum est nomine dubitationis ad significandum formidinem affectus in aggrediendo vel sustinendo aliquid terribile. Primo modo non potuit esse dubitatio in Christo, quia talis dubitatio contingit ex defectu scientiae, & ex defectu medijs sufficientis concludere altera partem. In Christo autem non fuit aliquis defectus scientiae, ergo nec talis dubitatio, dubitatio autem secundo modo sumpta fuit in Christo, quia talis dubitatio provenit ex infirmitate hominis qui videt aliquid lesivum sibi immunes & non videt facultate euadendi, Christus autem videt secundum carnem infirmus fuit & secundum sensualitatem videbat mortem sibi imminere, nec patere euasione propter quod sensualiter trepidabat quavis in ratione deliberativa esset summa securitas, sicut ipse dixit, Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma.

Sententia huius distinctionis XVIII. in generali & speciali.

DE MERITO autem Christi. Superius determinavit magister de voluntate Christi quae est principium merendi. Hic determinat de merito ipsius. Et diuiditur in duas. Primum determinat de merito Christi prout ordinatur ad consequentiam boni. Secundum ut ordinatur ad amotionem mali, di. 19. ibi. Nunc igitur queramus. Prima est principium lectionis. Et diuiditur in duas, quia primum agit de meriti perfectione, & secundum de merendi necessitate ibi. Sed verum queritur. Prima in res, quia primum ostendit quid Christus meruit in se. Secundum quando meruit ibi, nec solum. Tertium quid meruit quod ad nos ibi, nec tamen gloriam. Illa verum in qua agit de merendi necessitate qua incipit ibi. Si verum queritur, diuiditur in duas, quia primum inquit ad bona quae potest passionem Christi adeptus est, sine merito passionis habere potuit. Secundum supposito quod sic, inquit ad quid pati voluit ibi. Ad quid igitur. Haec est diuisio &c.

2. IN SPECIALI sic procedit, & dicit quod quidam crediderunt quod Christus nihil sibi meruit, sed solum nobis quibus meruit redemptionem a diabolo, peccato & a poena, & apertionem regni caelorum, magister tamen dicit quod Christus meruit sibi per passionem suam immortalitatem & impassibilitatem sicut dicit apostolus Phil. 2. Christus factus est pro nobis obediens &c. Et sequitur propter quod & deus exaltauit illum, & confirmat hoc auctoritatis Aug. & Ambrosii. vtr patet in littera. Deinde dicit quod ista non solum meruit sibi Christus per passionem suam, sed etiam a conceptione sua, quia cum extunc fuerit plenus gratia, tantum meruit quantum postea ita quod passio eius addidit numerum meritorum, sed non ad efficaciam principij merendi. Postea dicit quod Christus non solum praedicta per passionem suam meruit, sed etiam exaltationem nominis sui, hoc est quod deus vocaretur, hoc est enim nomen quod est super omne nomen, & hoc licet fuerit datum Christo statim quando factus est homo, tamen manifestatum est post passionem suam in resurrectione, & ideo dicitur tunc hoc nomen fuisse sibi datum, quia res dicitur fieri quando innotescit. Postea ponit concordiam cuiusdam contrarietatis quae videtur esse inter Ambrosium & Augustinum. Quia Ambrosius dicit quod pater dedit filio per naturam nomen quod est super omne nomen, & Augustinus dicit quod deus dedit hoc homini Christo per gratiam, sed dicitur Ambrosio est intelligendum de generatione aeterna, & dicitur Augustino de assumptione temporalis. Postea querit magister vtrum Christus impassibilitatem & immortalitatem & nominis sui exaltationem poterit habere sine merito & dicit quod sic, sed ex quo fuit homo mortalis non potuit, hoc est non decuit quod habere sine merito. Vltimo querit ad quid Christus pati voluit ex quo sine passione sua praedicta habere potuit, & respondet quod hoc fecit ut praeberet nobis exemplum humilitatis, & ut nos redimeret a peccatis, & a poenis diaboli, & ut regni caelorum ianuam aperiret. Et declarat hoc per auctoritatem Ambrosii. per quaedam alia ut patet in littera. Et in hoc terminatur &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum in Christo fuerit tantum vna actio.

Thom. 3. q. 19. art. 1.

IN CA. distinctione istam primum queritur, vtrum in Christo fuerit tantum vna actio. Et videtur quod sic, vbi est vnum operatum ibi est vna operatio. Sed idem operatum fuit humanitatis & diuinitatis in Christo, sicut sanctorum leprosi ad tactum manus Christi, ergo eadem operatio fuit humanitatis & diuinitatis in Christo.

2. Item eadem videtur esse operatio principalis agentis & instrumentalis.

QVAESTIO SECUNDA. Vtrum Christus meruerit aliquid in instanti suae conceptionis.

Thom. 3. q. 34. art. 2.



SECUNDO queritur, vtrum Christus meruerit aliquid in instanti suae conceptionis. Et videtur quod non, quia liberum arbitrium indifferens est ad merendum & demerendum, sed nulla creatura potuit peccare vel demereri in instanti suae conceptionis, ergo nec Christus ratione humanitatis potuit mereri in instanti suae conceptionis.

2. Item omne humanum meritum videtur consistere in aliqua actione in qua anima communicat corpori saltem ut obiecto, quia cum corpus communicet in premio debet communicare in merito, sed Christus non potuit in instanti suae conceptionis habere aliquam actionem humanam in qua anima communicaret corpori etiam ut obiecto, quia vires sensitiuae ex quibus intellectus accipit suum obiectum fuerunt in Christo tunc indistinctae sicut in ceteris parulis, ergo non potuit mereri. 3. IN CONTRARIVM arguitur, quia perfectum est agere, sed Christus in instanti suae conceptionis fuit perfectus vir secundum illud Hier. 31. Nouum creauit dominus super terram foemina circumdedit virum, ergo Christus in instanti suae conceptionis potuit agere ea quae sunt viri, hoc autem est mereri, ergo &c. 4. RESPONSO. Quae ista vnum supponit & aliud querit, supponit quod Christus mereri potuerit, & querit de tempore possibilitatis vtrum scilicet in instanti suae conceptionis potuerit exire in actum meritorium.

5. PRIMVM supponitur rationabiliter propter duo. Primum est quia ad meritum non videntur necessaria esse nisi tria. 1. quod agens non sit simpliciter in termino, quia comparatur meritum ad praemium, sicut via ad terminum. Secundum est quod agens sit dominus suae actionis, ita quod in potestate eius sit agere, vel non agere nec agat ex necessitate, sed libere, quia quod actio sit bona vel mala hoc habet ex obiecto & circumstantia obiecti, sed quod sit imputabilis ad laudem vel vituperium: meritum vel demeritum hoc habet ex eo quod est in potestate agentis ut declaratum fuit secundo libro. Tertium est quod actio proportionem habeat ad praemium, quae proportio attenditur secundum gratiam & charitatem, ex quibus potest sic argui, quicumque non est simpliciter in suo termino & habet dominium sui actus, & est in statu gratiae seu charitatis talis potest mereri, sed Christus ante resurrectionem non fuit simpliciter in suo termino, imo fuit secundum aliquid viator, etiam habuit dominium suae actionis libere sicut & ceteri homines, fuit etiam perfectissimus in gratia & charitate, ergo potuit mereri. Secundum patet idem sic, nobilissimum est aliquid habere per meritum quod sine merito, sed omnis perfectio & nobilitas est Christo attribubenda, ergo quicquid habent alij per meritum, fortiori ratione & Christus habuit per meritum, alioquin alij illud nobiliori modo habuissent quam Christus quod est inconueniens. Maior patet, quia nobilissimum est aliquid habere a se & per se quod ab alio, vel per alium, qui autem habet aliquid per proprium meritum quodammodo habet illud per seipsum in quantum per actionem suam fecit sibi illud debitum, qui habet sine merito habet omnino per alium, ergo nobilissimum est habere per meritum aliquid quam sine merito de his quae possunt cadere sub merito, & quod est nobilissimum est Christo attribubendum, consequens est quod ipse habuit per meritum illud quod alij habent per meritum, nisi sit tale quid cuius carentia magis dignitati & perfectioni Christi prauidetur quam per meritum accrescat sicut est gratia, scientia, beatitudo animae, & vno cum persona diuina, quia cum meritum non sit nisi eius quod nondum habetur, oportuisset quod Christus aliquando his caruisset, carere autem istis magis dignitatem eius diminuisset quam meritum auxisset, & ideo talia non meruit, sed alia de quibus postea dicitur. Et sic patet primum.

6. QVANTVM ad secundum an. Christus meruerit in instanti suae conceptionis est duplex modus dicendi. Vnus est quod Christus in primo instanti suae conceptionis mereri potuit & meruit, cuius ratio est, quia Christo debemus attribucere secundum animam omnem perfectionem spirituales quae ipsi potest competere, sed possibile in Christo fuit in primo instanti suae conceptionis fecisse actum meritorium, ergo hoc est ipse attribubendum. Maior patet. Minor declaratur, quia quod aliqua res non habeat suam operationem statim cum est non potest contingere nisi ex tribus. Primum, quia ipsi deest aliqua perfectio quae requiritur ad agendum. Secundum propter impedientem extrinsecum. Tertium propter successione operationis, sicut leue non impeditur non mouetur in eodem instanti quo est, quia motus in instanti esse non potest. Contra autem quod Christo non deficiebat aliqua perfectio ex parte animae quae esset necessaria ad merendum, nihil etiam erat quod impedire posset actum meritorium, ipse autem

tem actus voluntatis quo meretur indivisibilis est & non successivus, ergo anima Christi in eodem instanti quo fuit mereri potuit, & per consequens meruit.

7 Alius modus est q. Christus in instanti suae conceptionis non meruit quoad usum virtutis seu actus, sed solum habuit meritum in radice scilicet in habitu charitatis, & aliarum virtutum ex quibus dignus fuit gloria. Quod probatur sic, si Christus meruit in instanti suae conceptionis aut meruit actione beata, aut alia. Non actione beata, quia omnis actio meritoria est actio viatoris ut viator est, quia solus viatoris est mereri per proprias actiones, sed actio beata non fuit in Christo secundum q. viator, sed secundum q. comprehensor, ergo per illam non meruit. Nec per aliam, quia actus voluntatis in quo consistit meritum sequitur actum cognitionis, in Christo autem praeter cognitionem beatam non fuit nisi duplex cognitio scilicet infusa & experimentalis. Neutra autem istarum cognitionum fuit in Christo secundum actum in primo instanti suae conceptionis propter imperfectionem organorum & virtutum sensuatiarum quarum actus sunt necessarii ad usum scientiae infusae & experimentalis ut dictum fuit prius, ergo in Christo non potuit esse in primo instanti suae conceptionis aliquid actualis motus voluntatis quo mereretur. Probabile est enim q. circa animam Christi ex ea parte qua fuit viator ex qua convenit ipsi meriti non fuerit mutatus naturalis ordo viae qui est q. nihil intelligimus neq. naturaliter, neq. per revelationem nisi ex sensu & imaginatio. Si autem anima Christi in primo instanti suae conceptionis potuit exire in actum scientiae infusae non video quin potuerit exire in actum voluntatis meritorii, sicut ponit praecedens opinio, nihil enim obstitit nisi hoc q. alicui posset videri, q. actus quem habet creatura rationalis in primo instanti suae creationis non esset in potestate eius, & sic non esset meritorius. Illud autem non obstat, quia deus sicut ab aeterno voluit quicquid vniquam posseta voluit, & tamen aliqua vult liberare & non omnia ex necessitate. Ita possibile est q. creatura rationalis intellectualis in primo instanti suae creationis possit multa velle non ex necessitate, sed liberè, & tale velle meritorium potest esse si cadat super debitum obiectum cum debitis circumstantiis.

8 Ad rationes utriusque partis potest responderi. Ad primam dicendum q. non est simile de merito & de demerito respectu primi instantis, quia peccatum seu demeritum non potest esse in voluntate nisi procedente aliquo defectu in cognitione, angelus autem non potuit in primo instanti suae creationis habere aliquem defectum cognitionis naturalis, quia talis defectus nunquam fuit in angelo ut dictum fuit in 2. lib. nec potuit habere defectum cognitionis supernaturalis ratione cuius posset peccare, quia aut tunc fuit aliquid sibi reuelatum, & ita tunc non habuit defectum talis cognitionis, aut nihil, & ita non tenebatur aliquid supernaturalis considerare, propter q. ex tali defectu vel ignorantia cum sit inuincibilis peccare non potuit, potuit tamen mereri, quia ad meritum sufficit actus voluntatis liberè cadens super debitum obiectum cum debitis circumstantiis, qui tunc potuit esse in angelo ut dictum est. Similiter anima Christi in principio suae creationis, aut habuit praeter cognitionem beatam aliam cognitionem supra infusam, aut nullam, si nullam non potuit habere aliquid velle correspondens, nec per consequens peccare, si aliqua, tunc non potuit habere aliquem defectum secundum eam, nec per consequens aliquam electionem malam, tamen potuit habere aliquam electionem liberam, & bonam sequentem cognitionem infusam, & per consequens mereri.

9 Ad secundum potest dici q. non oportet animam communicare cum corpore ut obiecto in omni actione meritoria, sed sufficit q. anima sit in corpore passibilis, & mortali ratione cuius est in statu viae, & nihilominus totus homo remunerabitur, quia anima quae est principalis radix merendi, est id quod est principalis in homine, nec potest simpliciter perfici nisi perfectio corpore, propter quod meritum anima redundabit in corpus in quo est sicut in subiecto, licet aliqua potentia eius non sint perfectiones organorum corporaliu.

10 AD RATIONEM alterius partis potest dici secundum aliam opinionem q. Christus ab instanti suae conceptionis fuit perfectus vir quo ad habitum scientiae, gratiae & virtutis in quibus consistit meritum virtualiter & in radice, sed non fuit perfectus vir quo ad usum in quo consistit formaliter meritum excepto actu visionis beatae qui magis est praemium quam meritum.

QVAESTIO TERTIA.

Utrum Christus per passionem suam aliquid meruerit.

Thom. 3. q. 48. ar. 1. & 2. q. 49. ar. 6.



ERTIO quaeritur, utrum Christus per passionem suam aliquid meruerit. Et videtur q. non, quia aut meruisset sibi, aut nobis, non sibi, quia superfluum est, aliquid mereri, illud idem quod prius meruerat, sed Christus meruit ante pas-

sionem suam quicquid vniquam postea habuit, ergo per passionem suam nihil sibi meruit. Item nec nobis, quia ex eadem radice procedit laus & meritum, sed opus vnius non est alteri laudabile, ergo nec meritorium.

2 Item charitas est principium merendi, sed Christus tempore passionis non habuit maiorem charitatem vel aliam quam prius, ergo nihil meruit, vel magis quod prius non meruisset.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia omnis actus viatoris existens in potestate eius & charitate informatus, est meritorius, sed passio Christi ut acceptata ab ipso fuit actus viatoris, & in potestate Christi. Oblatus est enim quia voluit, & etiam a maxima charitate processit, quia charitate maiorem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis, ut dicitur Ioan. 15. ergo passio Christi fuit maxime meritoria.

4 Ad idem est quod dicitur Phil. 2. factus est obediens usque ad mortem, propter quod & deus exaltauit illum, ubi dicit glossa Aug. quod humilitas passionis claritas est meritum, claritas autem humilitatis est praemium.

5 RESPONSIO. quod Christus per passionem suam meruit, satis efficaciter probat ratio adducta ad hanc partem, & ideo restant solum alia duo videnda. Vnum est quid sibi meruerit secundum se an nobis meruerit.

6 QVANTVM ad primum sciendum est q. illud quod cadit sub merito prout de ipso loquuntur theologi, oportet q. sit de pertinentibus ad beatitudinem primum vel consequenter, oportet etiam q. non sit natura debitum, quia naturalia sub merito non cadunt, requiritur etiam quod sequatur meritum tempore vel natura, & forte necessarium est q. sequatur tempore, ex quo patet q. Christus meruit sibi per passionem suam impassibilitate corporis cum ceteris dotibus corporis, & exaltationem nominis sui, cuius ratio est, quia Christus meruit sibi per passionem omnem illud quod pertinet ad beatitudinem, & ante passionem non fuit ab eo habitum, nec natura debitum, sed impassibilitas corporis cum ceteris dotibus suis pertinet ad beatitudinem saltem secundario, & similiter exaltatio, sed manifestatio beatitudinis, quia gloria est clara cum laude notitia ut dicitur Rom. vltimo, & quia ut dicit philosophus 1. Ethicorum de bene esse felicitatis est ut felix non solum vnius, sed etiam mortuus vivat in memoria hominum. Hoc etiam Christus ante passionem suam, aut non habuit ut fuerunt dotes corporis, aut non completè ut exaltationem sui nominis. Neutri enim istorum fuit debitum natura humanae in Christo, ergo Christus in quo debuit esse completissima beatitudo per passionem suam meruit sibi omnes dotes corporis, & exaltationem seu manifestationem suae beatitudinis. Quae exaltatio consistit in tribus, in notitia cordis ut cognoscatur esse verus deus, & verus homo, in reuerentia corporis quoad genus flexiones, & similia, in oratione confessione, quae tria tangit apostolus ad Phil. 2. dicit, propter quod & deus exaltauit illum & dedit illi nomen quod est super omne nomen, scilicet ut credatur deus, nomen enim facit de re notitiam, ut in nomine Iesu omne genua flectatur, quantum ad reuerentiam corporis, & omnis lingua constiteatur quantum ad confessionem oris, & sic patet primum.

7 Quantum ad secundum aduertendum est q. aliquem mereri alteri vel pro altero potest intelligi dupliciter. Vno modo quod meritum vnius cedat alteri ad meritum. Alio modo quod fructus meriti vnius redundet in alterum. Primo modo nullus potest mereri pro altero, nec Christus sic meruit pro nobis quia sicut dictum fuit in praecedenti quaestione. Operatio bona, vel mala ex hoc habet rationem imputabilis ad meritum vel demeritum, q. ipsa est in potestate operantis, sed operatio vnius nunquam est in potestate alterius, ergo operatio vnius bona vel mala nulli alij potest imputari ad meritum vel demeritum, nullo igitur modo Christus sic nobis meruit. Secundo autem modo vnius potest alteri mereri vel demereri, ita scilicet q. fructus vel damnum meriti vel demeriti redundet in alterum, & de demerito quidem declaratum fuit in secundo libro, agendo de peccato originali. De merito autem patet idem sic, quia non minus apud deum potest amicitia charitatis quam apud homines amicitia civilis, sed apud homines ratione amicitiae civilis vnius potest fructus operis sui in alterum transferre, verbi gratia, ut cum aliquis seruit diuiti ut pauper ei in aliquo obligatus a debito liberetur, vel ut habeat mercedem operis in toto vel in parte prout placet operanti transferre, ergo apud deum ratione charitatis mutuae vnius potest alteri fructum sui meriti communicare, & hoc concordat ei quod in quarto libro dicitur, scilicet q. vnius potest pro alio satisfacere, quod non intelligendum est quod actus satisfaciendi sit meritorium alteri quam satisfaciendi, sed solum propter fructum meriti. Hoc autem modo Christus meruit nobis per passionem suam quatenus multipliciter fructus passionis eius in nos redundat, ut patet in sequenti distinctione. Nec in hoc quod dictum est prius est differentia inter meritum quo vnius purus homo mereretur alteri

d. 31. q. 1.

teri & quo Christus meruit nobis. Quid autem meruit nobis dicitur postea.

8 AD PRIMUM argumentum dicendum q. Christus per passionem suam meruit sibi & nobis, & quod dicitur q. frustra meretur aliquid illud quod prius meruerat. Dicendum q. non, meretur enim aliquis non solum faciendo per operationem suam aliquid sibi debitum quod prius non fuit sibi debitum, sed illud faciendo amplius sibi debitum vel alio modo debitum. Et his viciis duobus modis Christus meruit sibi dotes corporis & exaltationem, quia haec fuerunt sibi magis, & aliter per passionem debita q. praecedentia merita, nec tamè propter hoc frustra passus est, quia actio charitatis qua quis meretur non est principaliter propter praemium, sed propter bonum charitatis qua deus summe diligitur, unde homo habens charitatem operaretur quae sunt Dei dei etiam si nulla retributio sequeretur, meruit ergo Christus sibi ipsi. Meruit etiam nobis quo ad participationem fructus sui meriti, sed non ita ut actus eius meritorius imputaretur nobis ad meritum, sed solum fructus communicaretur. Argumentum autem procedit de imputatione.

9 Ad secundum dicendum est q. cum meritum non consistat in habitu, sed in actu, ideo licet Christus tempore passionis non habuerit aliam vel maiorem charitatem quam prius, quando tamen habuit actum potuit aliquid mereri & alio modo & forte ampliori modo, quia satis durum videretur quod multiplicatio actuum meritoriorum supposita aequali charitate non sit amplius meritoria quam vnius solus actus.

Sententia huius distinctionis XIX. in generali & speciali.

INCIGITUR quaeramus. Superius magister determinauit de merito Christi secundum q. ordinatur ad consecutionem boni sibi & nobis. Hic determinat de ipso secundum q. ordinatur ad remotionem mali in nobis, ipse enim in se nec subditus fuit culpa, nec debitor poenae. Et diuiditur in duas. Primum ostendit a quo sumus liberati per passionem Christi. Secundum determinat de causa passionis dist. 20. ibi. Si verò quaeritur: Prima est principalis lectio. Et diuiditur in duas. Primum ostendit a quibus malis Christus nos liberauit. Secundum de his quae dicuntur de Christo ratione huius liberationis ibi, unde dicitur. Prima in tres. Primum ostendit quomodo per predictam passionem liberati sumus a malo culpa & a potestate insipientis ad culpam scilicet demonis. Secundum ostendit quod hoc non poterat esse nisi per Deum & hominem ibi, factus est homo. Tertio determinat de liberatione a poena ibi, A qua poena temporalis. Secunda pars principalis, unde & ipse, diuiditur in tres. Primum ostendit per hanc deliberationem quod Christus debet dici redemptor. Secundum quod debet dici mediator ibi, qui solus dicitur. Tertio ostendit secundum quam naturam dicitur mediator ibi, unde & mediator. Haec est sententia & diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit, & proponit primum q. per mortem Christi sumus liberati a peccato & principaliter a diabolo per consequens in quantum sumus per Christum iustificati quod tripliciter apparet. Primum quia per mortem Christi charitas in cordibus nostris excitatur, per quam iustificamur, & a peccatis liberamur, & per consequens a diabolo qui per peccatum vincit nos tenebat. Secundum per fidem mortis eius a peccatis mundamur & iustificamur, sicut enim aspicentes serpentem aneum in ligno sanabantur, sic cum per fidem in Christum aspiciamus qui pro nobis in ligno pependit a peccato solvimur, & a diabolo liberamur. Tertio quia Christus sua morte offerens verum sacrificium culpam destruxit per quam nos diabolus ligatus tenebat, & eius potestatem in tantum debilitauit quod licet tentari possimus, non tamen sine sponte nostra superari. Quod patet in Petro qui ante mortem Christi Christum ad vocem ancillae negauit. Postea vero ante reges & praesides ductus non timuit. Quod per plures auctoritates & parabolas euangelij de forti armato ostendit. Postea dicit qualiter nos a diabolo liberauit dicens quod deus factus est homo per mortem eius diabolus vinceret qui ante hominem superauerat. Et sic non violenter, sed iuste eum vicit, dignum erat, ut qui naturam humanam assumpserat per eam per quam primo diabolus deuicerat vinceret. Postea dicit quod Christus nos a poena aeterna & temporalis liberauit siue redemit, ab aeterna quidem relaxandum debuit, & a temporalis nos etiam liberauit infundendo gratiam. Addit etiam quod poenam peccatorum nostrorum portauit in corpore suo, quia omnis culpa quae debetur homini pro peccatis deletur in baptismo totaliter, & in sacramento penitentiae diminuitur, unde concludit quod filius dicitur nossemus secundum diuinam naturam

ram pro vsu potestatis & secundum humanam pro effectu humanitatis, dicitur etiam mediator nossemus, quia per ipsum reconciliati sumus Deo patri. Postea quaerit, cum tota trinitas delectat peccata, quare solus filius dicitur mediator. Et respondet quod hoc est quia secundum humanitatem illa opera in se suscepit quorum fide & imitatione reconciliamur & secundum quam naturam habuit aliquid commune Deo, scilicet iustitiam, & aliquid commune hominibus, scilicet mortalitatem quae mediatori congruit. Ex quo confunditur error dicentium in Christo esse tantum vnam naturam scilicet humanam.

QVAESTIO PRIMA.

Utrum per passionem Christi sumus liberati ab omni peccato.

Thom. 3. q. 49. ar. 1.



IRCA distinctionem istam primo quaeritur, utrum per passionem Christi sumus liberati ab omni peccato. Et videtur q. non, quia nullus est damnatus nisi pro peccato mortali, sed post passionem Christi multi damnati sunt, igitur per passionem Christi non omnes sunt ab omni peccato liberati.

2 Item quod non est, deleri non potest, sed peccata mortuorum praecedentium non erant tempore passionis Christi, sed iam transierant, peccata etiam multorum sequentium nondum erant, ergo talia non fuerunt per passionem Christi deleta.

3 Item postea causa sufficienti, nihil aliud requiritur ad effectum inducendum, sed post passionem Christi adhuc multa alia requiruntur ad remissionem peccatorum, ergo passio Christi non fuit causa sufficienti remissionis eorum.

4 IN CONTRARIUM est quod dicitur Col. 2. vificauit nos in illo donans nobis omnia delicta, & Apocal. 1. dilexit nos, & lauit nos a peccatis nostris in sanguine suo.

5 RESPONSIO. Circa quaestionem istam duo sunt videnda. Primum est an per passionem Christi liberemur ab omni peccato quo ad culpam. Secundum est, an liberemur ab omni peccato quo ad poenam. Circa primum sunt adhuc duo videnda. Cum enim liberare a culpa vel delere culpam dicatur aliquid dupliciter, scilicet formaliter & effectiue, sicut tenebra delet lumen & sol, ideo primo videbitur per quid formaliter deletur peccatum, & secundo per quid effectiue.

6 QVANTVM ad primum dicitur communiter q. peccatum mortale deletur formaliter per gratiam, cuius ratio est, quia priuatio deletur formaliter per habitum oppositum sicut tenebra per lumen, sed gratia opponitur peccato mortali sicut habitus priuationi, ergo peccatum mortale deletur formaliter per gratiam, hoc autem dictum commune si intelligatur sic q. peccatum & gratia opponantur directe & per se sicut priuatio & habitus non habet veritatem, si autem intelligatur quod opponantur concomitatiue veritatem habet. Primum patet quadrupliciter. Primo sic, habitus & priuatio respiciunt idem subiectum immediatum, sed gratia & culpa saltem actualis mortalis non respiciunt idem subiectum immediatum, ergo non se habent per se & directe ut habitus & priuatio. Minor probatur: quia gratia habet pro immediato subiecto vel essentiam aiae vel voluntatem, culpa autem actualis mortalis habet pro immediato subiecto actum voluntatis quare &c. Secundo sic, prima perfectio habet rationem poenae & non culpa: ut dictum fuit in secundo libro, sed priuatio gratiae cum sit quadam forma & habitus & priuatio primae perfectionis, ergo talis priuatio non est culpa, sed poena. Tertio sic, habitus & priuatio contradicunt sibi circa propositum subiectum, ita ut necesse sit alterum eorum semper inesse subiecto, sed non est necesse per gratiam vel culpam semper inesse nobis, ergo gratia & culpa non opponuntur ut habitus & priuatio. Minor declaratur, quia si homo crearetur in puris naturalibus non haberet gratiam neque culpam. Quarto sic, vni habitui secundum speciem non opponitur nisi vna priuatio secundum speciem, quia ratio priuationis sumitur ab habitu, sed gratia gratum faciens est habitus vnius secundum speciem, peccata autem mortalia sunt plura & plurius rationum, ergo non omne peccatum mortale opponitur gratiae sicut priuatio habitui, quia autem ratione vnius non opponitur, ratione nec quodamque aliud, cum omnia sunt quae incompossibilia gratiae, ergo peccatum mortale non opponitur gratiae per se & directe sicut priuatio & habitus, nec per consequens gratia debet culpam formaliter & directe. Si autem ista oppositio intelligatur concomitatiue sic veritatem habet dictum commune.

7 Ad cuius euidentiam sciendum est q. circa peccatum mortale actuale est, tria considerare, scilicet culpam quae est voluntaria

1100

inordinatio actus: sicut quantum ad peccatum commissio- nis, quia macula quae est carentia gratiae quae ea ratione dicitur macula animae quia gratia dicitur eius pulchritudo, dicitur etiam offensa: quia gratia solum est ad amicum propter quod subtractio gratiae dicitur offensa quasi subtractio amicitiae, est etiam ibi tertio considerare reatum qui nihil aliud est quam debitum seu obligatio ad poenam aeternam. In peccato autem originali non contingit invenire primum istorum, quia non consistit in aliquo actu nostro, tamen est ibi invenire secundum & tertium scilicet carentiam gratiae, & debitum poenae damni. In peccato autem veniali est invenire primum scilicet deordinationem actus, & tertium scilicet debitum poenae temporalis, sed non est ibi invenire secundum: quia culpa venialis stat cum gratia, cum ergo nunc loquamur de remissione peccati quo ad culpam per gratiam, non loquimur de remissione peccati venialis, quia cum eo stat gratia, nec peccati originalis: quia in eo non est culpa prout nunc loquimur de culpa, scilicet, quae est deordinatio actus, sed loquimur de remissione peccati actualis mortalis. Constat autem quod culpa accepta pro in ordinatione actus opponitur formaliter ordinationi actus, inordinatio autem actus non deletur per ordinationem supervenientem eidem actui, quia idem actus voluntatis nunquam est primo deordinatus, & postea ordinatus, si enim actus voluntatis est deordinatus per hoc quod aliquid illiciti placet voluntati, non reordinatur nisi per hoc quod illud quod male placuit postmodum bene displicet. Non potest autem esse idem actus quo aliquid primo placet & postea displicet, propter quod non potest esse idem actus primum ordinatus & postea deordinatus, cessat autem talis deordinatio per cessationem actus, sed propter hoc non dicitur culpa dimissa vel deleta, alioquin omnis cessans peccare esset liberatus a culpa praecedenti quod non dicimus, sed dicimus tunc culpam dimissam quando voluntas prius deordinata per malum complacentiam reordinatur per bonam displicentiam quod fit in contritione. Et quia talem contritionem seu displicentiam concomitantur gratia: ideo culpa dicitur deleri formaliter per gratiam non per se & directe, quia hoc modo deletur culpa per nihil, sed solum concomitantur, & sic patet primum scilicet quod deletur formaliter culpa. 8 Per quid autem deletur effectus, advertendum est quod causa efficiens est triplex. Una principalis & perficiens quae introducit principalem effectum ex virtute propria. Alia disponens materiam. Tertia instrumentalis quae quandoque similiter disponit, si ergo loquamur de principali causa efficiente deletionem culpae, sic solus deus delet culpam: quia ipse solus est qui infundit gratiam per quam culpa deletur formaliter modo quo dicitur est, ipse etiam movet principaliter voluntatem ad hoc ut bene ei displiceat quod ei male prius placuit, quod est praesens ad deletionem culpae & gratiae infusionem. Si autem loquamur de causa disponente, sic passio Christi est causa remissionis peccati. Quod patet, quia illud disponit hominem ad deletionem culpae & receptionem gratiae: quod natum est inclinare voluntatem ad dilectionem dei & detestationem peccati, sed passio Christi est huiusmodi, quia Christus ex maxima charitate pro nobis passus est, propter quod maxime tenemur eum diligere, & per passionem liberavit nos a debito mortis aeternae ratione cuius debiti peccatum est maxime odibile, ergo passio Christi est causa disponens ad remissionem peccati. Si autem loquamur de causa instrumentali, sic sacramenta maxime baptismus & penitentia sunt causa remissionis peccati, quia sunt instrumenta divinae misericordiae iustificantis, & sic patet primum principale qualiter passio Christi sit causa remissionis peccati quo ad culpam. 9 QUAESTIO SECUNDA ad secundum principale. De remissione peccati quo ad poenam. Dicendum est quod per passionem Christi fuerunt omnes liberati ab omni poena peccati quo ad sufficientiam, sed non quo ad efficientiam, hoc est autem quod passio Christi fuit sufficiens ad liberandum omnes ab omni poena peccati, sed non habuit hunc effectum in omnibus. Primum patet, quia exhibita sufficienti satisfactione tollitur reatus poenae, sed passio Christi fuit sufficiens & superabundans satisfactio pro peccato totius generis humani, ergo per passionem Christi sufficienter sublatus est omnis reatus poenae cuiusque peccato debita, Maior patet. Minor declaratur, quia ille proprie satisfactio pro offensa qui exhibet offensa illud quod aequale vel magis diligit quam odiat offensam, sed Christus ex charitate & obedientia patiendo exhibuit Deo aliquid magis gratum quam exigeret recompensatio offensa totius humani generis. Primum quidem propter magnitudinem charitatis ex qua patiebatur, Secundo propter dignitatem vitae suae qua pro satisfactio- ne ponebat quae erat vita Dei & hominis. Tertio propter generalitatem passionis & magnitudinem doloris, ut supra dictum fuit, & ideo passio Christi fuit sufficiens, imo superabundans satisfactio pro peccatis totius humani generis secundum illud primum Ioan. 3. Ipse est propitiatio pro peccatis nostris non pro nostris tantum, sed etiam pro totius mundi, & sic patet, quod per passionem Christi liberamur a poena peccati quantum ad sufficientiam,

117. 7. 3.

10 Secundum patet quod non omnes liberamur quantum ad efficientiam. Primum, quia Christus satisfecit pro nobis tanquam caput pro membris, ergo illi solum est passio Christi satisfactio qui uniantur ei tanquam membra capiti, hoc autem fit per fidem, & charitatem, & sacramentorum susceptionem, per quem modum non omnes uniantur Christo, sed pauci, ergo passio Christi non est pro omnibus satisfactio quantum ad efficientiam. Secundum, quia manente culpa non tollitur reatus poenae, sed culpa manet in omnibus qui non uniantur Christo ut membra capiti, quare in omnibus talibus remanet reatus poenae, qui autem uniantur ei ut membra capiti percipiunt remissionem poenae aeternae ex vi passionis Christi secundum modum unionis quae est duplex. Unus per sacramentale conformitatem in susceptione baptismi in quo coequestrati sumus cum illo per mortem, Ro. 6. Et quia hoc solum operatur virtus divina quae inefficaciam nescit, ideo in baptismo ex vi passionis Christi cui sacramentaliter conformamur, remittitur omnis poena debita cuiusque peccato originali actuali mortali, & veniali. 11 Alius autem modus unionis est per reale imitationem quando, ad similitudinem Christi patimur, & haec imitatio, vel potest esse perfecta quantum ad genus poenae ut in martyrio, & sic adhuc remittitur omnis poena, non solum ex vi martyrii, sed potius ex communicatione passionis Christi. Nam multi meruerunt multo maiorem poenam quam sustinuerunt in vno martyrio, vel potest esse perfecta non quidem per comparationem ad passionem Christi, & quo ad genus poenae, sed per comparationem ad culpam commissam, & tunc adhuc totaliter tollitur reatus suae hoc fit in contritione, siue in exteriori passione quae tamen multo minus sufficit cooperante satisfactio passionis Christi quam esset condigna peccato secundum se. Quando autem non est perfecta imitatio aliorum ditorum modorum, remanet obligatio ad aliquam poenam siue hic, siue in purgatorio, quia non tollitur totus reatus poenae propter defectum conformitatis perfectae, semper tamen per quamlibet conformitatem tollitur reatus poenae debitus peccato originali, non quidem ut statim natura reparatur nisi quoad gratiam quae est necessaria ad salutem, sed in generali resurrectione quando creatura liberabitur a servitute corruptionis in liberatam gloria filiorum dei ut dicitur Ro. 8. ergo per passionem Christi liberamur a peccato quo ad culpam & quo ad poenam omnes quidem secundum sufficientiam, sed non secundum efficientiam. Et quia ingressum regni caelorum nihil prohibet nisi peccati propter quod dicitur claudi hominibus ianua regni caelorum, ideo sicut per passionem Christi liberamur ab omni peccato sic per eandem dicitur nobis aperiiri ianua regni caelorum quod figuratum fuit in lege veteri, quia sine sanguine non fiebat remissio peccatorum, nec erat ingressus in sancta sanctorum ut dicit apostolus ad Heb. 9. 12 AD PRIMAM argumentum dicendum quod nulli damnantur nisi illi qui non sunt participes passionis Christi, quia non uniantur Christo per fidem & charitatem, nec illud arguit inefficaciam passionis Christi, sed indispotionem peccantis. 13 Ad secundum dicendum quod peccata patris praecedenti passionem Christi fuerunt remissa virtute passionis Christi, non quidem exhibitae, sed credite, sicut enim dictum fuit passio Christi est causa remissionis peccati quo ad culpam in quantum inclinavit animam ad dilectionem dei & detestationem peccati, quod potest fieri credita, sicut & exhibitae, sed dimissio peccati quoad poenam totalem fuit per passionem Christi actu exhibitam, & ideo talem remissionem non receperunt ante passionem Christi, unde omnes descendebant in limbum, vel in purgatorium. Peccata autem sequentium passionem Christi per eam fuerunt dimissa quoad sufficientiam in omnibus non autem quoad efficientiam, & hoc modo potest peccatum dimitti antequam sit, sicut potest parari medicina quae sufficiens est expellere vel sanare morbum etiam in futurum. 14 Ad tertium dicendum quod passio Christi fuit vniuersalis causa remissionis peccatorum quam oportet applicare ad singulos ad hoc ut in eis fornicari suam effectum, quae applicatio fit per fidem, & charitatem, & sacramentorum susceptionem, propter quod talia non superfluent.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum propter liberationem nostram factam per passionem Christum dicatur redemptor noster.

Thom. 3. q. 4. ar. 4. c. 5.

SECUNDO queritur, vtrum ratione talis liberationis Christus possit dici redemptor. Et videtur quod non. Quicumque redimit aliquid soluit pretium ei qui possidebat, sed Christus non soluit quingens suum qui dicitur precium nostrae redemptionis diabolo qui nos captivos tenebat, non ergo Christus nos sua passione redemit.

Item

2 Item nullus redimit iuste aliquid ab aliquo quod non desit suum esse, sed homo per peccatum non desit esse sub potestate Dei, ergo videtur quod non fuit redemptus. 3 IN CONTRARIUM est quod dicitur Petri 1. Non corruptibilis &c. sed precioso sanguine quasi agni immaculati, incontaminati Christi. Et Apoc. 5. redemisti nos Deus in sanguine tuo. 4 RESPONSI O. Dicenda sunt duo. Primum est quod Christus ratione liberationis nostrae a peccato potest dici redemptor noster & mediator. Secundum est quod vtrumque est proprium Christo secundum humanam naturam. 5 QVOD possit dici redemptor patet sic, satisfactio quae quae satisfactio pro peccato suo vel alieno dicitur precium quo redimit se vel alios a peccato suo poena peccati debita, secundum illud Danie. 4. Peccata tua elemosinis redime. Christus autem satisfecit pro peccatis nostris non quidem pecunia dādo, sed dādo se ipsum morti & passioni pro nobis, ergo passio Christi potest dici precium & redemptio nostra, & Christus passus redemptor noster. 6 QVOD etiā possit dici mediator patet ex eodē, officium enim mediatoris est reconciliare inimicos & discordantes, sed per Christum reconciliati sumus Deo a quo per peccata discordabamus & cuius eramus inimici, ergo Christus est mediator inter nos & Deum. Maior patet. Minor declaratur ratione & auctoritate. Ratione sic, per satisfactioem reconciliatur offendens offensa, sed Christus per passionem suam satisfecit pro nobis ut patet ex predictis, ergo nos Deo reconciliavit. Idē patet auctoritate apostoli Rom. 5. Cui inimici essemus Deo reconciliati sumus per mortem filij eius, & Col. 1. in ipso coplacuit oem plenitudinem inhabitare, & per eum reconciliari omnia. In ipso pacificas per sanguinem crucis eius, siue quae in caelis, siue quae in terris sunt, & sic patet primum. 7 SECVNDV M. sic, esse redemptorem & mediatorem sic proprium Christo secundum humanam naturam, patet. Primum quod sit redemptor secundum eam, quia Christus est redemptor noster in quantum pro nobis satisfecit, sed satisfecit pro omnibus patientibus secundum humanam naturam, ergo secundum eam est redemptor noster, & hoc est quod dicit apostolus ad Gal. 3. Christus nos redemit de maledicto legis factus pro nobis maledictus. Iuxta quod aduertendum est quod hoc quod aliquis redimat duo requiruntur. scilicet actus solutionis, & quod precium quod non est suum, sed alterius, talis non dicitur redimere principaliter, sed magis ille cuius est precium. Precium autem nostrae redemptionis fuit sanguis Christi, vel mors eius quae ipse Christus exoluit, & vtriusque istorum pertinet ad Christum immediate in quantum homo est, quāvis ad totā trinitatem pertinet sicut ad causam primam cuius erat vita & mors Christi sicut primi auctoris, & quia trinitate inspirata fuit homini Christo passio eius pro nostra redemptione, & ideo esse propriū & immediatū redemptorē convenit tantū Christo in quantum est homo, quāvis possit attribui toti trinitati sicut primae causae. Quod etiam sibi soli secundum naturam humanam proprie convenit esse mediatorē, patet ex eodē, quia Christus est mediator in quantum reconciliavit nos Deo per mortem suam ut patet ex dictis sed mortuus est secundum naturam humanam, & non secundum divinam, ergo secundum eam convenit esse mediatorē. 8 AD PRIMVM argumentum dicendum quod per peccatum homo erat principaliter obligatus Deo quo ad poenam, quia in Deum principaliter deliquerat, sed erat obligatus diabolo tāquam tortori cui iuste Deo permittebat traditus fuerat, precium autem redemptionis debet solui principaliter, non mediatori, & ideo Christus mortem suam tāquam precium nostrae redemptionis exhibuit Deo patri ad reconciliationem nostram & non diabolo. 9 Ad secundum dicendum est quod homo dicitur esse Dei duplīter. Vno modo quantum subicitur eius potestati, & hoc modo nunquam desit homo esse homo Dei. Alio modo per unionem charitatis ad eum secundum illud Rom. 8. Si quis spiritum Dei non habet, hic non est eius, & hoc modo desit homo esse Dei per peccatum, propter quod homo in quantum fuit a peccato liberatus Christo passio & satisfactio, dicitur per passionem Christi esse redemptus.

Sententia huius distinctionis. XX. in generali & speciali.

SECUNDO queritur vtrum Deus Superioris determinavit magister quomodo per passionem Christi liberamur a malis. Hic determinat de causis passionis. Et dividitur in duas. Primum enim assignat causam congruentiae passionis. Secundum efficientiae ipsius, Christus ergo sacerdos. Prima in quatuor. Primum assignat causam congruentiae passionis ex vilitate nostra. Secundum ex decencia iustitiae ibi, est autem aliarum. Tertio profertur iustitiae ordinem ibi, sed qua iustitia. Quarto ostendit quod isto ordine praeremisso potuit hominem liberare ibi, si

enim tres. Secunda pars principalis, Christus ergo sacerdos. Diuiditur in tres. Primum determinat de causa efficiente passionis quantum ad opus operans, id est quantum ad ipsam operationem causae efficientis. Secundum quantum ad opus operatum ibi, Passio ergo Christi. Tertio movet quandam dubitationem & soluit ibi, cum autem passio. Haec est distinctio &c. 2 IN SPECIALI sic procedit, & proponit primum quaedam quaestiones vtrum Deus potuit genus humani saluare aliter quam per mortem Christi, & respondet quod sic, sed ille modus fuit conuenientior. Quod ostendit primum ex nostra necessitate, quia per hoc mens nostra magis in deum erigitur & ad eius amorem excitatur. Postea ponit aliam causam quae sumitur ex Dei iustitia hoc enim modo Christus diaboli non expoliavit, sed ex iustitia superavit, homo enim per peccatum Deo permittente potestati diaboli subditus erat, nec tamen per hoc subtrahebat eum a Dei potestate, quia nec diabolus quantum ad dona naturalia alienus existit a dono ipsius, per Christi autem passionem & iustitiam diabolus victus est, & homo a potestate eius ereptus. Postea declarat modum & ordinem secundum quem diabolus victus est, & dicit quod diabolus procuravit Christi occidi in quo nulla erat causa mortis, & ideo iustus fuit ut in omnes in Christum credentes diabolus perderet potestatem, & licet diabolus potuerit vinci per potentiam, magis tamen decuit ut per iustitiam vinceretur, quia ipse est impugnator iustitiae, ut nos Christum in iustitia imitemur. Postea dicit alium modum liberationis fuisse possibilem, sola enim Dei misericordia homo potuit liberari, cum Deus super hominem & diabolum habeat plenariam potestatem, nec diabolus habeat aliquid ius detinendi hominem. Postea dicit quod Christus fuit causa efficiens nostrae redemptionis, in quantum ipse qui est summus sacerdos, soluit seipsum Deo in hostiam & precium nostrae liberationis, & addit quod pater tradidit eum, & ipse seipsum, & Iudas & Iudaei, pater quia voluntate eius Christus passus est, ipse qui etiam passus est, quia voluit, Iudas qui eum prodidit, Iudaei quia procurauerunt eius mortem, unde vnum factum fuit ad praedictis omnibus scilicet mors Christi, sed voluntates fuerunt diuersae, quia voluntas patris & Christi fuit bona & ex bona intentione, voluntas autem Iudae & Iudaeorum fuit mala, & ex mala intentione. Et ideo non dicitur benefecisse, licet passio Christi quam procurauerunt fuerit bona. Et in hoc terminatur &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum humana natura debuere reparari per satisfactionem.

Thom. 3. q. 1. ar. 2. c. 7. q. 4. ar. 2.

CIRCA distinctionem istam primum queritur, vtrum natura humana debuere reparari per satisfactionem. Et videtur quod non, quia conueniens est quod ille qui iniuste detinet per superioris potentiam spoliatur, sed diabolus qui per fraudem suam hominem deceperat eum iniuste detinebat ergo conueniens fuit quod Christus diabolum per potentiam spoliaret abique aliqua satisfactione. 2 Item sicut in opere creationis manifestatur divina potentia, ita in opere humanae reparationis maxime manifestatur divina misericordia, sed maioris misericordiae est peccatum abique poena satisfactio dimittere quam satisfactionem expetere, ergo natura humana abique vlla satisfactione debuit reparari. 3 IN CONTRARIUM est quod dicitur Io. 3. Exaltari oportet filium hominis ut omnis qui credit in ipsum non pereat, & ad Heb. 2. dicebat salutis nostrae redemptionis pro peccatis nostris naturam humanam repararet, & arguitur per rationem, quia secundum Augustinum tanta debuit esse humilitas in redemptore quanta fuit superbia in proditore, sed proditor voluit ascendere vsque ad summum Dei secundum illud Gen. 3. Eritis sicut dii, ergo redemptor debuit descendere vsque ad infimum hominis, hoc autem est mors, ergo per mortem redemptoris debuit natura humana reparari. 4 RESPONSI O. duplex est debitum, quoddam obligationis, & aliud solius congruitatis, loquendo de debito obligationis, Dicendum quod Deus non debuit reparare humanam naturam, nec simpliciter, nec per talem modum scilicet per satisfactionem. Quod non debuit simpliciter humanam naturam reparare, patet sic, minus est reddere alicui aequales quam constitutere eum debitorem, sed nulla persona imo nec totum genus humanum potest reddere Deo aequales, ergo multo minus potest eum constitutere debitorem, nullo ergo debito obligationis tenetur Deus cuiusque creaturae. Quod autem si velit reparare non

117. d. 17. q. 2. ar. 2.

re no teneatur tam per satisfacione reputare, sed possit absq; preiudicio iusticie eam sine satisfacione liberare, pater dupliciter. Primò quia vbi nullus est iniustum patiens, nullus est iniustum faciens. Sed si absq; satisfacione humana natura esset liberata à deo nullus esset iniustum patiens, no homo, quia nihil ab eo auferretur q; esset ei debitum, sed potius misericorditer con ferretur q; esse gratuitum, nec diabolus, quia nihil iuris poterat allegare in hominè per eum seductum, sed potius poterat per Deum culpari, nec deus, quia nullus patitur iniustum volens vt haberetur s. Ethic. ergo nullus esset iniustum faciens. Secundo, quia eadem ratione dona dantur gratis, & debita remittuntur. Sed quilibet potest absq; preiudicio iusticie id quod suum est alteri dare gratis, ergo pari ratione potest culpam in se commissam alteri gratis remittere absq; satisfacione quacunq; nec est hoc contra debitum iusticie, sed est opus misericordie, & si hoc potest homo, fortiori ratione deus, sic igitur pater, quod loquendo de debito obligationis, deus no debuit reparare humanam naturam, nec simpliciter, nec per talem modum.

5 Sed diceret aliquis q; hoc est verum considerando naturam reum, sed secus, est considerando promissum diuinum, quilibet enim obligatur ex promisso, deus promiserat & pronunciauerat per os prophetarum pati Christum suum vt repararet genus humanu vt habetur Act. 3. sicut ipsemet saluator dicit Luc. 22. Filius quidem hominis secundum q; diffinitum est vadit, & vltimò cap. Necessè est impleri omnia quae scripta sunt in lege & Propheticis, & Psal. de me, ergo videtur q; deus saltem ex promisso debuit debito obligationis reparare genus humanum per via satisfacionis. Et dicendum ad hoc q; verba scripturae quae loquuntur de reparatione humanae naturae praordinata à deo fieri tali vel tali modo, non infirmant promissionem aliquam ex parte dei, sed simplicem eius ordinationem vel voluntatem de tali re fienda, vel modo faciendi. Et sic non est ibi aliud debitum obligationis, sed simplex infirmatio diuinae ordinationis.

6 Si autem loquamur de debito cogitatis, sic dicenda sunt duo. Primum est q; congruum fuit naturam humanam per satisfacionem reparare. Secundum est q; congruum fuit eam reparari per satisfacionem factam per mortem Christi. Primum patet sic, nobilius & perfectius habetur aliquid cum merito quam cum habetur absque merito (vt de claratum fuit supra dist. 18.) Quod autem recuperatur per satisfacionem recuperatur merito, & q; sine satisfacione absq; merito, ergo nobilius & perfectius recuperari potuit natura humana per satisfacionem quam sine, fuit autem congruum vt repararetur per Christu nobiliori modo quo decuit, ergo decuit q; repararetur per satisfacionem.

7 Secundum patet sic, satisfactio pro omnibus naturae defectibus debuit fieri per poenam omnem defectum virtualiter continentem, sed poena virtualiter omnem defectum continens est mors, quae est finis terribiliss, & ad quam omnes defectus naturae redunt, ergo satisfactio per quam humana natura reparata fuit ab omnibus naturae defectibus debuit esse per poenam mortis.

8 Praeter hoc aut sunt aliae cogitantes. Prima est, quia p hoc homo cognoscit quantum deus hominè diligit & p hoc prouocatur ad eum diligendum in quo perfectio humanae salutis consistit, vnde Apost. dicit Rom. 5. commèdat Deus suam charitatem in nobis, quonia cum inimici essemus Christus pro nobis mortuus est. Secunda est, quia per hoc dedit nobis exempli obedientiae, & humilitatis, constantiae & aliorum virtutum in passione offensarum quae sunt necessariae ad salutem humanam, vnde dicitur Pet. 2. Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exempli, vt seq. v. sit eius. Tertia est, quia per hoc indita est homini maior necessitas vt cogeretur se immunè à peccato secundum illud 1. Cor. 6. Empti enim estis precio magno, glorificate Deum in corpore vestro. Sunt etiã cõplures aliae cogitantes quas difficile est explicare.

A D PRIMVM argumentum dicendum q; quamuis diabolus secundum se iniuste hominem detineret & sic deberet ab eo per potentiam liberari, tamen homo iuste detinebatur ab eo, quia in Deum peccauerat quo iuste permittente diabolus detinebat hominem, & sic non fuit per solam potentiam eripendus, sed per satisfacionem congruam, vt Deo exhiberetur reuerentia contra quem commissa fuerat culpa. Ad secundum dicendum quod in opere nostrae reparationis apparuit maximè diuina misericordia non obstantè quòd facta fuerit per modum satisfacionis, quia cum homo per se satisfacere non posset pro peccato totius humanae naturae modo quo postea dicitur, Deus satisfactorem dedit filium suum, & hoc iuste abundantioris misericordiae quam si peccata dimisisset absque satisfacione.

QVAESTIO SECUNDA. Vtrum aliqua pura creatura potuerit satisfacere pro natura humana. Thom. 3. q. 1. ar. 2. ad 2.

SCYNDÒ queritur, vtrū aliqua pura creatura potuerit satisfacere pro natura humana. Et arguitur q; sic, quia bonum potentius est ad agendum quam malum, quia malum agit virtute boni vt dicit Dionys. 4. ca. de diu. nomi. sed vna pura creatura per malum actum potuit totam naturam humanam iniicere, ergo multo fortius per vnum bonum actum potuit pura creatura satisfacere pro tota humana natura.

Itē illud quod conuenit Christo ratione solius humanae naturae potest cõpetere purae creaturae, quia humana natura in Christo secundum se sola accepta est pura creatura, sed Christus ratione naturae humanae satisfecit pro tota humana natura, igitur &c. Probatio minoris, quia Christus satisfecit per passionem suam pro tota natura, sed Christus est passus purè & præcisè secundum humanam naturam & non secundum diuinam, ergo &c.

IN CONTRARIUM est quia qui debet pro se totum quod habet non potest pro alio satisfacere, sed quilibet creatura debet pro se totum quod habet, quia totum à Deo accepit, ergo nulla creatura potest pro alia satisfacere.

RESPONSIÒ. sicut meriti est propter acquirendum praemii, vt praemii ipsum fiat debitum meriti, sic satisfactio pro peccato ordinatur ad tollendum vel solvendum debitum quod incurrit ex peccato, & illud debitum est reatus poenae, vnde sicut prius distinctum fuit de merito, sic nunc distinguendum est de satisfacione. De merito autè de cõdigno distinctum fuit, na quoddam est meritum de cõdigno strictè & propriè & simpliciter sumptum quod innicitur solum valori operis, & non liberalitati alterius, & tale meritum est actio voluntaria propter quam alicui debetur merces ex iusticia, sic q; si non reddatur ille ad quem pertinet reddere iniustum facit, & est propriè & simpliciter iniustus, & tale meritum de condigno potest esse vnus hominis ad alium, sed non potest esse hominis ad deum vbi declaratum fuit, quia si pro quibuscumque bonis habitibus & actibus nostris deus nihil amplius nobis redderet, non propter hoc esset iniustus, aliud est meritum de cõdigno largè sumptum quod attenditur simul quaedam dignitas seu quidam valor operis, & liberalis ordinatione dei de reddendo praemio pro tali opere, & hoc modo pro opera facta ex charitate meremur de tali condigno vita aeterna, non solum propter valorem quem habet ex charitate, sed etiam propter gratuitam dei ordinationem, & tale meritum de condigno est medium inter meritum de congruo simpliciter & de condigno simpliciter.

Consimiliter distinguendum est de satisfacione condigna, quia aliqua satisfactio potest esse sufficiens & condigna dupliciter. Vno modo secundum aequalitatem quantitatis ad culpam commissam, ita quod ille qui iniuste alium offendit, si cum displicentia iniuriae offerat tale satisfacionem iustus est, & offensus ab eo prius si tale satisfacionem non recipiat nec offensam remittat iniustus est, hoc modo nullus potest satisfacere deo pro peccato mortali suo, vel alieno. Quod patet primò sic, facilius potest satisfacere homo homini quam deo, loquendo de satisfacione ne cõdigna simpliciter, quia plus obligat homo deo quam homo homini, sed pro peccato pro quo aliquis meretur morte corporale infligenda sibi à iudice reipublicae, nullus potest satisfacere de cõdigno simpliciter, ergo pro peccato pro quo quis meretur apud deum mortè aeterna nullus potest satisfacere de cõdigno simpliciter. Minor probatur, quia nihil tẽporale quod habeat homo potest esse aequale vitae suae, & ideo si peccauit sic q; debeat vitã iustè amittere impossibile est ei reddere æquiualens vitae suae. Secundo quia propter peccatum mortale priuatur homo gratia, & incurrit debitum poenae aeternae, sed gratia non recuperatur, nec recuperari potest ex condigno per aliquod opus illius qui eam amisit, alioquin non esset gratia, nec poena aeterna recompensari potest in hac vita per aliam poenam sibi aequalem, sed gratuito cõmutatur in cõtritione in poenam tẽporalem, ergo nullus potest cõdigne & per aequalitatem satisfacere in hac vita pro peccato mortali suo, & multominus pro alieno, ita vt deus sit iniustus, si talem non acceptet satisfacionem nec remittat poenam culpae debitam, nec aliquis vt puto senserit vnquam oppositum.

Causa autè huius est, quia non minus obligatur deo ad satisfacionem ratione delicti commisi cõtra eius praecipium quam obligemur ei ad recompensationem ratione beneficii accepti, sed nullus potest reddere deo aliquid condignu secundum aequalitatem quantitatis pro beneficiis ab ipso receptis vt dicitur & Ethicorum, & de se notum est (no enim reddimus nisi quod ab eo accepimus, & semper aliquid remanet, & quaedam dum redduntur melius nostra efficiuntur, quia magis cedunt nobis ad meritum) ergo consimiliter nullus potest exhibere deo satisfacionem condignam secundum aequalitatem quantitatis pro peccatis commissis ab eo, vel ab alio, & multominus pro peccato originali quod est peccatum totius naturae. Et si bene ponderetur causa assignata, non solum ipsa concludit q; pura creatura no possit hoc modo satisfacere, sed etiam quod nec Christus

1m. 1. d. 17. q. 1. c. 2. d. 27. q. 2.

flus inquantu homo, vel ratione humanae naturae, quia Christus inquantu homo no potuit reddere deo æquiuales beneficiis ab ipso acceptis quo ad omnia dona naturae, & gratiae vniois, & habitualis & gloriae fructibus beatae, quae omnia ab iusticiis suis cõceptionis accepit à deo, & sic Christus inquantu homo no potuit pro seipso reddere æquiuales beneficiis à deo receptis. Et si ipse peccare potuisset & peccasset, no potuisset pro peccato suo deo satisfacere satisfactioe cõdigna primo modo, & si no p seipso, vtiq; nec p alio & maximè pro omnibus, quia no minus requiritur ad satisfaciendum pro aliis quam pro seipso ceteris paribus. 7 Alio modo dicitur aliqua satisfactio cõdigna secundum acceptationem illius cui fit & non simpliciter sicut prima. Propter q; respectu primae potest dici de cõgruo, & hoc modo potest satisfacere deo de quocunq; peccato, q; sicut inter homines amicitia no semper requirit æquiuales, sed q; possibile est, sic de q; qui prior dilexit nos no requirit à nobis recompensationem æqualem beneficiis, nec satisfacionem æqualem simpliciter pro peccatis, quia neutru praedictoru est nobis possibile, sed acceptat, id q; facere possumus, & hoc etiã æquale æqualiter, scilicet secundum proportionabilitatem, quia sicut se habet hoc q; deo est debitum ad ipsum deum, ita hoc quod facere potest homo ad ipsum hominem, vnde & talem satisfacionem scriptura vocat dignam. Luc. 3. facite fructus dignos poenitentiae.

De hac ergo satisfactio potest procedere quaestio, vtrum pura creatura potuerit satisfacere pro tota natura humana. Et adhuc distinguendum est, quia aut loquimur supposita dei ordinatione, aut absolute, si primo modo sic dicendum est q; nulla pura creatura potuit satisfacere pro natura humana, quia solum Christus ordinavit deus redemptorè & propitiatorè pro peccatis nostris, sicut dicitur Ro. 3. Iustificati gratis per gratiam ipsius, & redemptioe quae in Christo Iesu, quae propositus deus propitiatorè per fidem in sanguine Christi, propter quod supposita ordinatione diuina per nullum aliu quam per Christu satisfieri potuit pro natura humana, & eadè ratio est de omnibus quae sunt praordinata à deo, alioquin diuina praordinatio posset falli autè loquamur q; absolute fieri potuit, sic dicendum est q; deus potuisset si voluisset reparare humanam naturam sine vlla satisfacione, & reparando per satisfacionem potuisset pro satisfacione acceptare opus puri hominis, vt Ad. 2. poenitentis vel alterius innocentis quae creasset loquendo de potentia absoluta, nec fuisset in aliquo dictoru modoru aliqua iniusticia, quauis cõuenientius modo reparatio nostra facta fuisset p Christu. Quod enim alius modus fuerit deo possibilis nullus tamè æquè cõueniens, clarè dicit beatus Aug. 13. de trinit. c. 10. sic. Ostendamus non aliu modum possibilem deo defuisse, cuius potestati cuncta æqualiter subiacet, sed sananda nostrae miseriae cõuenientiorè modò aliu non fuisse, q; autè nulla fuisset iniusticia si deus absq; quacunq; satisfacione vel quantumcumq; modica facta per Adam poenitentem, vel per alium purum hominem de quo Deo placuisset reparasset genus humanum.

Probatur facilius sic, pari ratione est q; si quis det alteri illud q; est suu, & q; remittat id quod est sibi debitum, sed quilibet potest absq; preiudicio iusticie illud q; suu est alteri gratis dare, ergo pari ratione potest culpa contra se commissam, & poena culpae debitam gratis remittere absq; vlla satisfacione, vel quantumcumq; modica. Nec hoc est cõtra iusticiam, sed opus misericordiae, & si hoc potest homo purus, fortiori ratione deus cuius misericordia no est numerus. Potuisset ergo deus de potentia absoluta (nisi aliu ordinasset) acceptare pro satisfacione sibi sufficiente pro peccato totius humani generis opus puri hominis Adae, vel alterius de quo placuisset ei, vt sicut culpa Adae redundauit in omnes quantum ad cõdemnationem & iustè, sic eius poenitentia redundasset in omnes, quantum ad satisfacionem & reparationem ex misericordia dei, talem satisfacionem acceptatis, & non ex solo debito operis, & sic quantum actus malus Adae fuit demeritorius pro persona sua & natura humana, tantum actus bonus eius vel alterius, de quo deus ordinasset fuisset satisfactio, non quidè de cõdigno simpliciter, sicut fuit demeritorius actus malus, sed de congruo vel de cõdigno secundum quid, ex misericordia dei acceptatis qui potest omnem culpam remittere sine vlla satisfacione vel quantumcumq;.

Veruntamen magis cõgruu fuit, vt reparatio humanae naturae fieret per Christu deum & hominè quæ per hominè puru ad erigendum spem nostram & accedendum charitatem nostram, tam consideramus deum tantu nos dilexisse, vt ipse immortalis existens nostram mortalitatem propter nos assumeret, & per mortem suam nos ad immortalitatem reduceret, opus etiã aliquid dignitatis habet ratione agentis, quamuis principium actionis sit existens speciei in aliis, sicut idem verbu dictum à sapiente maioris auctoritatis est quam dictu ab ignorante, cum igitur actio humanae naturae in Christo fuerit no solius hominis, sed dei tantum suppositi agentis, cuiusdam amplioris dignitatis fuit ad

satisfaciendum pro natura humana quam actio vel passio cuiuscunq; puri hominis.

Ad argumenta vtriusq; partis respondendum est. Ad primum cum dicitur q; potentius bonum est ad agendum quam malum. Dicendum est q; respectu effectus positiui in naturalibus bonum est potentius quam malum, quia malum vt malum cum sit priuatio nihil agit nisi virtute boni in quo est, & sic loquitur beatus Dionys. loquens de actionibus naturalibus, sed in moribus facilius est malè agere q; bene, vt apparet ex 2. Ethico. & ex mala actione possunt sequi plura mala quam ex bona actione sequuntur bona secundum legem contra quam fit mala actio, & sic fuit in primo peccato, quia primus homo peccando priuauit se, & totam posteritatem suam donis sibi datis pro se & posteritate si non peccaret, sed non fuit ei datum q; pro se & posteritate satisfacere posset, quamuis potuit ei dari.

Per idem patet ad secundum, quia de potentia absoluta potuit satisfieri de congruo pro tota natura per puram creaturam, nisi Deus aliud ordinasset, quod fuit melius, & honorabilius pro nobis, vt dictum est.

Argumentum in oppositum solum probat quod pura creatura non potuit satisfacere pro tota natura satisfacione condigna simpliciter & propriè, quod concessum est.

DISTINCTIO XXI.

Sententia huius distinctionis in generali & specialis.

OST prae dicta considerandum est. Superius determinauit Magister de his quae Christus cum humana natura suscepit, scilicet de gratia & scientia, & de his quae per naturam eius est operatus, scilicet de meritis ipsius. In parte ista determinat de morte eius quam suscepit in natura humana, & diuiditur in duas. Primò determinat ea quae ad mortem Christi pertinent. Secundo de his quae consequuntur ad eam 13. distinctio. Hic oritur quaestio. Prima est praesentis lectionis. Et diuiditur in duas. Primò inquiri vtrum mors fuerit in Christo per separationem diuinitatis à carne. Et secundò (supposito quod non) ostendit qua ratione Christus dicatur mortuus ibi, recedente verò anima. Haec est diuisio &c.

In speciali sic procedit, & primò proponit quaestioem vtrum in morte Christi fuerit deitas à carne separata, & dicit q; quidam dixerunt q; sicut caro in morte fuit separata ab anima, ita & à deitate, quod ostendit tali ratione, quando duo per medium vniuntur recedente medio recedit vnus, sed caro est vnica diuinitati Christi mediante anima, ergo recedente anima fuit caro à deitate separata, sed in morte Christi fuit anima à carne separata, aliàs non fuisset vera mors quae est in separatione animae à carne, ergo caro fuit separata à deitate. Deinde cõfirmat hanc opinionem per auctoritatem Ambrosij tractantis illud. Psal. Deus deus meus vt quid dereliquisti me, qui dicis de Christo, clamar homo separatione deitatis moriturus. Ex alio videtur q; non potuisset alter mori, nisi fuisset à carne diuinitas separata. Postea respondet Magister sic ad praedicta, si enim sic intelligitur derelictus per separationem diuinitatis quasi facta vnio nis solutio tunc Christus adhuc viuens in cruce fuisset homo & non deus, sed hoc est falsum, ergo in morte fuit deitas separata à carne consequenter autem exponit verba Ambrosij dicens q; deus pater dicitur Christum hominè dereliquisse ipsum exponendo potestati & dominio persequendum, vnde quo ad hoc dicitur deitas separata per subtractionem protectionis & defensionis, non autè per solutionem vnionis, & ideo separauit se diuinitas foris ad defensionem, sed intra non defuit ad vnionem, & hoc cõfirmat per figuram veter. testa. de duobus hircis, quorum vnus in desertum mittebatur, alter immolabatur, per duos autem hircos intelligitur in Christo duae naturae, quarum vna est tempore passionis immolata scilicet humana, altera vt est, deitas in coelum abiit, no loci mutatione, nec vnionis solutione, sed potius defensionis subtractione quousq; ipsius Christi passio cõsummaretur. Postea ponit auctoritatem qui innitur opinio cõtraria, & est Athanasij, qui dicit quod iste homo fuit assumptus in resurrectione, quod verum non esset nisi diuinitas eum in morte reliquisset, & sic fuit deitas à carne separata. Postea respondet Magister q; totum hominem assumptum in resurrectione, & totum depositum in morte. Non tamen animam & carnem depositum, & idè pro eis auctoritas non facit. Postea dicit quòd Athanasius hoc dicit contra quosdam haereticos qui negabant Christum resurrexisse, & animam non fuisse corpori vnitam, & concludit Magister sic veritatem, quod in morte separata est anima à carne propter quod verè dicitur mortuus, sed neutrum illorum separatum est à verbo. Postea hanc veritatem per plures auctoritates cõfirmat. Addit etiã secundum Amb.

quod Christus spote tradidit seipsum. Vltimo dicit qua ratione Christus dicitur mortuus & passus: quia propter communicationem proprietatum de se inuicem propter vnionem in persona prædicabili, sicut enim dicitur mortuus homo, quia caro est mortua, sic quia homo est mortuus, etiam deus dicitur mortuus, & similiter deus passus in corpore carnis & animam diuinitati vnitas, quia vterque dolorē sensit, diuinitas tamen expertis doloris fuit, sic igitur dicitur mortuus & passus dei filius, quia caro vnita animæ fuit passæ & mortuæ. Et hoc confirmat per auctoritatem. Addit autem quod potest dici quod deus mortuus est & non mortuus est passus est & non passus est, negatiue enim sunt veræ secundum diuinitatem, affirmatiue secundum vnitatem. Et in hoc terminatur, &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Verum in morte Christi diuinitas fuerit separata ab humanitate.

Thom. 3. q. 50. ar. 2. § 3.

IRC A quæstionem istam queritur de duobus. Primum est vtrum in morte Christi diuinitas fuerit separata ab humanitate. Et arguitur quod non, quia illud quod conuenit alicui per gratiam non amittitur nisi per culpam, sed vnio humanitatis Christi cum diuinitate fuit per gratiam & non per naturam, Christus autem non contraxit, nec commisit aliquam culpam, ergo illa vnio nunquam fuit soluta.

2. Item humanitas resulat ex corpore & anima vnitis ad inuicem, sed in morte Christi corpus & anima remanserunt vnita vt probabitur, ergo & humanitas resulans ex eis. Probatio minoris, quia quæcumq; vni & eidem sunt eadē illa inter se sunt eadē, ergo similiter vt videtur quæcumq; vni & eidem sunt vnita inter se, sed corpus & anima Christi remanserunt vnita in morte eidem supposito diuino, ergo remanserunt vnita inter se.

3. IN CONTRARIUM arguitur, quia vera mors non est nisi per separationem animæ a corpore, sed Christus fuit verè mortuus, ergo anima eius fuit verè separata a corpore, sed humanitas resulat solum ex anima & corpore vnitis ad inuicem, ergo per inmortem Christi humanitas eius desit esse, & per consequens desit esse vnio diuinitatis.

4. RESPONSI O. differt cessatio vnionis & separatio vnitorum. Cessat enim vnio aliquoties per desitionem alterius extremi, sed non separantur proprie nisi quæ manent postquæ soluta est eorū vnio, vnde formæ naturales aliæ ab anima, quando fit corruptio cõpositi non dicitur separari a materia, quia nõ manent, cessat tamen eorum vnio cum materia, sed sola anima rationalis dicitur separari, quia remanet soluta eius vnio cum materia. Et sic ad præsens vtamur prædictis nominibus.

5. Hoc supposito dicendum est quod in morte Christi humanitas non fuit proprie separata a deitate, cessauit tamen vnio eius cū illa. Quod patet ex dictis, quia vnio cessat cessante altero extremorum, sed non fit proprie separatio nisi permanentium post separationem, humanitas autē cum nominet cõpositū ex anima & corpore simul iunctis in ratione materiæ & formæ desit esse in morte Christi, alioquin Christus non fuisset verè mortuus cum vita ster flante vnione animæ cum corpore, ergo in morte Christi cessauit vnio humanitatis cum deitate, sed non fuit inter illa separatio proprie dicta.

6. De partibus autem humanitatis, scilicet corpore & anima, vtrum fuerit ab eis separata deitas, non est eodem modo dicendum. De anima enim tenendum est quod non fuit separata a deitate, nec eorū vnio aliquo modo soluta. Quod patet tripliciter. Primum sic, illud quod per gratiam conceditur nunquam amittitur sine culpa remanente, sed vnio creaturæ cum persona diuina est maximè gratuita, ergo non amittitur nisi per culpam, ergo cum in Christo nullum fuit peccatū, nulla vnio diuinitatis cum humanitate fuit soluta in antehabitis extremis vnionis, anima autem mansit post mortē Christi, cum sit immortalis, ergo vnio diuinitatis cum ipsa nunquam fuit soluta. Secundū sic, perfectior & maior est vnio per assumptionem & fructuionem simul quam per fructuionem solum, sed vnio quæ est per fructuionem est inseparabilis. Aliter fructus non essent beati perfectè quia non essent certi de permanence beatitudinis suæ, ergo fortiori ratione vnio animæ Christi cum deitate quæ erat per assumptionem & fructuionem simul, fuit inseparabilis. Tertio sic, Christus assumpti naturam nostram non solum vt nos redimeret patientes in ea, sed vt eam repararet & glorificaret resurgendo, & ideo non fuit conueniens quod filius dei in morte sua animam dederet quæ postmodum erat corpori vtenda, in eius gloriosa resurrectione ergo vnio deitatis cum anima nullo modo soluta fuit, neque per separationem vtriusque partis remanens neque per cessationem alterius.

nensis neque per cessationem alterius.

7. De corpore autem non potest dici omnino, imò oportet aliter dicere secundū potentes pluralitatem formati substantialium, & aliter secundū ponentes vnitatem earū, si enim in homine sit talis pluralitas formati, ita quod corpus sit corpus per aliam formā ab anima quæ maneat eadē in corpore viuo & mortuo, tunc dicendum est quod tali corpore nunquam fuit separata deitate, nec eorum vnio soluta propter easdem rationes quæ dictæ sunt de anima, maximè propter primā & tertiam. Et secundum hanc opinionem corpus Christi vnium & mortuū fuit idem numero, non solum idēitate suppositi, sed etiā naturæ, quia mansit ante mortem & post mortē eadem materia & eadem forma numero per quam idem corpus Christi fuit idem numero omnimodo idēitatis numeralis, & hæc opinio multū consonat cum dictis scripturæ & cum omni modo loquendi fidelium qui credunt, & dicunt quod idem corpus Christi quod fuit natum de virgine, & passum in cruce, fuit postmodum in sepulchro.

8. Si autem in homine non sit alia forma substantialis præter animam rationalem, tunc necesse est aliud aliquo modo dicere, videlicet quod diuinitas nõ fuit proprie separata a corpore, cessauit tamen vnio eius cum corpore. Quod patet arguendo, vt arguebatur prius de humanitate, quia vnio cessat cessante altero extremorum, sed non est proprie separatio nisi permanentium, secundum hanc autem opinionem corpus desit esse illud numero per mortem, quātum ad illud quod erat essentialiter, quia cum corpus nõ nominet solum materiā, sed cõpositum ex materia & forma dante esse corporeum, de intrinseca & essentiali ratione corporis est forma per quam habet esse corporeum, si autem in homine non est forma alia præter animam, sed per eam solum habet corpus esse corporeum & animatum, & sic de cæteris perfectionibus cum illa separata fuerit in morte sequitur quod corpus desit esse essentialiter quod erat. Et sic soluta est vnio cū diuinitate propter desitionem eius, quāuis nõ sit recta separatio proprie. Itē supposita vnitati formæ cū corpus non dicat solum materiā, sed cõpositū ex materia & forma, dante esse corporeum vt dictum est, corpus in homine & humanitas sunt idem præcise & realiter quāuis differant secundū rationem magis vniuersalis & minus, sicut ergo erroneū est dicere quod humanitas quæ dicit totum ex partibus vnitis scilicet ex materia & anima rationali nõ desit esse in morte Christi, alioquin Christus in illo triduo fuisset verè homo & nõ mortuus, sic erroneum est dicere quod corpus quod dicit partem desit esse cum humanitate supposita, vnitatem formatam non desit esse idem numero secundū naturam in morte Christi, & desit esse necessario cessauit vnio diuinitatis cum ipso, sicut cum humanitate quāuis dicitur remansisse idem corpus quātum ad identitatem suppositi & materiæ, sed nõ loquimur de identitate naturæ quæ potissimum est per formam secundū quem modū necesse est dicere & secundū philosophiam & fidem id quod dictum est siate suppositione prædicta. Et si aliquid est hinc quod videatur scrupulosum vel propinquum errori, totum procedit ex suppositione quod in Christo non fuerit aliqua forma substantialis nisi sola anima rationalis, cui suppositioni nõ oportet perinaciter adherere vbi videretur quod ex ea sequeretur aliquid propinquum errori.

9. AD PRIMVM argumentum in oppositum dicendum quod vnio humanitatis cum diuinitate non fuit per gratiam habitalem, sed per gratuitam voluntatem dei, & ideo amitti potuit absque culpa quæ opponitur gratiæ habituali per solā disconuenientiam alterius extremi, & sic soluta fuit vnio humanitatis cum diuinitate in morte Christi. Quia humanitas desit esse per separationem partium ipsam conluentium.

10. Ad secundum dicendum est quod illa quæ vniuntur in tertio non oportet vnicuique se alio modo vnionis quam habeant in illo tertio. Et ideo cum anima & corpus post Christi mortem fuerint vnita diuino supposito nõ oportet quod haberent vnionem inter se quæ est forma cum materia ex qua resulat cõpositum, sed sufficit quod haberint inter se vnionem secundū identitatem suppositi.

QVÆSTIO SECUNDA.

Vtrum corpus Christi debeat post mortem corrumpi siue incinerari.

Thom. 3. q. 51. ar. 3.

SE CUNDO queritur vtrum corpus Christi debeat post mortem dissolui vel incinerari. Et arguitur quod sic, quia sic separatio animæ a carne fuit miseria homini propter peccatum primi parentis ita incineratio (sicut dicitur Genes. 3. terra es & in terram ibis) sed Christus pro nobis sustinuit mortem vt debitum naturæ solveret, ergo similiter corpus Christi incinerari debuit.

Præter

Sup d. 15. q. 1.

2. Præterea Heb. 2. dicitur quod Christus debeat per omnia fratribus. Sed alij homines qui dicuntur fratres Christi secundum corpus incinerantur, ergo corpus Christi incinerari debuit.

3. Sed contra Paul. Non dabis sanctum tuū videre corruptionem. Hoc autē non potest intelligi de corruptione mortis, quia ipse mortuus fuit, ergo intelligitur de corruptione incinerationis.

4. RESPONSIO. Dicendum quod corpus Christi post mortem non debuit incinerari, nec pati aliquam corruptionem putrefactionis, quæ tales defectus, aut fuissent a Christo contracti, aut voluntarie assumpti, non contracti, quia sicut nõ contracti peccatum originale, sic etiā non contracti defectus consequentes originale peccatum, de quorum numero sunt prædicti defectus. Item nec eos voluntarie assumpsit, nec assumere debuit. Tum propter dignitatem diuinitatis cui vniebatur, Tum quia Christus nõ assumpsit defectus humanæ naturæ, nisi quantum expediebat ad finem redemptionis nostræ. Et ideo cum opus nostræ redemptionis fuerit in morte Christi completum secundum quod dixit Christus Io. 20. Consummatū est, propter hoc putrefactio vel incineratio qui sunt defectus mortem consequentes non debuerunt esse in corpore Christi.

5. Ad primum arg. dicendum quod non est simile de morte & incineratione, quia mors necessaria fuit, vel saltem expediens ad opus nostræ redemptionis, incineratio autem non profuisset, & ideo mortē sustinuit, sed incineratus non fuit quo ad corpus.

6. Ad secundum dicendum quod illa assimilatio debet intelligi quantum ad ea quæ pertinent ad opus nostræ redemptionis, de quorum numero non est putrefactio, nec incineratio, ideo &c.

Sententia huius distinctionis x x i j. in generali & speciali.

ITEM queritur vtrum in illo. Superius Magister determinauit de his quæ pertinent ad mortem Christi. Hic determinat de his quæ consequuntur ad eam. Et diuiditur in quatuor. Primum queritur vtrum Christus in triduo mortis fuerit homo. Secundū an in sepulchro fuerit. hic queritur si Christus. Tertio querit an fuerit ibi totus, ibi fuit itaque. Quarto & si totus ibi fuit, querit an ille homo descendit de caelo. Solet autem queri. Hæc est distinctio, &c.

2. In speciali sic procedit, & primum proponit vtrum Christus in illo triduo mortis fuit homo, & dicit quod quibusdam videtur quod non. Quorū ratio est, quia Christus in illo triduo fuit mortuus, & homo mortuus non est homo, quia aut mortalis, aut immortalis. Non mortalis, quia iam erat mortuus, nec immortalis, quia post resurrectionem solum fuit immortalis, ergo Christus in triduo mortis nõ fuit homo. Postea respondet Magister secundum propriam opinionem dicens quod Christus in illo triduo fuit verus homo, & tamen fuit mortuus. Hæc autem opinio Magistri nõ tenetur, assignat tamē sui dicti rationē, scilicet inseparabile vnionē. Quia diuinitas vnita carni & animæ remanebat. Ad cuius declarationem subdit quod aliter dicitur deus homo, & aliter Petrus vel Martinus, dicitur enim Deus vel Dei filius homo propter susceptionem carnis & animæ quæ susceptio & vnio in morte desit. Petrus autē vel Martinus dicitur homo propter vnionem carnis & animæ. Christus ergo fuit verus homo vt dicit Magister propter vnionem diuinitatis cum anima & carne, & tamē fuit verè mortuus, ppter separationem animæ a carne. Et respondet ad obiectā. Ad primū sicut dictum est, & ad secundum cum arguebatur. Quod si fuit homo aut mortalis, aut immortalis, dicit quod huiusmodi argumentationes logiæ nõ habent locum in materia fidei, quod confirmat per Ambrosium.

Postea querit vtrum Christus sit homo vbicumq; est, & dicit quod secundum diuinitatē vbique est. Secundum autē carnem fuit in sepulchro, in inferno autem secundum animam, & vtrouique fuit homo. Postea mouet dubitationem, si enim in inferno tantum fuit anima, in sepulchro fuit tantū vnus carni quomodo potest dici homo, cum homo cõsistat ex anima & corpore. Et respondet quod Christus verus homo non fuisset nisi carnem & animam assumpsisset, scilicet postquam vtrouque assumpsisset, neutrum a se separauit, quamuis ista fuerint aliquando ab inuicem separata, ad quod adducit auctoritates, vnde concludit quod Christus fuit homo in sepulchro secundum carnem, & in inferno secundum animam. Postea dicit quod Christus eodem tempore totus & perfectus erat vtrouique totus erat, quia persona Christi cum esset æterna non erat maior, quando erat vnita carni & animæ simul coniunctam quam cum erat diuisam, & eodem tempore totus erat in inferno, & totus in sepulchro. Sed non secundum totū, sicut Christus totus dicitur deus, sed non secundum totum, quia penes masculinum refertur ad personam, sed neutrum refertur ad naturam. vnde cum in Christo sit natura humana nõ possumus dicere Christum secundum totum deum, quia natura

humana non est deus, sed in masculino totus est deus, quia est, vna persona est deus. Vltimò querit vtrum cõuenienter dicatur homo iste vel filius hominis de caelo descendisse vel verum esse, sicut dicitur filius dei, vel deus descendisse & est verus, & respondet quod si respiciamus ad vnitatem personæ in qua sunt vnite due naturæ, tunc sunt propositiones istæ cõcedendæ, si verè respiciamus ad naturas distinctas sic non sunt concedendæ, quia nec secundum naturā humanā potest dici descendisse de caelo, sed propter personam, quæ ostendit auctoritate Apostoli. Ex quo concludit quod propter vnitatem personæ dicitur filius hominis descendisse de caelo, & propter eandem vnitatem dicitur deus gloriæ crucifixus, licet hoc fuerit secundum naturam humanā. Addit etiam Magister quod circa prædicta quid, & propter quid, & secundum quid dicitur, prudens diligens lector attendat, & epilogat circa determinata. Et in hoc terminatur, &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum Christus in triduo fuerit homo.

Thom. 3. q. 50. ar. 4.

IRC A distinctionem istam queritur de tribus. Primum de statu humanæ naturæ Christi in triduo mortis. Secundum de reparatione eius per resurrectionem. Tertio de ascensione eius ad caelum. Circa primum queruntur tria. Primum est vtrum Christus in illo triduo fuerit homo. Secundum est, vtrum totus Christus fuerit in sepulchro, & totus in inferno. Tertium est, vtrum Christus secundum animam descendit ad inferna. Ad primū sic proceditur, & videtur quod Christus in illo triduo fuerit homo. Quia de quocunque prædicatur differentia specifica & species, sed rationale est differentia specifica hominis, ergo de quocunque rationale prædicatur & homo. Sed in illo triduo filius Dei vel Christus potuit dici rationalis, vt videtur propter vnionem animæ rationalis cum supposito verbi, ergo potuit dici homo.

2. Item omnis propositio vera de præterito aliquādo fuit vera de præsens, sed hæc est vera de præterito iste homo demonstrato Christo fuit in triduo, nam & istam nunc verificamus de Christo iste homo fuit ab æterno, ergo in illo triduo ista fuit vera de præsens dicendo iste homo est, quod nõ esset nisi tunc fuisset homo. Ad idem est Hugo de S. Victore lib. 2. de sacra. prima parte cap. 11. & Magister in litera.

3. IN CONTRARIUM est, quia à quocunque remouetur superius & inferius, sed animal & viuunt sunt superiora ad hominem, cum ergo in illo triduo Christus nõ fuerit viuus, nec animal, quia non fuit substantia animata sensibilis, relinquatur ergo, quod non fuerit homo.

4. RESPONSI O. dicendum quod Christus in illo triduo non fuit homo, & contrariū asserere est error contra fidem, cuius ratio est, quia per veram mortem homo desinit esse id quod est homo, sicut per veram generationem acquirit esse hominē, idem enim est terminus ad quem qui acquiritur per generationem & terminus a quo qui abicitur per corruptionem, sed Christum fuisse mortuū in illo triduo est articulus fidei, vt patet ex simbolo & epistola synodali Cyrilli vbi dicitur sic, si quis non confiteatur Christum Dei verbū carne passum, & crucifixū carne, & mortem gustauerit, anathema sit, ergo dicere Christum tunc fuisse verum hominem est negare articulum fidei, quia est negare eum fuisse verè mortuū. Item si filius dei à principio accepisset corpus & animā non vnita ad inuicem non fuisset verè homo, ergo pro tempore quo fuerit hæc diuisa ab inuicem (vt in illo triduo) Christus nõ fuit verus homo. Item homo nomen est speciei in genere substantiæ, sed in materialibus sola substantia cõposita est per se in genere, vt genus & species, dicitur Boëtio quod relicti extremis, id est, materia & forma Aristoteles agit de media, id est, de substantia cõposita, ergo homo nominat substantiā cõpositā ex materia & forma sibi vnitis, cum igitur nihil tale fuerit in Christo pro illo triduo sequitur quod nõ fuerit tunc homo, & quia conclusio facta est clara, ideo hæc sufficiant.

5. Quidam tamē confessi sunt Christū in illo triduo fuisse hominē errantes in verbis, & in sensu quo ad philosophiā, sed nõ habentes sensum erroneū contra fidem, sicut Hugo de S. Vict. & Magister in litera. Hugo enim dicebat quod personalitas tota hominis consistit in sola anima, & ratione solius animæ dicebatur homo proprie loquendo, & ideo cum anima post mortē Christi manserit vnita supposito diuino (vt prius) credebatur quod Christus verè possit dici homo sicut prius. Radix autē huius positionis falsa est, vt patet ex iam dictis, & iterum quia rei completæ in specie nihil potest aduenire quod faciat eam vnā per essentiam. Sed vel ei adiungitur extrinsece, vt nauis nauis vel velis homini, vel in persona & nõ in natura quod est singulare in

Christo, vel accidentaliter vt qualitas & quantitas adueniunt substantia. Si igitur anima esset aliquid secundum se completum in specie quod importetur nomine hominis sequeretur quod ex anima & corpore non fieret vnus per se nec moretur corpus recedente anima, quae omnia sunt absurda.

6 Magister autem posuit eandem conclusionem, sed alia ratione, credit enim quod ad veritatem humanae naturae vel hominis sufficienter corpus & anima vnita in eodem supposito. Et quia hoc non inuenitur in puris hominibus post mortem, fuit autem in Christo in quo anima & corpus fuerit vnita deo, ideo dicit solum Christum post mortem remansisse verum hominem, nihilominus dicit quod non secundum eandem rationem dicebatur homo post mortem sicut ante mortem, & sicut alij homines viuunt. Radix etiam huius opinionis falsa est, quia forma & materia non sufficienter ad constituendum materiam completam quae importatur nomine hominis nisi vniantur ad inuicem in ratione perfectius formaliter & perfectibilis, talis autem vnio non fuit in Christo post mortem ex sola vnione ad suppositum idem, propter quod non potuit dici homo. Itaque nec partes naturae humanae fuerit tunc diuino supposito vnita, quia partes naturae manent quantum ad id quod sunt per essentiam suam in natura composita, sed illud corpus mortuum non remansit idem per essentiam reparata natura in resurrectione si in homine non est nisi vna forma substantialis, ergo non fuit proprie pars naturae humanae in supposito diuino. Et sic Christus non potuit dici homo propter vnionem partium naturae humanae in supposito diuino.

7 Ad primum argumentum dicendum quod de quocunque praedicatur differentia specifica, de eodem praedicatur & species si praedicatio differentiae supposito conueniat ratione alicuius naturae cui sit intrinseca. Alias non, semper enim differentia specifica intrinseca est speciei. Ad minus cum dicitur quod rationale praedicatur de Christo in illo triduo, dicendum quod non est verum, quia cum Christus nomine suppositum in duplici natura, scilicet diuina & humana quorum altera in morte desit, Christus in illo triduo non fuit, & si non fuit potuit dici rationalis, & filius dei, & si potuit aliquo modo dici rationalis propter animam rationalem sibi vnitam, hoc tamen non fuit ratione alicuius naturae cui illa differentia esset intrinseca propter quod sequitur quod potuerit dici homo.

8 Ad secundum dicendum quod maior propositio habet instantiam in propositionibus vniuersalibus, & terminis accidentalibus, in propositionibus vniuersalibus. Quia si omnes homines sigillatim cucurrissent in praeterito haec esset vera omnis homo cucurrit. Et tamen nunquam verum fuisse dicere praesentialiter omnis homo currit, similiter si sciret esset hodie primus factus albi, verum esset dicere hoc albi fuit heri. Et tamen non fuisse heri verum dicere hoc albi est. Et similiter in proposito quia vnio humanitatis ad personam diuinam est quasi per modum terminorum accidentalium eo quod non fuit semper, & ideo est verum nunc dicere demonstrato Christo, hic homo fuit in illo triduo propter entitatem suppositi quod importatur nomine hominis, & non propter entitatem naturae. Sed in triduo non fuit verum dicere hic homo est propter falsam implicationem positam in subiecto.

9 Circa quod notandum est quod licet demonstrato Christo verificemus istam hic homo fuit ab aeterno, vel fuit in illo triduo. Non tamen verificamus, haec fuit homo ab aeterno vel in illo triduo. Cuius ratio est. Quia ad veritatem locutionis oportet quod omne id quod importatur per praedicatum conueniat subiecto, sed non oportet quod praedicatum conueniat subiecto, secundum omne illud quod importatur nomine subiecti, sed sufficit quod conueniat ei secundum aliquid eorum quae per subiectum importantur, sicut dicimus quod albus disputat. Et tamen disputare non conuenit albo ratione qua albus, sed ratione qua homo, vel qua sciens, sed si dicitur homo est albus muscus disputans, oportet quod omnia quae importantur per praedicatum conueniant subiecto propter quod cum dicitur demonstrato Christo, hic fuit homo ab aeterno, vel est homo vbique, est falsa propositio, quia totum quod importatur nomine hominis a parte praedicati positi, scilicet suppositum cum tali natura non conuenit subiecto. Non enim suppositum diuini semper & vbique habuit talem naturam, sed cum dicitur a parte subiecti hic homo fuit ab aeterno, vel est vbique vera est propositio. Quia semper esse & vbique conuenit subiecto ratione suppositi diuini, quod sufficit ad verificationem propositio-

Sup. d. 12. quae. 1.
Sup. d. 10. quae. 1.

Sup. d. 12. quae. 1.

importatur nomine hominis & nomine Christi, quae tunc non conueniebat supposito diuino. Et ideo fuisse falsa implicatio, circa subiectum quae falsificat propositionem, vt dictum est.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum totus Christus fuerit in sepulchro.

Thom. 2. q. 52. ar. 3.



D secundum sic proceditur. Et videtur quod totus Christus fuerit in sepulchro, & c. totus in inferno. Quia cui conuenit esse totum vbique illi conuenit esse totum in sepulchro, & totum in inferno, sed Christo conuenit totum esse vbique, ergo ei conuenit esse totum in sepulchro, & totum in inferno. Maior de se patet, minor declaratur per Aug. in sermone de simbolo vbi dicit sic, non per diuersa tempora & loca dicitur vbique Christum esse totum, vt modo fit ibi totus, Et alio tempore alibi totus, sed semper & vbique fit totus.

2 Item deus est vbique, sed totus Christus est deus, vt patet per Dam. lib. 3. cap. 7. ergo totus Christus est vbique & sic idem quod prius.

3 IN CONTRARIUM est, quia illud est totum in aliquo loco, cuius nihil est extra illum locum, sed aliquid Christi fuit extra sepulchrum, scilicet anima, & aliquid extra infernum, scilicet corpus, ergo Christus non fuit in aliquo ditorum locorum.

4 RESPONSIO. Hic est duplex modus dicendi, vnus est quod Christus in triduo mortis fuit totus in sepulchro, & totus in inferno. Sed non totum quod erat Christi. Cuius ratio assignatur, quia masculinum genus refertur ad hypostasim, vel personam. Neutrum autem genus pertinet ad naturam, in morte autem Christi licet anima fuerit separata a corpore, neutrum tamen fuit separatum a persona filij dei, vt ostensum fuit prius. Et ideo pro illo triduo mortis debet dici quod totus Christus fuit in sepulchro, quia tota persona fuit ibi per corpus sibi vnitum. Et similiter totus fuit in inferno, quia tota persona fuit ibi ratione animae sibi vnitae, totus etiam tunc erat vbique ratione diuinae naturae. Sed quia totum pertinet ad naturam, tota autem natura pertinet ad Christum non fuit in sepulchro, sed pars tantum scilicet corpus, nec tota in inferno, sed anima solum, ideo non potest dici quod totum quod erat Christi esset in sepulchro & in inferno.

5 Aliter potest dici & melius, quod secundum veritatem quam omnes fideles fatentur Christus secundum diuinitatem est vbique, secundum vero humanitatem quando viuere fuit in determinato loco. In triduo autem mortis fuit secundum corpus in sepulchro & secundum animam in inferno. Hac autem veritate supposita inquirendum est qualiter sit secundum eam loquendum, nec est omnino attendendum ad verba sanctorum vel doctorum. Quia ipsi in dictis suis non semper obseruauerunt proprium modum loquendi in hac materia, & in multis aliis. Dicendum ergo quod non fuit verum dicere in illo triduo totus Christus est in sepulchro, vel in inferno, nec nunc verum est dicere totum Christum ibi fuisse. Ratio primi est, quia de illo quod non est non potest verum dici esse ibi, vel alibi, sed Christus in triduo mortis non fuit, ergo non fuit verum dicere quod esset in sepulchro, vel in inferno. Et si non fuit ibi non fuit ibi totus. Maior patet quia non est non conuenit esse alicubi. Minor declaratur, quia Christus ut dictum fuit nominat suppositum subsistens in duplici natura diuina, scilicet & humana, nullum autem tale fuit in triduo mortis, propter quod Christus non fuit. Et est simile, si aliquod nomen esset impossibile ad significandum hominem album, homine desinente esse albo, sicut haec esset falsa homo albus est, sic & illa, a simili sicut in triduo haec fuisse falsa deus & homo est, sic cum nomine Christi importetur vtrumque haec fuisse falsa, Christus est, propter falsam implicationem circa subiectum, & sic patet primum. Secundum etiam patet scilicet, quod nec nunc verum est dicere quod totus fuit ibi non propter falsam implicationem circa subiectum quia nulla talis est pro moderno tempore sicut fuit pro triduo, sed propter aliud, quia cum totus sit adiectiuum ponit suum significatum circa suum substantiuum cui additur. Cum igitur Christus dicat suppositum subsistens in duabus naturis non videtur quod totus Christus sit alicubi nisi vbi est vtraque natura completa quod non fuit nec in inferno, nec in sepulchro.

6 Nec argumentum in oppositum cogit, quia de vi vocis non plus fiat masculinum pro supposito quam neutrum, vel dato quod ex via loquendi staret pro supposito nihilominus tamen circa suppositum ponit sui significatum. Quod si nomen suppositi sit nomen habens partes sicut est hoc nomen Christus quod importat suppositum in duplici natura, tunc hoc quod est totus conuenit supposito non quatenus suppositum solum est, sed quatenus est habens partes, totum enim dicitur respectu partium in illo quod natum est habere partes. Cui igitur diuina natura & humana sunt quasi partes

Sup. d. 6. quae. 3.

partes personae compositae post incarnationem quae significantur nomine Christi, ideo cum dicitur totus Christus esse ibi, vel alibi non potest verificari nisi ibi sit persona, vel suppositum cum vtraque natura perfecta. Sed si non adderetur totus & nunc diceretur Christus fuit in sepulchro, vel in inferno vera esset non proprie, sed figurate per synecdocham accipiendo partem pro toto. Cum enim Christus sit suppositum subsistens in natura diuina & humana, cuius partes sunt corpus & anima non enim Christi dicit personam compositam ex omnibus praedictis secundum Damasc. Et ideo quicquid conuenit alicui ex praedictis, quod non praedicatur de Christo (vt corpus vel anima) si propter hoc attribuitur Christo, hoc erit per synecdocham, vnde cum dicitur fuisse Christus in inferno, vel in sepulchro cum hoc fuerit ratione solius animae, vel solius corporis verificatur non proprie sed figurate modo praedicto. Secundum hanc opinionem potest responderi ad rationes probantes contrarium.

7 Ad primum per interemptionem minoris, & cum probatur per Aug. in sermone de simbolo, dicendum quod August. frequenter mutat nomina vtriusque vnus pro altero, & sic tunc vnus est nomine Christi pro nomine filij Dei. Quod patet per hoc quod dicit in lib. de simbolo totus filius apud patrem totus in caelo, totus in terra, totus in vtero virginis, totus in cruce, totus in inferno & totus in paradiso quo latrone introductus. Haec enim omnia vera sunt de filio Dei accipiendo totum pro perfecto, sed non sunt de Christo vera de vi vocis, quamuis vera sint secundum intentionem August. qui non semper obseruauit proprietatem locutionis: quia in sermone de simbolo dicit quod Christus semper & vbique fuit totus, super Ioan. autem dicit de Christo priusquam mundus esset nec nos eramus, nec ipse mediator Dei & hominum homo Christus. Ecce quod in prima auctoritate dicit quod totus Christus semper fuit, in secunda dicit quod non semper fuit, & certe cum haec contradicant de vi vocis non possunt verificari, oportet ergo quod aliqua illarum sit impropria & secundum hoc dico quod sancti qui videntur dixisse quod totus Christus fuit in inferno, & totus in sepulchro, & totus vbique non serauerunt proprietatem locutionis, vel acceperunt vnus pro alio, videlicet nomen Christi pro nomine filij, de quo verum est dicere quod totus filius est apud patrem, & totus fuit in vtero virginis, & totus in inferno, & totus in paradiso accipiendo totum pro perfecto, vel habuerunt aliam causam sic loquendi improprie.

8 Ad secundum etiam dicendum per interpretationem minoris. Et cum probatur per Damasc. dicitur quod Damasc. dicit totum Christum esse deum accipiendo totum magis pro terminatione praedicati quam subiecti, & sub hoc sensu Christus est totus deus (id est, deus perfectus) & Christus est totus homo (id est, perfectus homo) & non quod totus Christus sit deus vel homo, hoc est quod Christus secundum totum quod importatur nomine Christi sit deus, vel potest dici quod Damasc. non sequitur omnino proprietatem locutionis.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum Christus secundum animam descendit ad infernum.

Augustinus ad Euodium Epistola 99.

Thom. 2. q. 52. ar. 1. ad 3. & ar. 3.



D tertium sic proceditur. Et videtur quod Christus secundum animam non descendit ad infernum, quia idem finitum non potest simul esse in diuersis locis, sed anima Christi, cum esset creata finita erat, & statim post mortem fuit in paradiso cum anima latronis, cui dictum est Luc. 23. Hodie mecum eris in paradiso, ergo tunc saltem non potuit esse in inferno.

2 Item ea quae Christus fecit, vel passus est in natura assumpta ordinata fuerunt ad salutem humanam, sed ad hanc nihil profuisset quod Christus ad infernum descendisset, quia per passionem quam in hoc mundo sustinuit, liberauit nos ab omni poena & culpa, ergo videtur quod Christus ad infernum non descendit.

3 IN CONTRARIUM est quod dicitur in simbolo descendit ad inferos. Et Apost. Ephes. 4. quod autem ascendit quid est nisi, quia & descendit primum ad inferiores partes terrae (id est, ad inferos) ergo &c.

4 RESPONSIO. cum articulus sit Christum ad inferos descendisse, & non possit intelligi ratione diuinitatis, secundum quam est vbique, nec ratione corporis, secundum quod fuit in sepulchro, restat quod intelligatur ratione animae, quo supposito videndum est qualiter anima Christi descendit ad infernum. Et est sciendum quod cum anima separata non sit corpus, nec virtus in corpore, non potest dici quod anima Christi descendit ad inferos eo genere motus, vel de genere quo corpora mouentur. Et rursum quod moueatur eo genere motus quo angeli mo-

uentur non clare patet. Angeli enim dicuntur moueri de loco ad locum, in quantum successiue operantur in diuersis locis. Anima autem separata non potest habere aliquam operationem circa locum, vel circa corpus existens in loco. Quia cum ex natura sua sit determinata ad certum corpus non potest moueri, nec agere in alio nisi mediante corpore proprio. Sed illo caret dum est separata, ergo non potest dici moueri de loco ad locum ratione operationis quem habet circa locum vel circa corpus existens in loco.

5 Nihilominus hoc non obstat potest dici quod anima separata potest descendere ad infernum dupliciter. Vno modo secundum deputationem, & sic dicuntur descendere ad infernum damnatorum simpliciter, quia simpliciter deputatae sunt, vt resumuntur pro corpore sint in inferno, propter quod dicuntur ibi esse vbi sunt simpliciter deputatae. Animae autem sanctorum patrum prius dicuntur in limbo fuisse vel descendisse ad limbum propter deputationem non simplicem sed conditionatam, quia resumuntur pro corpore deputatae erant ibi fore nisi liberarentur a redemptore. Hoc autem modo non dicitur anima Christi descendisse ad infernum, scilicet propter deputationem. Quia omnis talis deputatio est propter culpam contractam, vel commissam quae in Christo non fuit.

6 Alio modo potest dici anima separata descendere ad infernum secundum effectum, & hoc modo potest dici anima Christi descendisse ad infernum propter duplicem effectum quem habuit in illis qui erant in inferno. Vnus effectus fuit exhibitio visionis diuinae quae carebant ad quam se habuit passio Christi per modum meriti. Et hic effectus attribuitur ipsi sicut principali principio merendi. Item per appropriationem, vt sicut Christus secundum animam fuit beatus, sic secundum eam attribuitur ei fuisse causam beatitudinis in aliis, congruum enim est vt ens in potentia reducat ad actum per illud quod in actu est. Alius effectus fuit secundum quosdam, ad quem se habuit anima Christi directe per modum agentis, scilicet illuminare animas patrum quae erant in limbo de ministeris quae cadit sub reuelatione, secundum enim Dionys. cap. 7. coelestis Hierarchiae Christus secundum animam habet docere angelos, & fortiori ratione animas. Et ratione huius duplicis effectus potest dici anima Christi descendisse ad infernum. Confirmatur autem hoc triplici ratione. Prima est, quia moueri vel descendere conuenit animae separatae non per modum motus corporum, sed per modum quo moueri conuenit substantiae spirituali, sed reliquis substantiis spiritualibus puta deo & angelo non conuenit moueri de loco ad locum per motum qui sit subiectiue in ipsis, sed per effectum quem habent in aliis rebus, ergo simili modo conuenit animae separatae & conuenit animae Christi. Secunda ratio talis est, Christus dicitur descendisse ad infernum, vt animas sanctorum patrum illuminaret ad videndum Deum, sed in eodem instanti quo Christus mortuus est sancti patres viderunt Deum, in eodem instanti autem non potuit anima Christi esse in inferno pro mortuo, ergo non descendit illic per motum qui esset in ipsa, sed per effectum quem habuit in aliis. Item sicut in illo triduo dicitur anima Christi fuisse in inferno cum animabus sanctorum patrum, sic in illo triduo, vel parte tridui dicitur fuisse in paradiso cum anima latronis cui dictum est Luc. 23. Hodie mecum eris in paradiso, sed illud non potest intelligi quo ad locum acquisite per motum (cum secundum ponentes spiritus in loco diffinitiuus, & moueri de loco ad locum) idem spiritus non possit esse in pluribus locis, nec moueri simul pluribus motibus ad plura loca cedentibus, quare oportet quod intelligatur secundum effectum.

7 Quod si quis dicat quod paradisi dicitur dupliciter. Vno modo locus corporeus, scilicet caelum empyreum, & sic non fuit anima Christi in paradiso nisi post ascensionem. Alio modo dicitur paradisi visio diuinae essentiae, & sic anima Christi fuit in paradiso ab instanti conceptionis, & anima latronis in ipso die passionis, quia tunc vidit Deum per quem modum non repugnat animae Christi quod simul fuerit in paradiso sic dicto, id est, quod vidit Deum, & quod fuerit localiter in inferno.

8 Si sic inquam dicitur non valet, quia sicut paradisi dicitur dupliciter, sic & infernus. Vno enim modo dicitur locus corporeus infra terram. Alio modo carentia visionis diuinae, sicut igitur anima latronis non dicitur fuisse cum anima Christi in paradiso nisi, quia merito passionis Christi anima latronis vidit Deum, sic anima Christi non dicitur fuisse cum animabus sanctorum patrum in inferno, nisi quia animae eorum qui carebant visionis diuinae, & sic dicebantur esse in inferno, merito huius passionis purgatae sunt ab hac carentia, vtrumque, ergo de partem intelligi debet quod effectum, & non quo ad locum vel motum localem qui fuerit subiectiue in ipsa anima.

9 Quamuis autem istud probabiliter sit dictum, & satis videatur saluare articulum & dictum scripturae, tamen quia virtus diuina non comprehenditur a ratione humana. Ideo non est pertinaciter asserendum quin anima Christi per alium modum nobis igno-

Thom. 2. q. 52. ar. 3.
Thom. 2. q. 52. ar. 4.

tum potuerit descendere ad infernum, nec nos negamus alium modum esse forsitan vetiorem, sed fatemur nos illum ignorare. 16 Ad primum argumentum dicendum quod idem finitum non potest esse simul in pluribus locis diffinitive, vel circumscriptione, nec isto modo ponitur anima Christi simul fuisse in paradiso & in inferno, sed secundum effectum nihil prohibet quod idem finitum dicatur esse in pluribus locis quando effectus sunt compossibiles & simul subsunt virtuti cuiusdem agentis, & sic anima Christi dicitur fuisse in paradiso simul & in inferno, quia merito eius anima latronis vidit deum, quod est esse in paradiso, & anime patrum quæ carebant visione divina, & ob hoc dicebantur esse in inferno, liberatæ sunt ab hac careræ, & per consequens ab inferno, imò secundum unum & eundem effectum scilicet secundum liberationem patri potuit anima Christi dici simul esse in paradiso & in inferno considerando terminum à quo & terminum ad quem illius effectus, ratione enim careræ visionis diuine à qua fuerunt per passionem Christi anime patrum liberatæ potuit dici anima Christi esse in inferno, ratione verè visionis diuine, ad quæ sunt admissæ potuit dici esse in paradiso. 11 Ad secundum dicendum quod eo ipso quod per passionem Christi liberati sumus à culpa & pena dicitur Christus descendisse in infernum. Quia merito passionis eius aliqui liberati sunt à penis inferni, descendens enim ille non attenditur secundum motum localem existentem in anima subiectiue, sed secundum effectum quem habuit in saluandis.

QUÆSTIO QUARTA. Vtrum Christus descendit ad infernum damnatorum.

Thom. 3. q. 52.

DEINDE QUÆRITUR VTRUM Christus descendit ad infernum damnatorum. Et arguitur quod sic, quia descensus respondet ascensioni, sed Christus ascendit super omnes caelos, ergo descendit ad infernum infernum. Sed ille est infernus damnatorum, ergo &c.

1 Item Pál. dicit, eripuisti animam meam ex inferno inferiori. Et Tob. 13. dicitur in profundum inferni descendit ossa mea, sed tam Pál. quàm Tob. liberati sunt per descensum Christi ad inferos, ergo Christus descendit ad inferos ad inferiorem scilicet & profundissimum infernum, sed ille est infernus damnatorum, ergo &c.

2 Item Pál. dicit, eripuisti animam meam ex inferno inferiori. Et Tob. 13. dicitur in profundum inferni descendit ossa mea, sed tam Pál. quàm Tob. liberati sunt per descensum Christi ad inferos, ergo Christus descendit ad inferos ad inferiorem scilicet & profundissimum infernum, sed ille est infernus damnatorum, ergo &c.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia de danatis dicitur Esaiæ vitio, ignis eorum non exstinguetur, ergo quicumque fuit in inferno damnatorum, non semper remanet, & remanebit. Sed Christus liberavit omnes illos qui in inferno erant ad quem ipse descendit, ergo ipse non descendit ad infernum damnatorum.

4 RESPONSIÓ. Sciendum est quod quadruplex est infernus secundum quadruplex generis peccatorum, quibusdam enim debetur pena dani hoc est perpetua careræ visionis diuine & perpetua pena sensus ratione peccati actualis mortalis in quo decesserunt, Et ij dicuntur esse in inferno damnatorum. Alii debentur perpetua pena damni absque pena sensus, scilicet, decesserunt in solo peccato originali qui dicitur esse in limbo puerorum, Alii debentur pena sensus & damni non quidè perpetua sed temporalis illis scilicet qui decesserunt in gratia debitores alicuius peccati eo quod in præfenti vita non satisfecerunt plenè de culpis commissis. Et isti dicuntur esse in purgatorio. Alii verò debentur sola pena damni solam temporalis absque vlla pena sensus. Et isti dicebantur esse in limbo patrum qui prohibebantur ante passionem Christi à visione diuina, eo quod non erat factus factum pro peccato totius nature, quamuis hi non essent obnoxij alicui peccati pro peccatis suis personalibus.

Tho. art. 2. q. 7.

ad sensum declaratum d. 19. q. 1.

5 Dicendum ergo quod Christus non descendit in infernum damnatorum, nec in limbum puerorum. Cuius ratio est, quia descensus Christi in infernum fuit secundum effectum liberationis eorum qui in inferno detinebantur, sed damnati pro peccato actuali, & decesserunt pueri in peccato originali non fuerunt per Christum liberati, ergo Christus non descendit in infernum damnatorum, nec in limbum puerorum. Maior patet ex dictis in primo articulo, minor probatur, quia liberationis factæ per Christum nullus sit particeps, nisi qui coniungitur ei, vt membrum capiti, sed careræ gratia, vt sunt omnes decesserunt in peccato actuali mortali, vel in solo originali non vniuntur Christo, vt membrum capiti, quia sola gratia sic vnit, ergo tales non fuerunt per Christum liberati.

Tho. art. 8.

6 De existentibus autem in purgatorio aut fuerint per Christum liberati non est clarè, probabiliter tamen tenetur q. non omnes qui tunc fuerunt in purgatorio fuerunt liberati. Cuius ratio est, quia similem effectum habet nunc passio Christi in illis qui nunc sunt in purgatorio sicut habuit tunc, passio enim Christi non habet temporalem virtutem & transitoriam, sed sempiternam,

secundum illud Heb. ro. vna oblatione consummavit sanctificatos in sempiternum, sed nunc non liberati à purgatorio virtute passionis Christi, nisi qui sustinendo penam peccatis debita sunt purgati, vel per suffragij illorum qui sunt in statu merendi. Passio enim Christi non potest immediate eis applicari per sacramenta ecclesie, sicut applicatur virtutibus in hoc mundo, ergo tempore passionis Christi non fuerunt omnes liberati qui erant in purgatorio, nisi qui purgati erant per solutionem penæ à peccatis suis debita, vel per suffragij alterius personæ ad eos relatum. Si qui autem fuerunt in purgatorio, tunc qui ex magno desiderio aduentus Christi meruerunt hoc, vt per passionem Christi liberarentur, probabile est tales ex speciali gratia fuisse liberatos.

Tho. art. 5.

7 De patribus autem qui erant in limbo, patet quod fuerunt liberati per Christum, quia tales nulli penæ erant obnoxij, nisi soli penæ damni debita peccato totius nature. Sed hoc debetur directe, per passionem Christi solutum est, igitur per passionem Christi tales fuerunt penitus liberati.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quod ascensio congruit Christo ratione sui, & ideo quia ipse est altissimus super omnes ascendere debuit, sed descendere non competit ei nisi pro nobis. Et ideo tantum descendit quantum nostræ liberationi expediebat & non sub omnibus simpliciter.

9 Ad secundum dicendum quod limbus patrum dicitur infernus inferior non simpliciter, sed respectu huius habitationis, de quo anima David vel etiam Christi deducta fuit. Et ille locus potest dici profundissimus inferni comparatiue vt profundus sit respectu ceteri aer caliginosus in quo sunt demones, profundus locus nostræ habitationis, profundissimus autè limbus patrum, de quo Tob. liberatus fuit.

QUÆSTIO QUINTA.

An conueniens fuerit Christum tertia die resurgere.

Thom. 3. q. 53. art. 2. q. 51. art. 4.

SECUNDO principaliter quaeritur de resurrectione Christi, circa quæ quaeruntur duo. Primum est an conueniens fuerit Christum tertia die resurgere. Secundum est an debuerit resurrectionem suam per argumenta probare. Ad primum sic procedit. Et videtur q. non fuerit conueniens Christum tertia die resurgere, quia separatio anime Christi à corpore per mortem fuit facta propter nostram redemptionem, sed redemptio nostra in instanti mortis Christi completa est, ergo statim debuit anima Christi suo corpori reuiri.

2 Item membra debent capiti conformari & caput membris, sed nos qui sumus membra, non resurgimus tertia, sed differtur resurrectio nostra vsque in finem mundi, ergo videtur quod resurrectio Christi qui est caput nostrum tantum differrè debuerit.

3 Item dominus dicit Matt. 12. sicut fuit Ionas in ventre ceti tribus diebus & tribus noctibus, sic erit filius hominis in corde terræ. Sed si corpus Christi fuit in corde terræ cum non fuerit ibi nisi mortuum non potuit resurgere tertia die, sed quarta vel quinta, quare &c.

4 IN CONTRARIUM est quod dicitur in symbolo, resurrexit tertia die secundum scripturas. Et Matt. 20. Traiunt eum gentibus ad illudendum, flagellandum, & crucifigendum, & tertia die resurget.

5 RESPONSIÓ. Dicenda sunt duo. Primum est quod conueniens fuit Christum à morte resurgere. Secundum est quod conueniens fuit ipsum tertia die resurgere.

6 Conuenientia primi patet propter quatuor. Primum propter naturæ assumptæ perfectionem, quia natura debebat omnem perfectionem quam possibile est in natura reperiri. Sed prima perfectio naturæ humanæ consistit ex vitione suarum partium quæ etiam non habent totalem perfectionem cum sint ab inuicem separata, ergo hæc perfectio debuit esse semper in natura assumpta nisi quantum oportuit eam solui propter necessitatem nostræ redemptionis propter quam ipsa natura assumpta fuit. Secundum propter fidei nostræ confirmationem maxime quantum ad deitatem Christi humanitas enim clarè patuit in morte, sed deitas latuit propter quod deuit q. virtus deitatis in resurrectione patet, vnde secundæ Cor. 8. dicitur & si crucifixus est ex infirmitate, sed viuit ex virtute dei. Tertiò propter spei nostræ subleuationem. Quia dum videmus Christum qui est caput nostrum resurrexisse, speramus & nos resurrecturos cum sumus eius membra, vnde 1. Cor. 15. dicitur: Si Christus predicatur quod resurrexit à mortuis, quomodo quidam dicunt in nobis q. resurrectio mortuorum non est? Quarta propter cõplémentum nostræ salutis, quia sicut mala sustinuit moriendo vt nos liberaret à malis, ita glorificatus est resurgendo vt nos prouocaret ad bona secundum illud Roman. 14. traditus est propter debita nostra, & resurrexit propter

propter iustificationem nostram, & sic patet primum. 7 Quantum ad secundum patet, quod conueniens fuit Christum tertia die resurgere, quia sicut dicitur est resurrectio Christi manifestauit eius deitatem sicut mors humanitatem, ergo deuit vt Christus tunc morte deieretur quantum sufficiebat ad declarandum eum fuisse verè mortuum, propter quod oportuit aliquam mortem esse inter mortem & resurrectionem. Si enim statim post mortem resurrexisset, potuisset videri q. non fuisse verè mortuus, & per consequens, potuisset videri q. non fuisse verè mortuus, manifestandam sufficiebat quod vsque ad tertia diem eius resurrectio differretur, quia non contingit quin infra hoc tempus in homine qui videtur mortuus & non est, appareant aliqua signa vitæ. Sic dicitur de illis qui laborant apostasia, quare conueniens fuit Christum tertia die resurgere.

8 Ad primum argumentum dicendum q. non solum oportebat ad salutem nostram q. redemptio nostra fieret per mortem Christi, sed q. fides mortis eius confirmaretur in nobis, q. non fuisset factum si immediatè post mortem resurrexisset, quia potuisset credi quod non fuisset verè mortuus.

9 Ad secundum dicendum q. caput & membra conformantur in natura, sed non in virtute. Excellentior enim est virtus capitis quam membrorum. Et ideo ad demonstrandum excellentiam virtutis Christi cõgruum fuit Christum tertia die resurgere alio modo resurrectione dilata vsque ad finem mundi.

10 Ad tertiū dicendum q. Christus dicitur fuisse tribus diebus & tribus noctibus in corde terræ per synecdochen, hoc est accipiendi partem pro toto, quia sepulchrum fuit seriatim in sero quæ pars cõputatur pro toto die, & in sepulchro mansit per totum sabbatum, hoc est per die integrum, & per noctem diei dominicæ quæ pars similiter accipitur pro toto die naturali, & in diluculo diei dominicæ surrexit. Quocirca autem modo accipitur dies, sive pro die naturali qui continet spacium 24. horarum, sive pro die artificiali qui est latior solis supra terram semper Christus dicitur tertia die resurrexisse. Quod patet de die naturali, quia sicut primi dies propter primi hominis lapsum cõputantur à luce in noctem, ita isti dies propter hominis reparationem cõputantur à tenebris ad lucem, ita vt prima pars diei naturalis sit tenebra vel nox. Secunda vero lux. Christus autè passus est in fine ferie sextæ & hoc circa nonam, & sic habemus primam diem, & fuit in sepulchro per totum sabbatum, ecce secundus dies, & resurrexit in diluculo dominicæ, ecce q. in tertia die resurrexit, idem est accipiendi diem artificialem. Quia diluculo diei dominicæ est principium tertia diei artificialis, vt de le patet.

QUÆSTIO SEXTA.

Vtrum Christus debuerit probare resurrectionem suam per argumenta.

Thom. 3. q. 55. art. 5. q. 6.

AD TERTIUM sic proceditur. Et videtur q. Christus non debuerit probare resurrectionem suam per argumenta. Quia illa argumenta quæ induxit aut fuerunt sufficientia ad probandum resurrectionem aut non. Si non frustra adducta fuerunt. Si sic cum argumentum sufficiens facit scientiam vel agnitionem quæ non stant simul cum fide, vel saltem euacuant meritum fidei, dicente Greg. in homilibus q. fides non habet meritum cui humana ratio præbet experimentum, videtur q. illa argumenta euaerint meritum fidei, quod est inconueniens.

2 Item quicquid Christus ostendit discipulis ad manifestationem suæ resurrectionis hoc possunt ostendere angeli corpora assumptæ, & in eis hominibus apparerent, nã angeli in humana effigie frequenter se hominibus ostenderunt & cum eis loquebantur, & comedebat ac si essent homines veri, vt patet Gen. 18. de angelis qui apparuerunt Abraham, & tamen angeli non habent vera corpora humana sibi vnita q. requiruntur ad veram resurrectionem, ergo videtur q. signa quæ Christus exhibuit discipulis non fuerunt conuenientia ad probandum resurrectionem.

3 Item sicut resurrectio est articulus fidei, ita passio & ascensio & multa alia quæ pertinent ad diuinitatem Christi, sed illa non fuerunt probata per aliqua argumenta, ergo nec resurrectio debuit probari.

4 IN CONTRARIUM est q. dicitur Act. 1. Præbuit seipsum vnum post passionem suam in multis argumentis.

5 RESPONSIÓ. Dicenda sunt duo. Primum est q. conueniens fuit Christum inducere aliqua argumenta ad probandum suam resurrectionem. Secundum est q. illa argumenta fuerunt sufficientia ad probandum illud propter quod inducebantur.

6 Propter primum sciendum est q. argumentum ad præsens dupliciter dicitur. Vno modo ratio rei dubiæ facit fidem. Alio modo sensibile signum q. inducitur ad manifestationem alicuius

dicti, vel facti, sicut dicitur Genes. 22. de vxore Putipharis quæ in argumentum fidei retentum pallium ostendit marito. Primo modo accipiendi argumentum Christus non probauit resurrectionem suam per argumenta nisi assumendo auctoritates scripturæ, quia cum resurrectio Christi excederet humanam rationem, non potuit proprie probari per talia principia quæ essent nota lumine rationis naturalis. Oportet enim principium ex eodè genere assumi cõ conclusionem, vt dicitur primo Poster. Et ideo ad eam probandam accepit auctoritatē scripturæ cum dicit Luc. vlti. Oportet omnia impleri quæ scripta sunt in lege, & Pál. & prophetis de me. de ratione enim naturaliter demonstrante dicit Ambr. tolle argumenta vbi fides quaeritur. Si autem accipiatur argumentum secundo modo sic Christus suam resurrectionem argumentis declarauit in quantum adhibuit quædam signa euidentia, quibus verè se resurrexisse ostendit, quæ quidem signa non fuerunt adhibita, quasi ex necessitate concludentia resurrectionem, sed tanquam nata inclinare mentem ad fidem resurrectionis. Et hoc fuit necessarium propter duo. Primum propter discipulos eo quod corda eorum propter ignominiam passionis quam viderant non erant bene disposita, vt fidem resurrectionis acciperent, vnde ipse dicit Luc. vlti. O stulti & tardi corde ad credendum. Et Marc. vlti. Exprobrauit incredulitatem eorum, & duritiam cordis &c. Secundò propter illos quibus prædicare debebant, vt per huiusmodi signa eis ostensa illorum testimonium redderetur efficacius, & sic facilius eis crederetur. Vnde 1. Ioan. 1. dicitur. Quod vidimus, & audimus de verbo vitæ, & manus nostræ contraxerunt hoc testamur. Et sic patet primum.

7 Quantum ad secundum sciendum est q. Christus resurrectionem suam dupliciter manifestauit scilicet, testimonio & argumento seu signo. Et vtraq. manifestatio fuit sufficiens in suo genere ad inclinandum mentem in fidem resurrectionis. Vnus est enim duplici testimonio, quorum neutrum potest repelli rationabiliter. Primum fuit testimonium angelorum qui resurrectionem annunciarunt mulieribus, vt patet per omnes euangelistas. Aliud fuit testimonium scripturarum quas ipse proposuit ad ostensionem suæ resurrectionis, vt ipse dicit Luc. vlti. Argumenta etiam seu signa fuerunt sufficientia ad ostendendum resurrectionem suam ex parte corporis & ex parte anime. Ex parte quidè corporis ostendit tria, scilicet quod corpus suum esset verum & solidum, non fantasticum & æreum.

8 Item q. esset humanum, & q. esset idem numero q. prius. Primum ostendit per hoc q. corpus suum palpabile præbuit, vnde Luc. vlti. palpare & videre, quoniam spiritus carnem & ossa non habet sicut videtur me habere. Secundum ostendit demonstrando eis humanam effigiem quam sibi erant videre & humanis oculis intueri poterant, q. autem dicitur Marc. vlti. q. ostensus est in alia effigie duobus tunc in villam, de quo etiam Lucas facit mentionem. Non est intelligendum q. dispositio corporis Christi quo ad figuram & colorem mutata sit, sed sic apparuit illis discipulis, aut ex interiori eorum dispositione, quia eum resurrexisse non credebant. Vnde non ponebant se ad perquirendum propria iudicia, quibus possent eum cognoscere, sicut etiam nobis accederet si videremus aliquem què credere-mus mortuum, maxime si eum in alio habitu videremus, aut quia dato q. visus eorum representaretur Christus in specie qua soliti erant eum primo videre, tamen diuina virtute impediebatur ne sequeretur iudicium talis apprehensionis, vt sic ea quæ exterioris agebantur conformarentur his quæ in eorum cordibus erant. Amabant enim & dubitabant, & ideo præsentè deum habebant, & eis apparuit ratione amoris, & non cognoscebant ratione dubitationis. Tertiò scilicet q. esset idem numero corpus q. prius habuerat manifestauit ostendendo vulnerum cicatrices, vnde ipse dicit Luc. vlti. vide manus meas & pedes meos, quoniam ego ipse sum. Ex parte autem anime ostendit eis veritatem suæ resurrectionis per opera triplicis vitæ. Primum quidem per opus nutritiuum in hoc quod cum discipulis suis manducauit & bibit, vt dicitur Luc. vlti. & Act. 1. Secundum per opus sensitiue in hoc quod discipulos allocutus est, & eis ad interrogata respondit in quo ostendit se videre & audire. Tertiò per opera intellectuè in hoc quod cum eis differuit de scripturis. Et vt nihil deesset ad complementum manifestationis ostendit se diuinam potentiam habere in hoc quod subitò ab oculis eorum disparuit, & clausis ianuis intrauit ad eos.

9 Ad primum argumentum dicendum q. illa argumenta sufficientia fuerunt ad probandum illud propter quod inducebantur. Non enim inducebantur ad demonstratiue probandum resurrectionem, quia talis demonstratio euacuat fidem, vel meritum fidei. Non enim poterat ex illis omnibus demonstratiue concludi Christum resurrexisse, eo q. filius Dei potuit de nouo assumere materiam talem per omnia qualem ostendit eis nō resuscitando primam, sed inducebantur tanquam quædam signa nata

conuenienter inclinare metem ad credendum eius resurrectionem, & talis manifestatio non euacuat fidem, nec meritum fidei. 10 Ad secundum dicendum est quod dato quod singula argumenta per se sumpta non sufficerent ad manifestandum Christi resurrectionem, omnia tamen simul sumpta sufficiebant, ad inclinandum mentem ad ascensum, maxime propter scripturam testimonium, & dicta angelorum. Quod autem inducitur de angelis apparentibus in corporibus assumptis, dicitur quod angeli sic apparentes non asserunt se esse homines sicut Christus asseruit se esse verum hominem. Et iterum aliter Christus manducauit, & aliter angeli. Quia corpora ab angelis assumpta non erant uina & animata, non erat ibi uera comestio, licet enim ibi esset uera cibi sumptio, conuictio & tractio in partem interterem corporis assumpti, non tamen erat ibi digestio & conuersio cibi in illud corpus, unde & angelus dicit Thob. 20. Cum essem uobiscum uidebar comedere & manducare & bibere uobiscum, sed ego cibo inuisibili uitor. Quia uero corpus Christi fuit uere animatum uera fuit eius comestio quo ad omnia prædicta, ut enim Aug. dicit 13. de ciuitate dei. Non potestas, sed egestas edendi corporibus resurgenti uertitur. Et Beda dicit quod Christus comedit potestate, sed non egestate. 11 Ad tertium dicendum quod articulo quidam sunt de diuinitate & isti non potuerunt probari ad sensum, sed per miracula, & auctoritates scripturæ. & sic probati sunt qui probatione indiguerunt, sed quia passio & ascensio in seipsis uisa sunt, ideo probatione non indiguerunt, resurrectio autem in se ipsa non fuit uisa, propter quod ad eius probationem conueniens fuit inducere argumenta.

QVAESTIO SEPTIMA.

Utrum conueniens fuerit Christum ascendere super omnes caelos.

Thom. 3. q. 57. art. 1.2. & 4.

CIRCA tertium principale, scilicet, circa ascensionem quaeruntur duo. Primum est utrum conueniens fuerit Christum ascendere super omnes caelos. Et videtur quod non, quia filius dei hanc naturam assumptam propter salutem nostram, sed magis fuisse nobis salutem quod semper fuisset nobiscum conuersatus quam quod per ascensionem recessisset a nobis, ut ipse dicit discipulis Lu. 17. ueniet dies quando desiderabitis unum diem filij hominis & non uidebitis, ergo non fuit conueniens ipsam per ascensionem recedere a nobis. 2 Item in Christo non est nisi duplex natura diuina, scilicet, & humana, sed secundum naturam conueniebat Christo in caelum ascendere, ergo & c. Probatio minoris quod enim secundum diuinam naturam ei non competere in caelum ascendere, clarum est, quia secundum illam est ubique, nec secundum humanam, quia eiusdem est ascendere in caelum cuius est descendere de caelo, secundum illud Io. 3. Nemo ascendit in caelum nisi qui de caelo descendit, sed secundum humanam naturam non descendit de caelo, quia secundum illam ibi nunquam fuerat, quare & c. 3 IN CONTRARIUM est quod dicitur Ephe. 4. Qui descendit ipse est, & qui ascendit super omnes caelos. Et arguitur per rationem, sicut Christus ostendit nobis uiam salutis sic conueniens fuit ipsum in caelum ascendere. 4 RESPONSI O. Dicenda sunt duo. Primum an conueniens fuerit ipsum in caelum ascendere. Secundum est secundum quam naturam, scilicet diuinam an humana conueniebat ei ascendere. 5 Quantum ad primum sciendum est quod Christum ascendere in caelum fuit conueniens ex parte Christi, & ex parte nostra. Ex parte Christi propter duo. Primum quia locus debet esse proportionatus locato, Christus autem per resurrectionem inchoauit uitam immortalem & incorruptibilem, ergo fuit conueniens quod transferretur ad locum incorruptionis, scilicet ad caelum, & non remaneret in terra ubi est locus generationis & corruptionis. Secundum quia Christo debebatur omne illud quod ad gloriam pertinet, sed caelum empyreum pertinet ad gloriam tanquam locus congruentiae & quasi quoddam præmiū accidentale, ergo conueniens fuit Christum post resurrectionem ad caelum empyreum ascendere. 6 Aduertendum est tamen quod non deuit, ut post resurrectionem statim in caelum ascenderet, sed potius debuit cum discipulis aliquandiu conuersari, ut omnis dubitatio resurrectionis eius tolleretur, quia si tantum semel apparuisset, potuisset uideri fuisse aliqua illusio. Item propter consolationem discipulorum qui de morte sua constiterant fuerant. Et ideo dicitur Act. 1. quod præbuit seipsam uisum post passionem suam per dies 40. apparens eis, ubi dicit quoddam gloria, quod per 40. horas mortuus fuerat totidem diebus se uiuere confirmat, quia consolatio diuina excedit tristitiam humanam. Ex parte etiam nostra fuit conueniens Chri-

stum in caelum ascendere propter tria. Primum ut nos induceret quasi in possessionem corporalem caeli quod nobis precio sanguinis sui acquisierat. Quamuis enim per passionem Christi amota fuerint omnia impedimenta nostrae salutis & omnia bona nobis acquisita quo ad meritum, oportuit tamen ut per effectum iudiceremur in passionem corporalem eorum. 7 Bona autem gloriae in tribus consistunt in uisione diuinæ essentiae, & in possessione huius deducti sumus per descensionem Christi ad inferos, secundum hunc enim effectum dicitur ad inferos descendisse, ut dictum fuit prius. Item in gloria corporis, & hanc Christus inchoauit in sua resurrectione. Item in loco congruo, & in eius possessionem induciti sumus per Christum in sua ascensione. 8 Secundum fuit conueniens ad nostræ spei subleuationem, per hoc enim quod Christus naturam humanam collocauit in caelo dedit nobis spem illuc perueniendi, unde ipse dicit Io. 14. Si abiero & præparauero uobis locum iterum ueniam & accipiam uos ad me ipsum. Et Leo papa dicit quod dum humanam conditionem desideribus importauit caelum posse patere et ceteris monstrauit. Tercio ad erigendum charitatis affectum ad caelestia, ut dum Christum non secundum carnem cognoscimus ipsi magis spiritualiter coniungamur, ac per hoc efficiamur magis idonei ad dona spiritus sancti recipienda, propter quod dicitur Ioan. 16. Expedit uobis ut ego uadam, si enim non abiero paracletus non ueniet ad uos, & sic pater primum.

9 Quantum ad secundum, scilicet secundum quam naturam conueniebat Christo in caelum ascendere. Aduertendum est quod licet secundum potest denotare conditionem subiecti, vel principij actiui. Si denotet conditionem subiecti sic ascendere in caelum non potuit in Christo conuenire secundum naturam diuinam, sed solum secundum humanam, secundum quam non fuit ubique, sed in certo loco continentur, & uero motu subiecti poterat, non sic autem secundum naturam diuinam quæ ubique est, & immutabilis. Si uero licet secundum denotet conditionem principij actiui sic Christus ascendit in caelum secundum naturam diuinam, & non secundum humanam, quia uirtute diuinitatis ascendit & non uirtute humanitatis, unde Aug. in sermone de ascensione dicit de nostro fuit quod filius dei pepedit in cruce. de suo uero quod ascendit. Et probatur per rationem, quia in ascensu Christi ad caelum oportuit duo corpora esse simul, scilicet corpus Christi cum spheris inferioribus nisi dicamus caelum diuisibile, sed duo corpora non possunt esse simul quacunque uirtute creata, ergo per uirtutem creatam non potuit corpus Christi usque ad caelum empyreum ascendere. Non propter hoc tamen fuit ascensus ille uolentis, nec pure naturalis, sed præter naturam, uel supra naturam, cuius ratio est, quia ille motus ad quem natura corporis non inclinatur, nec ad eius oppositum non est naturalis, sed uolentis, sed præter naturam, uel supra naturam, ad motum enim naturalem inclinatur natura mobilis. Et in contrarium motus uolentis propter quod ubi natura mobilis non inclinatur ad talem motum uel ad oppositum, huiusmodi motus non est naturalis, nec uolentis ut dictum fuit secundo libro de motu caeli, natura autem corporis gloriosissimi non inclinatur ad ascensum alioquin descendens esset uolentis, nec ad oppositum scilicet ad descensum, quia a corporibus gloriosis ut plenus fuit subiecta spiritui remouetur inclinatio grauitatis, sicut inclinatio calidi & frigidi prout tendit ad subiecti corruptionem, relinquuntur ergo quod talis motus fuit præter naturam, uel supra naturam, quatenus creatura nata est obedire uirtuti creatoris quæ ad nutum assit uoluntati beatorum.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum quod ascensio Christi in caelum magis nobis utilis fuit quam præsentia corporis fuisset, primum quia uidentes eum in forma humana quæ erat minor patre, non ita de facili crederemus eum æqualem patri ut dicit quoddam glossa super Ioannem. Secundum quia eum non spiritualiter, sed carnaliter diligere uisum est eo corporaliter conuersantes quod est de imperfectione dilectionis. Quod autem dicit Luc. decimo septimo, ueniet dies & c. intelligitur quod fideles circa tempora antichristi desiderabunt aduentum Christi, & non ueniet ita cito ut uellent, & non intelligitur in sensu illo in quo arguebatur.

11 Ad secundum dicendum quod Christo competeat ascendere secundum naturam diuinam si licet secundum notet conditionem principij actiui: si uero notet conditionem subiecti sic competit ei ascendere secundum naturam humanam. Et quod dicitur quod secundum illam non descendit, uerum est localiter, tamen secundum eam dicitur filius dei descendisse non per motum, sed per effectum hoc est secundum exinanitionem qua cum in forma dei esset formam serui suscepit. Per hoc autem quod ipse dicit Ioan. 3. Nemo ascendit in caelum nisi qui descendit de caelo solum notatur identitas personæ ascendentis, & descendentis, & non conditio subiecti.

Quæstio

QVAESTIO OCTAUA.

Utrum Christus ascenderit super conuexum caeli empyrei.

Thom. 3. q. 57. art. 4.



SEUNDO quaeritur utrum Christus ascenderit supra conuexum caeli empyrei. Et videtur quod sic. Quia corpora quanto sunt nobiliora tanto sunt superiora, ut patet in ordine elementorum, sed corpus Christi gloriosum quale fuit post resurrectionem fuit nobilissimum inter omnia corpora, ergo ipsi debetur quod sit supra omnia alia corpora, & ita supra conuexum caeli empyrei.

2 Ad idem est quod dicitur Ephe. 4. ascendit super omnes caelos, quod non uideretur esse uerum, nisi ascendisset supra conuexum empyreum.

3 IN CONTRARIUM est quia supra & infra sunt differentia loci, sed supra caelos non est locus, ergo Christus non potuit ascendere supra caelos.

4 RESPONSI O. Aliter dicendum est ad quaestionem istam, si quaeratur de possibilitate, & aliter si quaeratur de congruitate.

5 Si enim quaeratur de possibilitate sic dicendum est quod Christus potuit ascendere supra omnes caelos ita ut esset supra conuexum caeli empyrei, quod patet dupliciter. Primum quia Deus potest separare a corpore omne quod non est de ratione corporis. Sola enim separatio talium includit contradictionem, sed de ratione corporis non est esse in loco cum uicinia sphaera non sit in loco, ergo Deus potest facere quod corpus Christi sit extra omnem locum puta supra conuexum caeli empyrei. Secundum quia Deus potest facere locum sine corpore: ergo potest facere corpus sine loco. Consequentia patet, quia primum est æque difficile uel difficilius secundo. Antecedens patet, quia Deus potest annihilare quicquid est infra orbem lunæ conseruando ipsam orbem lunæ in dispositione in qua nunc est quo factus esset locus sine corpore.

6 Quod si quis dicat hoc esse impossibile quia omnis distantia localis est per corpus interpositum inter illa quæ distant, igitur si nullum corpus esset infra orbem lune in sua dispositione, sed necessario concurrerent latera & essent simul eo quod in corporibus ea quæ non distant necessario sunt simul. Dicendum quod cum conseruatio corporis coelestis non sedeat ad conseruationem eorum quæ intra ipsum continentur, sed potius conseruatio, Deus posset conseruare caelum in sua circularitate ad nihilitas omnibus quæ continentur intra ipsum. Et cum dicitur quod latera caeli non distarent, dicitur quod uerum est, nec tamen propter hoc sequeretur quod concurrerent uel essent simul. Cuius ratio est quia distare & esse simul dicitur habitudine ad distantiam localem. Et ideo illa quibus non conuenit habere habitudinem ad talem distantiam nec sunt simul loco, nec distant. Continuitas autem dupliciter aliqua non habere habitudinem ad talem distantiam. Uno modo quia non sunt nata habere talem habitudinem, & sic secundum ponentes angelos non esse in loco quantum ad substantiam, duo angeli, nec distant loco nec sunt simul. Alio modo quia licet aliqua sint nata habere talem habitudinem ad distantiam, tamen distantia actualiter tollitur per subtractionem illius quo distare dicitur, hoc est per subtractionem medij, secundum cuius quantitatem distare dicitur extrema. Et sic annihilatis his quæ sunt circa latera caeli sequeretur latera caeli non distare, nec tamen propter hoc essent simul, quia similitas non solum dicit earentiam distantiam, sed contactum extremorum quæ non esset ibi, secundum hanc autem positionem Deus posset facere vacuum, id est, locum in quo nihil penitus esset quamuis non posset facere vacuum eo modo quo Philosophus negat ipsum esse. 4. Physic. scilicet spacium dimensionatum in quo nullum corpus esset, hoc enim implicat contradictionem cum omnis dimensio sit corpus uel aliquid corporis. Et iterum nihil implet locum nisi ratione dimensionum propter quod spacium dimensionatum necessario est plenum non uacuum, sic igitur patet quod Deus posset collocare corpus Christi super conuexum caeli empyrei.

7 SI AUTE M loquamur de congruitate sic non uideretur conueniens quod Christus ascenderit supra conuexum caeli, sed solum ad supremam partem eius. Cuius ratio est, quia nihil pertinens ad beatitudinem anime uel corporis est Christo subtrahendum, sed si Christus esset supra conuexum caeli empyrei non posset se uideri nec alia, in quo multum derogaretur suæ beatitudini. Cum inter omnes sensus magis diligamus uisum ut dicitur primo Metaphysicæ, ergo inconuen-

iens esset Christum illic collocare. Minor probatur, quia omne quod uideretur corporaliter uideretur mediante dyaphano illuminato, sed inter oculum Christi & quodcumque aliud uisibile nullum esset medium illuminatum, ergo nihil posset uideri, quod est inconueniens.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quod in corporibus simplicibus est gradus superioritatis in loco secundum gradum superioritatis in natura ut patet in elementis, & in caelo. Sed in corporibus mixtis non est sic, quia omnia uel quasi omnia sunt in terra uel in aqua. Quia propter mixturem abundat in eis terra. Corpus autem Christi est mixtum. Et ideo non debetur ipsi secundum naturam locum supremum, sed si quis ei debetur supra terram gratia est & non natura.

9 Ad secundum dicendum, quod illud quod dicitur Ephe. 4. de Christo quod ascendit super omnes caelos glossandum est ad supremam partem primi caeli.

10 AD ARGUMENTVM alterius partis dicendum quod supra & infra non solum dicunt differentias loci, sed gradum situs, sicut dicimus quod caelum empyreum est supra omnes caelos & tamen est in loco. Et eodem modo posset dici quod Christus esset supra caelum empyreum propter gradum situs, uel positionis quamuis non esset ibi sicut in loco.

Sententia huius distinctionis XXIII. in generali & speciali.



SUPERIUS supra habitum sit. Superius determinauit magister de ministerio uerbi incarnati. Hic determinat de uiribus & donis quibus Christus plenus fuit & sibi coniunctos replet, uel sicut alij continentur. Superius determinauit magister de his quibus reparatur & reducitur in Deum effectiue. Hic uero determinat de his quibus reducitur in Deum formaliter. Et diuiditur in duas. Primum determinat de habitibus gratuitis. Secundum de præceptis quibus ipsi in suos actus diriguntur. 37. distinctione ibi. Sed iam distributio decalogi. Prima in duas. Primum determinat de uiribus habitibus secundum se. Secundum de connexionem eorum ad uicem. 36. distinctione ibi. Solet autem quaeri. Prima in duas. Primum determinat de uiribus theologis. Secundo de cardinalibus trigesimaliter distinctione ibi, post prædicta distinct. 4. Prima in tres, quia primum determinat de fide. Secundum de spe. 26. distinct. ibi, est autem spes uirtus. Tertio de charitate. 27. distinct. ibi, Cum autem Christus, Prima in tres. Primum determinat de fide secundum se. Secundum per comparisonem ad obiectum. 24. distinct. ibi, quaeritur utrum fidem. Tertio per comparisonem ad credentes. 25. distinct. ibi, prædictis adiciendum est. Prima est in principio lectionis. Et diuiditur in duas. Primum continetur se ad præcedentia. Secundum prosequitur propositum ibi, Fides est uirtus. Et hæc in duas. Primum determinat quid est fides formaliter. Secundum de quibus est materialiter ibi notandum. Prima in tres. Primum ostendit quod fides est de non apparentibus. Secundum probat per descriptionem fidei quam dat Apostolus, ait enim. Tertio inquiri de proprietate descriptionis cuius ibi, Si uero quaeritur. Hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit. Et primo quaerit utrum Christus habuit fidem, & spem sicut habuit charitatem. Quia si illis caruit non fuit in eo plenitudo gratiarum quod est contra prædicta. Postea ut huiusmodi quaestio aperius explicetur quaeritur quid sit fides distinctiue, quia, f. est uirtus quæ creditur quod non uidetur. Quod intelligendum est de pertinentibus ad Christianam religionem. Postea declaratur membra huius distinctionis. Et primo quid dicitur uirtus, dicens quod uirtus accipitur ibi pro habitu, non pro obiecto, quamuis obiectum fidei quandoque uocetur fides, sicut in simbolo dicitur. Hæc est fides catholica, & c. Sed credibilia sunt in rebus ipsis, quæ creduntur, sed fides quæ est habitus est in mente. Subdit etiam post, quod quamuis fides informis & formata sit habitus, sola tamen fides formata, quæ per dilectionem operatur, est uirtus, per quam Christus habitat in mentibus, & est fundamentum uirtutum. Postea declaratur aliud membrum distinctionis. Equæ creduntur, & non uidentur, distinguens quod aliud est credere Deum, aliud credere Deo, aliud credere in Deum. Credere Deum est credere quod ipse est Deus. Credere autem Deo est credere quod Deus uerum dicat. Credere autem in Deum est credere in eum tendere, & ei amore adherere. Primis duobus modis credunt etiam mali. Sed tertio solum boni, qui habent fidem formatam. Mali uero & demones fidem habent tamen informem, quæ est donum Dei. Quia fides est qualitas mentium, &

doni dei dici potest, qui etiam in malis sint quaedam dona dei. Postea respondet quibusdam dubitationibus, quarum prima est. Si quis habeat fidem informem, & incipiat habere claritatem, utra fides quae prius fuit informis maneat in eo, ut efficiatur virtus, an succedat alia fides formata, quae sit virtus. Et respondet quod verumque potest dici, dicit tamen Magister quod sibi magis videtur dicendum quod quae prius erat informis remanet & efficitur formata per charitatis aduentum. Secunda dubitatio qua ipse remouet est quod quamuis fides dicatur tripliciter, scilicet scilicet tamen est esse vnam fidem secundum ipsum Apostolum, siue accipiatur fides pro ipso credibili, siue pro habitu quo creditur. Nam fides credibilem vna est, quia vnum & idem credere praecipitur, fides autem sumpta pro habitu quo creditur est vna in omnibus non numero, sed specie vel similitudine, sicut idem volentium dicitur esse vna voluntas. Postea dicit quod fides est de non apparentibus, quod per auctoritatem Apostoli probat, & etiam adducit quandam auctoritatem Augustini, quod quilibet debet videre in corde suo si credit, non autem videt si non credit. Videtur autem fides ipsa non visone corporali, nec imaginaria, sed intellectu & certissima scientia. Et subdit quod licet fidem suam vnusquisque videat in corde suo, per eam tamen non videntur ea quae creduntur, quia ea quae videntur non habent fidem, sed agnitionem. Quod declarat per auctoritates Greg. & August. demum addit auctoritate Apostoli ad Heb. 11. qui dicit quod fides est substantia rerum sperandarum argumentum non apparentium. Quia ea quae speramus subsistunt in nobis solum per fidem, sed in futuro subsistent per experientiam. Est etiam argumentum non apparentium, quia ea quae creduntur non alter probantur quam per fidem. Postea quaerit utrum illa descriptio possit conuenire spei. Et dicit primum quod sic, quia in aliis differant fides & spes, vel ut ipse dicit, illa descriptio conuenit soli fidei, quae est fundamentum omnium virtutum, excepta charitate, de qua Magister dicit quod sit spiritus sanctus. Verum tamen actus fidei praecedat actum spei & charitatis. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA. Verum indigeamus habitibus. Thoma. 1. 2. q. 49. ar. 4.



IRCA distinctionem istam quaeritur de habitibus in generali. Secundum de fide in speciali. Tertio de formatione & informitate fidei. Circa primum quaeruntur duo. Primum est, utrum indigeamus habitibus. Et videtur quod non, quia homo secundum naturam medius est inter angelos & animalia bruta, sed nec in brutis ponuntur habitus, ergo nec in nobis. Item actus praecedentes habitum sunt in omnibus similes actibus sequentibus ipsum, nisi quoad facilitatem. Sed propter hanc non indigemus habitibus, ergo nullo modo. Maior patet ex 2. Ethic. ubi expressè dicitur quod actus praecedentes habitum & generantes ipsum, sunt similes actibus qui post habitum generati eliciuntur, nisi quod signum generati habitus est facere in opere delectationem, quae fit propter facilitatem & conaturalitatem actus. Minor declaratur, quia difficultas actus facit ad meritum, facilitas autem minuit, ergo si habitus solum facit facilitatem in actu plus nocet quam profit. Si autem dicatur sicut & consuetum est dici, quod difficultas ex parte operantis auget meritum, & hanc non tollit habitus, difficultas vero ex parte operantis non auget, sed minuit, & hanc habitus tollit. Contra, secundum sententiam domini Marci 12. & Luc. 21. Vidua quae posuit duo minuta in gazophylacio plus meruit quam diuites qui magis dederunt, quia ipsi fuerunt difficilius illud modicum ponere, quam diuitibus multum. Constat autem quod difficultas haec non fuit ex genere operis, sed ex conditione operantis, quia pauper erat, ergo talis difficultas auget meritum. Item potentiae rationales sunt perfectiores naturalibus. Et potentiae naturales non indigent habitibus, neque propter actum, neque propter facilitatem seu modum, ergo nec rationales. IN CONTRARIUM est Philosophus in secundo Ethicorum, ubi dicit quod in anima sunt tria, potentia, habitus, & actus, sed nos indigemus extremis, scilicet potentiis, & actibus, igitur & mediis, scilicet habitibus. Item habitus est quo quis bene vel male disponitur ad se, vel ad alterum, ut dicitur 3. Metaph. Sed eo quo bene disponimur indigemus, ergo saltem bonis habitibus indigemus. RESPONSIO. Circa quaestionem istam sunt duo videnda. Primum est, quot modis dicitur habitus, & ex hoc apparet responso, an indigeamus habitibus. QVAESTIO. ad primum sciendum est quod habitus capiuntur tripliciter. Vno modo est post praedicamentum. Alio modo

Tho. ar. 1.

do praedicamentum. Tertio modo est determinata species qualitatis. Quod patet sic, habitus enim ab habendo dicitur, ab eo autem quod est habere, nomen habitus dupliciter deriuatur. Vno modo secundum quod homo, vel quaecumque alia creatura dicitur rem aliam habere. Alio modo, secundum quod alia res aliquid se habet, puta bene vel male secundum seipsam, vel in respectu ad aliam. Habitus ergo primo modo dicitur esse post praedicamentum, quia se extendit ad res diuersorum praedicamentorum, dicitur enim homo habere manum, quod pertinet ad praedicamentum substantiae, quantitatem, vel albedinem, quod pertinet ad alia duo praedicamenta, & dominus dicitur habere seruum, quod pertinet ad praedicamentum relationis, & homo vestem, vel anulum, quod pertinet ad habitum, qui est speciale praedicamentum, ut statim infra dicitur. Omnes autem modi, quibus vna res dicitur habere aliam, reducuntur ad tres. Quia quod habetur, vel habetur per modum accidentis inhaerentis, & illud se extendit ad res plurimum praedicamentorum, & est post praedicamentum, vel per modum correlatiui. Et istud potest reduci ad praedicamentum relationis, vel per modum ornatus. Et istum quum non reducatur ad aliud praedicamentum, facit vnum speciale praedicamentum per se, & vocatur habitus, ut quum dicitur vestitus, armatus.

Et huiusmodi habitus secundo modo acceptus, scilicet prout aliqua res dicitur habere se bene vel male ad se, vel ad alterum est species qualitatis, quae dicitur habitus, vel dispositio, differt autem habitus sic dicitur ab aliis primis modis, quia habitus in aliis modis non dicitur ipsa res quae habetur, sed solum habitudo habentis ad id quod habetur, sed in isto modo habitus primum & principaliter dicitur illa res quae habetur secundum quam habens dicitur aliquid se habere, puta bene vel male. Et sic diffinit Philosophus habum 5. Metaph. quod habitus est dispositio secundum quam disponitur aliquid bene vel male secundum se, vel secundum aliud. Et secundo Ethicorum dicitur quod potentia est qua possumus, habitus quo bene vel male possumus. Et in hoc sensu loquimur nunc de habitibus, quaerendo utrum indigeamus habitibus. Et diffinitur, seu describitur. Vno modo a Philosopho 5. Metaph. ubi dicit quod habitus est dispositio secundum quam disponitur ad bene vel male ad se vel ad alterum, & in idem redit quod dicitur secundum Ethic. quod potentia est qua possumus. Alio modo diffinitur, seu describitur a commentatore, tertio de anima, quod habitus est, quo quis potest vti quum voluerit. Et idem vult beatus Augustinus libro de bono coniugali, dicens quod habitus est quo aliquid agitur cum opus est.

His suppositis dicendum est ad quaestionem, quod in nobis sunt aliqui habitus, & indigemus aliquibus eorum, scilicet bonis, & oppositi sunt possibiles. Quod patet dupliciter secundum duas descriptiones datas de habitibus. Ex prima scilicet, potentia quae est indifferens ad actum bonum & malum, indiget aliquo determinante ipsam ad actum bonum, sed in nobis sunt plures potentiae quae de se sunt indifferentes ad actum bonum vel malum, sicut intellectus de se est indifferens ad intelligere verum vel falsum, quorum vnum est bonum intellectus, scilicet verum, aliud malum, scilicet falsum, voluntas etiam necnon appetitus sensitiuus indifferenter se habent ad appetere bonum vel malum, ergo tales potentiae indigent aliquo determinante ipsas ad actum bonum. Hoc autem facit habitus bonus, ergo bonis habitibus indigemus. Et per consequens probatur quod habitus mali sunt possibiles, quia opposita nata sunt fieri circa idem, nisi alterum in se ad naturam, sed habitus boni non in se ad naturam, ergo mali possunt inesse. Et secunda patet idem sic, omnis potentia quae in actu suo potest pati difficultatem indiget aliquo facilitante ipsam ad actum, sed plures potentiae sunt in nobis, quae in actibus suis possunt pati difficultatem, ut dicit Philosophus septimo Ethicorum de continente, qui cum difficultate prosequitur bonum rationis imminente passione, ergo tales potentiae indigent aliquo facilitante ipsas ad actum, hoc autem facit habitus, ut patet ex secunda eius descriptione, ergo &c.

Ad primum argumentum dicendum quod medium conuenit cum vtroque extremorum, sed non in omnibus. Alioquin non esset medium, sed esset vtrumque extremorum: homo igitur conuenit cum brutis quantum ad animam sensitiuam. Cum angelis vero quantum ad animam intellectiuam, & quantum ad actus earum, sed non oportet quod conueniat in propriis proprium autem est naturae intellectualis non habere nec requirere habitum, nisi sic cum natura sensitua, ut infra patebit. & ideo in angelis non est habitus acquisitus, in brutis autem oportet, quod sit aliquis habitus acquisitus, quamuis non subiacet alicui libertati, quum in perfectis animalibus sit memoria, dicit enim Philosophus libro de memoria, quod in memorando vnum post aliud operatur consuetudo, quae est quasi quaedam natura, nihil autem est aliud habitus consuetudinalis, quam habitudo acquisita per consuetudinem

animam, quae est in modum naturae. Et Aug. in lib. 83. quaestioni, dicit quod videmus immansissimas bestias a maximis voluptatibus detereri doloris metu, quod quum in earum consuetudine veretur domita & mansuetiva vocantur, deficit tamen in eis ratio habitus, quantum ad vitam voluntatis, quia non habet dominium vtendi, vel non vtendi, quod videtur ad rationem habitus pertinere secundum secundum eius descriptionem. Et quia hoc in homine non deficit, ideo in eo potest esse plena ratio habitus. Ad secundum dicendum quod propter facilitatem & determinationem potentiae ad certum modum indigemus habitibus. Et quum dicitur quod facilitas minuit meritum, dicitur quod non est verum de facilitate, quae est ex parte operantis, & quam ponit habitus, imò auget meritum, quod videtur ad rationem habitus pertinere. Sed facilitas operis minuit, & difficultas auget ceteris paribus. Et quod opponitur de vidua quae plus meruit dando duo minuta, quam diuites, qui magna dederunt, dicendum quod verum est, quia ipsi fuit difficilius dare illud modicum, quam diuitibus multum. Nec ista difficultas fuit ex conditione operantis, sicut arguebatur, sed potius ex conditione operis. Pampertus enim non dicit conditionem personae, sed dicit tenuitatem fortunae: comparato ergo illud quod vidua dedit ad id quod ipsi remansit, plus dedit quam diuites, quibus proportionaliter plus remansit, nec accipiendum solum proportionem personae ad personam, sed rei datae ad rem manentem. Ad tertium dicendum quod potentiae rationales non indigent habitibus, nec quoad substantiam actus, nec quoad modum. Quia ex natura sua feruntur in actus suos solum secundum vnum modum, sed potentiae rationales cum sint determinatae ad diuersos modos indigent habitibus determinantibus ipsas, nec propter hoc sunt minus perfectae quam naturales, imò perfectiores. Quia haec indifferencia est radicaliter ex earum libertate & vniuersalitate.

QVAESTIO SECUNDA. Verum habitus faciat aliquid ad intentionem actus.

Cassiod. 1. 2. q. 49. ar. 3.



SECUNDO quaeritur, utrum habitus faciat aliquid ad substantiam actus, an solum ad modum eius. Et quia triplex modus potest considerari circa actum, videlicet eius, intensio, & eius determinatio ad bonum vel ad malum, & facilitas ad actum. Ideo de istis tribus quaeritur per ordinem. Et primum utrum habitus faciat aliquid ad intentionem actus. Et arguitur quod sic, quia perfecti acti agere & magis perfecti perfectius agere, sed potentia cum habitu est perfectior quam sine habitu, ergo potest perfectius agere, sed non agere perfectius, nisi ageret intensiorem actum, ergo &c.

Item secundo Ethicorum dicit Philosophus quod ex recedere a voluptatibus efficitur temperantia & effectus maxime possumus recedere ab ipsis. Similiter affecti contemnere terribilia, & sustinere ipsa, efficitur fortitudo, & effectus maxime possumus terribilia sustinere. Ex quibus videtur quod habitus causatus est actibus aliquid faciat ad intentionem in actu sequente.

IN CONTRARIUM arguitur, quia illud quod naturum est per se intendere actum, potest per se solum causare similem, nisi ex parte receptiui sit praualis resistentia, sed habitus secundum se, exclusio quocumque alio, non potest causare quemcumque actum, ergo non facit per se ad intentionem cuiusque actus. Minor de se patet. Probatio maioris, quia quum intensio actus attendatur secundum ipsam essentiam actus, illud quod potest per se in intentionem actus potest per se in essentiam eius exclusio impedimento praualente, dico autem exclusio impedimento. Quia si agens quod intendit actum esset debilioris virtutis quam esset resistentia passivi nihil causaret per se, sicut cum debilis adiungitur forti trahenti nauem, & causat motum intensiorem. Non oportet quod per se possit causare motus illius nauis quae forte grauior est quam sit virtus istius debilis trahentis. Sed si nihil resisteret mouens quantumcumque debilis virtutis ipsam moueret. Cum ergo potentia animae nullam resistentiam habeat ad actus suos, sed quantum est de se sint summe disposita. Sequitur quod illud quod intendit per se eorum actum possit per se solum causare consimilem actum secundum speciem quamuis remissum. Et haec est maior.

RESPONSIO. Ad praesens solum loquimur de habitibus acquisitis de quibus dicendum est quod nullus habitus acquisitus facit per se ad intentionem actus, quamuis aliquis habitus (maxime moralis) possit ad hoc facere per accidens.

PRIMUM patet sic, illud quod conuenit per se habitui acquisito conuenit per se omni tali, sed intendere actum non conuenit omni habitui acquisito, ergo &c. Maior patet, quia quod

per se conuenit alicui conuenit per se omni contentio sub eo. Minor probatur, quia omnis habitus acquisitus, vel est intellectualis, vel moralis, ut dicitur in fine primi Ethicorum. Sed isti habitus non faciunt per se ad intentionem actus (ut patet) igitur, &c. Minor istius patet inducendo primum in habitibus intellectualibus. Verbi gratia, de scientia & opinione, & fide acquisita, quia qui cognoscit primum aliquam conclusionem ex sola auctoritate dicentis (puta credens egyptum ex auctoritate astrologi hoc praedicentis, & nondum habens habitum) si postea firmetur in eo habitus istius credulitatis, & de eadem vel simili conclusione non habeat nisi auctoritatem eiusdem, quamuis firmus credat propter veritatem quam forte expertus est de dictis astrologi, tamen non clarius cognoscit veritatem dicti quam prius, licet forte firmius adhaereat, quae firmitas non est primum & solum ex auctoritate. nec ex habitu causato per auctoritatem. Sed ex experientia euentus rerum dictarum ab astrologo. Et si esset adhuc de firmitate non quaerimus, sed de claritate cognitionis, quae sola pertinet ad intentionem actus cognoscendi. Firmitas enim adhaesionis nihil facit ad claritatem cognitionis, quam opinio quandoque aequè firmiter adhaereat conclusioni opinatae, sicut demonstrator adhaeret conclusioni demonstratae, ut dicitur 7. Ethicorum. Similiter si quis habeat de aliqua conclusione rationem dialecticam vel demonstratam, & ex frequentatione earum causetur in eo habitus opinionis, vel scientiae, si post habitum causatum cognoscat eandem conclusionem per idem medium, per quod prius cognoscebat, non apparet quod propter hoc clarius cognoscat, licet promptius possit exire in actum cognoscendi, quia habet habitum quo uti potest quum voluerit. Sed de promptitudine nunc non quaerimus, sed de claritate cognitionis, quae sola pertinet ad intentionem actus.

Quod autem ita sit, probatur sic, intensio cognitionis in non videtur posse contingere per se, nisi ex parte luminis sub quo aliquid cognoscitur, vel obiecti quod representatur, vel potentiae cognoscentis, vel dispositionis potentiae requisitae per se ad receptionem actus. Omnia enim alia videntur se habere per accidens ad actum, & ad eius intensiorem, sed habitus intellectualis nihil horum est, quare &c. Maior patet: videmus enim intensiorem variari in actu ex parte solius luminis. Sicut illud quod videtur in lumine solis, clarius videtur quam illud quod videtur in lumine lunae, ceteris paribus. Item ex parte representationis solius obiecti, quia idem visibile representatum in eodem lumine videtur clarius vel obscurius ratione propinquitatis, vel remotiōis. Similiter ex parte potentiae quia idem visibile, & in eodem lumine, & eadem distantia clarius videt iuuenis quam senex, quia potentia visiva, quum sit corporalis est debilior vel fortior secundum conditionem corporum. Item ex parte dispositionis per se requisitae, quia idem visibile aequaliter propinquum, & in eodem lumine videtur intensius & remissius ab eadem potentia aequè secundum se intensam, si diaphanitas oculi, quae per se requiritur ad receptionem speciei, vel visionis sit alia & alia, forte istud coincidit cum tertio: his autem exclusis non apparet vnde possit esse varietas intensiois & remissionis in actu. Et sic patet maior. Et similiter minor manifesta est, quia habitus acquisitus non est lumen sub quo aliquid cognoscitur. Supponitur etiam quod idem obiectum representatur aequaliter ante habitum & post, quia per idem medium representatum. Potentia autem intellectiua non suscipit magis & minus, habitus etiam acquisitus non est dispositio necessaria ad recipiendum actum, quum actus praecedat habitum, quare &c.

Item patet secundum sic. Si potentia & habitus facerent per se ad intentionem actus hoc esset, aut quia habitus intendere potentiam quae intensam exiret in actum intensiorem, aut (ut quidam dicunt) potentia & habitus essent duo imperfecta agentia suppletoria vicem vnius perfecti agentis respectu actus intensi, in quem nullum istorum agentium per se esset sufficiens ad ipsum producendum. Primum non potest dici: quia potentia intellectiua non recipit intensiorem & remissionem. Nec secundum potest dici, quia illa principia quae aequè immediate se habent ad aliquem actum, & propria virtute agunt, habent vniocè rationem potentiae respectu illius actus. Si ergo habitus & potentia se haberent, ut duo imperfecta agentia suppletoria vicem vnius perfecti agentis, quum ad hoc sequatur quod quilibet se habeat immediate ad actum, & virtute propria (alioquin non essent duo agentia imperfecta suppletoria vicem vnius agentis perfecti modo quo ipsi ponuntur) sequeretur quod ratio potentiae vniocè conueniret potentiae intellectiuae & habitui. Hoc autem non est verum, quia quamuis habitus dicantur quaedam potentiae, tamen hoc non est secundum illam rationem, secundum quam potentia actiua vel passiva simpliciter dicitur dicuntur potentiae, sed secundum alium modum a praedictis distinctum, ut patet quinto Metaphysicae Item.

* Causam huius videtur de q. 4. huius dist.

Cassiod. 1. 2. q. 49. ar. 3. Item.

Item principia quae per se requiruntur ad actum quocumque perfectum in aliqua specie videntur requiri necessario ad quemlibet actum eiusdem speciei. Sed habitus non requiritur ad quemlibet actum eiusdem speciei cum actu sequente habitu. Quia actus praecedentes habitui, non sunt ab habitu, qui tamen sunt eiusdem speciei cum actibus sequentibus, ergo &c. Minor iam patet. Probatio maioris. Primo per exemplum eorum, quia sicut acuties & durities requiruntur in securi ad intensus, vel velociter secare, ita requiruntur ad quodlibet secare. Secundum quia eorundem effectuum secundum speciem differentium, solum secundum intensus & remissum sunt eadem principia secundum speciem non differentia nisi secundum intensus & remissum solum. Et sic patet maior: & per consequens tota ratio, & primum principale. 8. Secundum principale patet, scilicet quod aliquis habitus maxime moralis potest facere per accidens quod actus sit interior, quia illud quod facit obiectum appetitus videri convenientius facit quod ipsum appetatur intensus, sed habitus moralis est huiusmodi, quare &c. Maior de se patet. Minor probatur, quia quum habitus moralis sit circa passiones appetitus sensitiui quarum varietas alterat corpus ab una dispositione in aliam, nec moderantur nisi per actus alterantes corpus, sicut concupiscentia reprimuntur per ieiunium. Iudicium autem de appetendis est secundum conformitatem ad appetentem, ideo alia apparent convenientia vel inconvenientia dispositus per habitum virtuosum, & per habitum vitiosum. Nam dispositus per habitum virtuosum, puta per habitum temperantiae apparent minus convenientia delectabilia secundum tactum propter macerationem corporis, & repletionem caloris causatam ex actibus quibus causata fuit virtus, & concitata per sequentes, quam appareant dispositus per habitum intemperantiae, in quibus sunt aliae dispositiones ex actibus intemperantis causatae. Ex quo contingit quod per habitum temperantiae delectabilia fugiuntur intensus, & appetuntur remissius. Et sic habitus temperantiae unum actum intendit, scilicet fugam delectabilium contrariam rationi, sed alium renitit, scilicet prosecutionem eorum quae non contrariantur rationi, propter quod intensus non est per se ab habitu, quia ab eodem non esset remissio, sed per accidens tantum eo modo quo dictum est.

9. AD PRIMVM argumentum dicendum quod magis perfecti est perfectus agere, accipiendo utrobique perfectionem eodem modo. Constat autem quod per habitum potentia non efficitur perfectio perfectione intensionis, nec potentia & habitus suppleant vicem unius intensionis agentis, ut dictum est. Et ideo non oportet quod potentia cum habitu causet actum perfectiorem secundum intensionem. Vtrum autem causet aliam perfectionem, patebit inferius.

10. Ad secundum argumentum dicendum quod Philosophus loquitur de virtutibus moralibus, de quibus concelsum est quod faciunt ad intentionem aliquorum actuum, & ad remissionem aliorum. Et vtrumque est per accidens.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum habitus aliquid faciat ad determinationem actus.

Caes. Sibi supra.

DE I N D E queritur vtrum habitus aliquid faciat ad determinationem actus. Et arguitur quod sic, quia ut dicitur 2. Ethic. Potentia est qua possumus, sed bonum & malum sunt determinationes actus moralis, ergo habitus facit determinationem actus.

2. Item quum actus possit esse bonus vel malus, determinationem eius ad alterum eorum est ex potentia, vel ex habitu. Non ex potentia, cum illa quantum est de se, se habeat indifferenter ad vtrumque, ergo oportet quod sit ex habitu.

3. I N C O N T R A R I V M est, quia actus praecedens habitum est determinate bonus, vel determinate malus, ergo determinatio talis non est per se ab habitu, antecedens patet de se, quia habitus bonus non causatur nisi ab actibus bonis, nec malus nisi ex actibus malis. Consequentia probatur, quia effectus non potest esse sine sua causa per se.

4. R E S P O N S I O. Praemittendum est quod alia est determinatio, vel indeterminatio potentiae. Alia est determinatio, vel indeterminatio actus. Indeterminatio enim potentiae est indifferencia eius, tanquam subiecti ad diuersos habitus, vel actus diuersos, quorum alterum recipiendo determinatur per ipsum formaliter: ita quod determinans & determinabile differunt realiter, sicut forma & subiectum. Indeterminatio vero actus, & eius determinatio est solum secundum rationem vniuersalem & singularem, non enim in re ipsa natura inuenitur aliquid actus qui non

sit determinatus ad esse naturae secundum singularitatem, & ad esse moris secundum bonitatem, vel malitiam si sit deliberatus. Sed secundum conceptum nostrum possumus intelligere actum in vniuersali, qui ut sic indifferenter se habeat ad illi actum, vel illum, & ad bonum vel malum. Et sicut vniuersale non differt realiter a singulari in quo est, sic actus indeterminatus & determinatus non differunt realiter, sed solum secundum conceptum, quia quod indeterminate concipitur, determinate exilitur: ita quod sua realis existetia in rerum natura est sua realis determinatio ex se ipsa formaliter, & non per aliquid ipsi adueniens, & hoc quantum ad esse naturae, sed determinatio actus ad bonum quantum ad esse morale non est ex sola singularitate suae realis existetiae (quia actus malus singulariter existit sicut & bonus). Sed est formaliter ex conformitate ad rectam rationem, & malitia ex difformitate ad rectam rationem, sicut ostensum fuit in secundo libro. Hoc praemisso patet primum quod potentia determinatur in se ipsa per habitum formaliter. Et secundum inquirere an ipsa determinatur per habitum ad determinatum actum.

d. 34. q. 1. Et 2. 110m d. 38. q. 2. Itē d. 40. quaest. 10.

5. Primum est de se clarum, quia omne subiectum quod est in potentia ad suscipiendum plura sibi inuicem incompossibilia recipiendo unum eorum determinatur per ipsum, sic quod illo inexistente non potest recipere alterum: sed potentia rationales sunt in potentia ad recipiendum habitus bonos & malos, qui ad inuicem sunt incompossibiles, ergo potentia quae recipit unum eorum determinatur per ipsum, sic quod illo inexistente non est indifferens ad recipiendum alterum. Sed quia habitus ordinem habet ad actum, ideo videndum est an determinet potentiam ad producendum determinatum actum.

6. Et dicendum est quod ad determinationem actus in esse naturae nihil facit habitus bonus vel malus. Cuius ratio est, quia effectus communis requiritur causam communem, sed determinatio actus in esse naturae, quum sit sua singularitas realis, est effectus communis omni actui existenti in rerum natura, siue sit ante habitum, siue post, siue sit bonus, siue malus, ergo causa talis determinationis est communis omnibus actibus sine quacunque exceptione: habitus autem non est sic communis etiam generaliter acceptus, quum ante habitum sit actus praedicti modo determinati, & multo minus acceptus in speciali, quare &c. Et haec ratio non solum probat quod habitus non sit causa per se talis determinationis actus. Sed etiam quod nullo modo determinet vel inclinet potentiam ad actum sic determinatum, quia nihil determinatur, nec determinari potest ad id quod est omnibus commune: determinatio enim sit ad aliquid speciale, sed singularitas est communis omnibus actibus in rerum natura existentibus: ergo nulla potentia determinatur ad producendum actum singularem. Item ad illud ad quod potentia est sic determinata de sua natura, quod non potest in oppositum non indiget aliquo determinante. Sed quaelibet potentia ex sua natura est sic determinata ad producendum, vel recipiendum actum singularem quod nullo modo potest in oppositum. Actus enim vniuersalis nec produci potest, nec recipi, ergo nulla potentia potest determinari ad producendum vel recipiendum actum determinatum determinatione singularitatis, quae est secundum esse naturae.

7. De determinatione actus ad bonum vel ad malum secundum esse morale aliter est dicendum. Ad hanc enim determinationem quamuis nihil faciat habitus per se, facit tamen per accidens. Quod enim habitus non facit per se, facit tamen per accidens. Quod bonitas & malitia actus moralis consistunt in conformitate, vel difformitate eius ad rectam rationem, ut ostensum fuit in secundo libro. Conformitas autem & difformitas sunt respectus seu relationes ad quas non est per se & immediate aliqua actio, sed solum mediante fundamento, ut patet ex quinto Physicorum. Et ideo nihil potest esse per se causa talis conformitatis, vel difformitatis, seu bonitatis vel malitiae, nisi illud quod est per se causa entitatis actus secundum esse naturae quae est fundamentum talium. Constat autem quod habitus non est causa per se entitatis actus secundum esse naturae, quia nullus effectus potest esse sine sua causa per se, sed actus qui sunt ante habitum sunt determinatae entitatis, in qua fundatur conformitas ad rectam rationem, vel difformitas ad eandem, actus enim quibus generatur habitus bonus sunt determinate boni. Et illi quibus generatur habitus malus, sunt determinate mali, ergo habitus non est per se causa talis determinationis.

8. Quod autem faciat saltem per accidens ad talem determinationem potentiae respectu actus patet, quia talis determinatio est per se ab obiecto, vel non sine obiecto. Conformitas enim vel difformitas actus moralis ad rectam rationem attenditur secundum obiectum, ut probatum fuit in secundo libro. Illud ergo quod facit ad hoc quod determinati obiecti proponatur potentiae, facit ad determinationem actus, sed habitus est huiusmodi, ergo &c. Minor declaratur. Et primum de habitibus cognitiuis vel potest melius appareat in habitibus moralibus, habitus enim cognitiui

d. 38. q. 1. In principio primi q. 1.

2. cognitui distinguuntur per obiecta & media, sicut scientia & opinio, quia scire est per medium demonstratiuū, opinari autē per medium probabile. Quum igitur ex frequentatione determinatorum actui firmetur in nobis habitus, qui non sunt aliud quam dispositio qua disponimur ad rememorandum talia cum assensu, ideo post habitum generati sunt dispositi, ut nobis ex modica occasione occurrant determinata obiecta, & determinata media, quibus per priores actus assensimus, & sic sunt in nobis determinati actus. Ad cuius ampliore determinationem advertendum est quod cum primo proponitur nobis aliquod obiectum complexum non statim assensimus, sed indifferenter nos habemus ad vtranque partem, quousque per aliquod medium determinemur ad alteram, facta autē determinatione per aliquod medium, per quod determinat assentimus alicui conclusioni non ex frequentatione talis actus causatur, & firmatur in nobis habitus, qui est in memoria, per quem quum volumus praesentari nobis tale determinatum obiectum cum determinato medio, quod praesentato iam amplius non dubitamus, nec inquirimus, sed determinat assentimus illi parti, cui prius frequenter assensimus non ignorantes, sed memorantes priores assensus. Et hic modus determinationis respicit habitus intellectuales. Verumtamen talis determinatio non est per se ab habitu, quia habitus non est obiectum, nec representatiuū obiecti, sed est conciliando firmata, quia unum post aliud praesentatur potentiae intellectuae eo ordine quo fuerit praesentata in actibus, ex quibus generatur est habitus habitus autē morales non determinat potentias ad actus hoc modo. Quia obiectum non proponitur appetitui intellectui vel sensitiui, nisi mediante potentia cognitiua, ad cuius determinationem sequitur determinatio appetitus. Quum enim simul acquiratur prudentia cum virtute morali, & conuersio, ut infra patebit, sicut habitus prudentiae facit ad determinationem actus intellectus practici modo quo dictum est, sic facit ad determinationem actus appetitus, hoc tamen addit habitus moralis, quod obiectum apparet magis conueniens, vel minus disconueniens causato habitu quam prius, ut supra dictum est. Et ideo ad tale obiectum facilius determinatur appetitus, quamuis sine hoc determinaretur, sed de facilitate non queritur nunc, quia statim de ea quaeretur. 9. AD PRIMVM argumentum dicendum quod per habitum possumus bene vel male modis quibus dictum est, scilicet offensione determinati obiecti, quantum ad habitus cognitiuis, & apparentia eius sub ratione conuenientioris boni, quantum ad habitus morales.

10. Ad secundum dicendum quod determinatio actus est non a potentia, nec ab habitu per se, sed ab obiecto & medio, quamuis per accidens sit ab habitu modo quo dictum fuit.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum habitus faciat aliquid ad facilitatem actus.

Caes. Sibi supra.

R O S T R A queritur, vtrum habitus faciat aliquid ad facilitatem actus. Et videtur quod sic, quia quod sit delectabilius, sit facilius. Sed actus post generationem habitum elicitur delectabilius, ut patet duodecimo Ethicorum: ergo elicitur facilius.

2. Item omnis difficultas causatur ex aliqua resistenti, sed obiectum minus disconueniens appetenti minus resistit appetitui, ergo facilius appetitur: habitus autem moris facit quod bonitas rationis apparet homini minus disconueniens, ut patet ex praecedentibus, ergo &c.

3. I N C O N T R A R I V M est quod habitus virtuosus circa bonum & difficile. Sed si per habitum tolleretur bonitas actus iam habitus virtuosus non prodesset, sed obesset: ergo si per habitum tollatur difficultas, habitus bonus plus obest, quod prodest.

4. R E S P O N S I O. Circa quaestionem istam videnda sunt duo. Primum est, an facilitas de qua procedit quaestio, sit conditio actus, an habitus actum. Secundum est, an talis facilitas fiat per habitum: & ex his tertio concludetur quoddam correlarium.

5. Q V A N T V M ad primum sciendum est quod cum facilitas sit conditio respectus agentis ad actum, vel conuersio, ista facilitas potest conferri quandoque ex parte actus & obiecti solum, sicut eidem homini aequaliter dispositio facile est portare quinque, & difficile est portare centum, quae varietas nullo modo est ex parte portantis, qui secundum se vniformiter dispositus est, sed solum ex varietate actuum quam habent ex varietate obiectorum. Similiter eidem virtuosus facilius est & delectabilius abstinere quam tristitia sustinere ut dicitur 3. Ethicorum. Quandoque vero facilitas, vel difficultas tota

conferuntur ex parte agentis sicut facilius est forti portare decem, quam debili. Quae varietas nullo modo est ex parte actus, vel obiecti quod est penitus vnium & idem. Sed ex parte portantis qui est aliter & aliter dispositus.

6. Quaestio autem nostra quaerit de maiore facilitate quam habet homo post habitum quam ante respectu eiusdem actus secundum speciem. De qua dicendum est quod ista facilitas tota consistit ex dispositione agentis, nec est in aliquo ex parte actus, propter quod debet dici conditio vel modus agentis & non actus. Et quod ita sit probatur dupliciter. Primum sic, quando duo actus sunt omnino & penitus conformes quantum ad omnia quae sunt in ipsis. Si vnus eorum sit facilis & alter difficilis, vel vnus facilius altero, necesse est quod hoc sit totaliter ex parte agentis & non ex parte actus ex qua ponitur penitus vniformis, sed actus praecedens habitum & actus sequens ipsum sunt quandoque penitus conformes quantum ad omnia quae sunt in ipsis, ergo cum actus sequens dicatur facilius actu praecedente, necesse est quod hoc sit totaliter ex parte agentis. Maior fati patet.

7. Sed contra minorem posset aliquis dicere quod sit falsa, quia sequens habitum semper est intensior quam praecedens. Sed istud non valet, quia non est verum vniuersaliter quod actus sequens habitum sit intensior quam praecedens. Et dato quod sic esset, adhuc magis haberetur propositum. Quia in eadem specie actus intensior est de se difficilius. Si ergo actus sequens sit necessario & semper intensior vel qualitercunque quam actus praecedens, sequitur quod quantum est de se, erit difficilius. Si ergo sit operanti facilius necesse est quod tota facilitas sit ex parte operantis. Secundum patet idem sic, facilitas ex parte operantis minuit meritum. Si ergo per habitum facilitas esset conditio operis, sequeretur quod habitus diminueret de merito actus quod est saluum, ergo &c.

8. Q V A N T V M ad secundum scilicet qualiter talis facilitas sit per habitum adueniendum est quod tota difficultas quae est in nobis respectu actuum potentiae cognitiuae & appetitiuae est ex hoc quod obiectum non proponitur sub vnica ratione veri vel falsi, boni vel mali, & primo patet hoc in actibus appetitus in quibus est clarius, si enim aliquid proponatur appetitui solum sub ratione boni absque apparentia cuiuscumque mali appetitus sine omni difficultate tendit in illud. Si vero aliquid proponatur sub ratione mali absque vlla apparentia boni, appetitus absque vlla difficultate refugit illud, sed quando cum ratione boni iungitur ratio mali & conuersio, & vtrumque ostenditur, tunc tam in prosecutione quam in fuga est difficultas sicut patet in voluntario mixto. Quia proficere merces in mare est absolute malum, tamen tempore tempestatis potest esse bonum ad alleuiandum nauem pro euasione periculi, ideo cum vtrumque istorum ostenditur voluntati quicquid eligat est tristitia & difficultate eligit. Illud ergo quod minuit rationem boni tollit a fuga difficultatem in aliquo. Et quod minuit rationem mali minuit ab electione difficultatem, & sic ponit aliquam facilitatem, sed habitus est huiusmodi, ergo &c. Minor probatur, quia (ut dictum fuit prius) actus, quibus generantur habitus morales, vere alterant corpus ab una dispositione in aliam. Alterato autem corpore apparent & vere sunt delectabilia aliqua, vel totaliter vel secundum magis & minus sicut corpore calefacto & abundante superfluo nutrimenti apparet venerea delectabiliora quae in corpore infrigidato & exsiccato. Et ideo illa delectabilia quae ante habitum temperantiae fugiebantur difficilius, erant appetenti conuenientiora post habitum causatum fugiuntur facilius, quia apparent minus conuenientia propter aliam dispositionem causatam ex actibus causantibus habitum directe, vel concomitantie. Et similiter est in aliis habitibus moralibus.

g. 2. hu. d.

9. Eodem modo est circa habitus cognitiuos. Quia si a principio aliquid complexum proponeretur intellectui clare ex tali habitudine terminorum cui non posset miseri saluum statim sine difficultate intellectus assentiret ut patet in principiis simpliciter primis, sed quando aliquid proponitur sub talibus terminis quorum complexio potest esse dubia vel admixta falsitati tunc intellectus non facilliter assentit, sed laboramus inuenire per diuersa media quid verius, quo inuenito & habitu causato ex frequentatione talium actuum ex tunc quotiescunque proponitur facilliter assentimus amplius non haesitantes de falsitate admixtione propter discussionem praecedentem & assensum pluribus actibus replicatum quorum recollimus per habitum, & sic patet secundum.

10. Ex his cum duabus praecedentibus quaestionibus patet solutio illius quaestionis qua queritur, vtrum habitus faciat aliquid ad substantiam actus, vel solum ad modum. Patet enim quod modus in actu non est nisi duplex, scilicet intensio, & eius determinatio, facilitas enim non est modus actus, sed agentis, intensio autem actus & determinatio eius non sunt aliquid realiter differens ab essentia actus, propter quod eo modo quo aliquid facit ad

vnium

vnū facit ad aliud, sed habitus ad neutrum eorū facit per se vt probatum fuit supra. De facilitate autem, quæ non est modus actus, sed habitus actus, nō oportet quod sicut habitus facit ad talem facilitatem, quod faciat ad essentiam actus.

11 AD ARGUMENTA responsio patet, quia duo prima bene probant quod habitus facit quod facilius elicitur actus. Sed tertia facilius est ex dispositione, quam habitus ponit in habente, & non in actu.

12 ARGUMENTVM autem in oppositum concludit quod si propter habitum facilitas esset conditio actus, habitus plus obesset quam prodesset, quia diminueret meritum, quod concedimus.

QVÆSTIO QVINTA.

Vtrum præter habitus intellectuales acquisitos indigemus habitibus theologis.

Thom. 12. q. 6. 6.

DEINDE queritur de fide. Et quia fides ponitur habitus theologicus: ideo primò queritur, vtrum præter habitus morales & intellectuales acquisitos indigemus habitibus theologis. Et videtur quod non, quia habitus theologici non requiruntur in nobis, nisi quia ordinant nos ad beatitudinem supernaturalem. Ad beatitudinem enim naturalem acquisitionem sufficere debent per habitus alios. Sed propter illam non sunt nobis necessarij habitus theologici, quia pueri baptizati decedentes ad eam perueniunt, & tamen in eis non videntur esse necessarij.

2 Item perfectiones proportionantur perfectibilibus, sed in nobis non est aliqua potentia perfectibilis per habitum, nisi rationalis per essentiam quæ perficitur per virtutem intellectualem. Et rationalis per participationem quæ perficitur per virtutem moralem, ergo præter hæc duo genera habituum non contingit ponere tertium.

3 IN CONTRARIVM est, quia habitus theologici dicuntur fides, spes, & charitas. Sed his omnibus indigemus, fide quidem, quia sine fide impossibile est placere Deo, Heb. 11. spe verò secundum illud ad Titum 3. Heredes sumus secundum spem vitæ æternæ. Charitate autè secundum illud 1. Corinth. 13. Si charitatem non habueris, nihil sum: ergo habitus theologici sunt nobis necessarij.

4 RESPONSI O. Circa questionem istam videnda sunt tria. Primum est, an præter habitus morales & intellectuales quos possumus ex puris naturalibus acquirere indigemus alijs habitibus, qui dicuntur theologici. Secundum est quot & qui sint illi. Tertium est, qualiter distinguantur ab alijs habitibus.

Th. ar. 1.

5 Quantum ad primum dicendum est, quod præter habitus morales & intellectuales ex puris naturalibus acquisitos indigemus theologis habitibus. Cuius ratio est, quia non minus debent esse perfecti actus, quibus ordinatur in beatitudinem supernaturalem, quam illi quibus ordinatur ad beatitudinem naturalem. Sed illi actus quibus ordinatur ad beatitudinem naturalem procedunt ex potentis perfectus per habitus, ergo actus quibus ordinatur in beatitudinem supernaturalem procedunt ex potentis perfectis per habitus: illi autè habitus nō possunt esse morales, vel intellectuales ex puris naturalibus acquisiti. Quia sicut beatitudo supernaturalis est per alium habitum quam naturalis, sic habitus disponentes ad eam debent esse aliter rationis ab habitibus acquisitis quibus disponentur, vel perficiuntur respectu beatitudinis naturalis: & dicitur Theologici, quia Deum habent pro obiecto. Et ordinantur actus eorum in Deum, tãquam in finem beatificum, vt postea patebit. Et quia solo sermone diuino traduntur nobis, sicut & finis ad quē nos ordinant. Aduerendū tamen est quod aliter ordinantur actus nostri procedentes ab habitibus naturaliter acquisitis ad beatitudinem naturalem, & aliter ordinantur actus procedentes ab habitibus theologis ad beatitudinem supernaturalem: Quia primi actus sic ordinant nos ad beatitudinem naturalem, quod alij eorum disponent nos, alij verò vel alij alij attingit ad ipsam beatitudinem, vel potius est ipsa beatitudo, sicut est actus nobilissimæ potentie perfectæ per nobilissimum habitum respectu nobilissimi obiecti, vt determinatur decimo Ethicorum.

Th. ar. 1.

* alius est eum.

Th. ar. 1.

Th. ar. 1.

Th. ar. 1.

Th. ar. 1.

Th. ar. 1.

dinamur ad beatitudinē supernaturalem, se habent ad ipsum, vt meritum ad primum, vt statim dictū est, sed nullum meritum est sine charitate, vt patet primè 1. Corinth. 13. ergo ad beatitudinem consequendam indigemus charitate. Item nullus ordinatur actus suos ad finem aliquem, nisi ipsum finem cognoscatur, sed beatitudo supernaturalis non potest cognosci ratione naturali quantum ad primum eius acceptionem, ergo ad hoc actus nostri in ipsam ordinantur, oportet cognoscere ipsam ex alterius dicto vel auctoritate, cui credimus, & hoc facit fides, per quam credimus Deo reuelanti beatitudinem, quæ preparatur fidelibus: propter quod fides est nobis necessaria. Item nullus consequitur finem, nisi tendat in illum tanquam possibilem haberi, sed finis supernaturalis non potest haberi nisi ex alterius dono seu adiutorio, propter quod requiritur spes, per quam innititur diuina liberalitati promittenti nobis beatitudinem, sicut per fidem innititur diuina veritati reuelanti eam nobis. Sic ergo ad consecutionem beatitudinis supernaturalis requiritur fides, spes, & charitas: sicut autem hæc tria requiruntur, ita & sufficiunt, propter quod ponuntur tres habitus theologici, & non plures, nec pauciores: & sic patet secundum.

Th. ar. 1.

7 EX HIS breuiter tertium patet. Quod habitus theologici distinguuntur ab habitibus moralibus & intellectualibus naturaliter acquisitis, quia illi habitus formaliter differunt, qui habent obiecta diuersa, & formaliter differentia, sed sic est de habitibus theologis, respectu aliorum habituum, ergo &c. Maior patet. Minor declaratur, quia obiecta aliorum habituum aut sunt aliquid causatum, aut si aliquis habitus habeat Deum pro obiecto, vt sapientia quæ est agnitio altissimi cause, tamen hoc habet sub aliqua ratione in Deo naturaliter considerata: obiectum autem habituum Theologicorum est increatum, scilicet ipse deus secundum rationem, facultatem intellectus, & voluntatis excedentem, est enim obiectum fidei sub ratione veritatis supra posse naturale nostri intellectus eleuare, speciei verò sub ratione bonitatis sua altitudine facultatem humanam excedentis: charitatis verò sub ratione bonitatis seipsum naturaliter communicantis, quare &c.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quod in pueris baptizatis aut sunt habitus theologici infusi, aut si non sunt non est simile de paruulis & adultis. Paruuli enim perueniunt ad beatitudinem per solum meritum Christi communicatum eis per sacramentum baptismi. Adulsi autem est necessarius proprium meritum, quando tempus est operandi, quia fides sine operibus mortua est, Iacob. 2. Et quia habitus theologici necessarij sunt ad merendum: ideo eis indigent adulti, non autem paruuli. Prima autem responsio verior est.

9 Ad secundum dicendum quod habitus non solum distinguuntur ex subiectis, sed etiam ex obiectis: obiecta autem habituum theologorum differunt formaliter ab obiectis habituum moralium, & intellectualium. Et ideo habitus inter se differunt quantum aliqui eorum coincidunt in idem subiectum.

QVÆSTIO SEXTA.

Vtrum fides sit habitus virtuosus.

Thom. 2. q. 4. art. 5. 6. 7.

SE CUNDO queritur, vtrum fides sit habitus virtuosus. Et videtur quod non, quia virtutes fuerit plenissime in Christo, sed in ipso non fuit fides, quum verus fuerit comprehensor: ergo ipsa non est virtus.

2 Item si esset virtus, aut esset acquisita, aut infusa, non acquisita, quia de illis tractant philosophi, nec inter eas numerantur fidem, nec infusa, quia quod acquiritur per auditum, non est infusum, sed fides acquiritur per auditum, secundum illud Roma. 12. Fides ex auditu est, ergo nō est infusa. Dato etiam quod esset habitus infusus, non esset virtuosus, vt videtur, quia sicut se habet virtus acquisita, ad habitus acquisitos, ita infusa ad infusos, sed fides acquisita non numeratur inter habitus acquisitos virtuosos, ergo nec fides infusa inter habitus virtuosos infusos.

3 IN CONTRARIVM est, quia omnis habitus intellectualis verum dicens est virtus, vt patet ex sexto Ethicorum. Sed fides est huiusmodi, quia, vt infra patebit, fidei non potest subesse falsum, ergo est virtus.

4 Item fides connumeratur charitati inter habitus infusos, sed charitas est virtus, ergo & fides.

5 RESPONSI O. Circa questionem istam videnda sunt tria. Primum est, vtrum fides sit habitus virtuosus. Secundum est, vtrum sit habitus infusus. Tertium est de ordine eius ad alios habitus, scilicet spes & charitatem.

6 QVANTVM ad primum sciendum est quod virtus potest sumi dupliciter: Vno modo, large pro quocunque habitu laudabili

2. d. 28. quæst. 1.

Hæc ratio est quia omnis virtus proprie dicitur perfectio intellectus, scilicet ipsum ad conspiciendum obiectum in se vel per resolutionem ad id quod in se conspiciuntur. In hoc enim consistit efficacia actus intelligendi, quem potuit virtus circa potentiam intellectus, sed fides non perficit intellectum ad conspiciendum obiectum in se vel per resolutionem ad illud quod in se conspiciuntur, ergo non est proprie & simpliciter virtus.

7 Loquendo autè de quocunque dictionum modori de virtute fidei non est magis, vel minus virtus charitate existente in voluntate, vel non existente, quia habitus qui non elicit perfectiorem actum non est perfectior, sed fides non elicit perfectiorem actum charitate existente in voluntate, quoniam existente. Quia actus eius qui est assentire verò supernaturali nō est perfectior quantum ad aliquid quod pertinet ad cognitionem, quæ merè pertinet ad intellectum quæ perficit fides, licet sit perfectior quantum ad rationem meriti quæ est perfectio extrinseca cum pertinet ad charitatem quæ perficit voluntatem, ergo fides non est magis, vel minus virtus charitate existente in voluntate quam non existente. Nec est simile de fide, & charitate, sicut de prudentia & virtute morali, quia prudentia non potest acquiri sine moralis virtute: nec moralis virtus sine prudentia vt infra declarabitur. Et quia vtique acquiruntur ex actibus, ideo actus vtique recipit perfectionem ex sibi adiuncto ita quod impossibile est actum prudentie esse perfectum nisi virtus moralis sit in appetitu, nec actum appetitus esse perfectum nisi prudentia sit in intellectu. Fides autem non dependet à charitate, nec quantum ad habitum cum sit prior ordine nature vt postea dicitur, nec in actu suo recipit aliquam perfectionem in charitate, & ideo potest habere æqualiter ratione virtutis, & charitate existente in voluntate & non existente. Quamvis enim voluntas inclinet intellectum ad credendum, non tamen oportet quod ipsa sit informata charitate, & sic patet primum.

8 QVANTVM ad secundum tenendum est quod fides est habitus infusus. Quod patet primò per auctoritates scripturæ, dicitur enim Epha. 2. gratia saluati estis per fidem & non ex nobis, Dei enim donum est, & Heb. 11. q. sine fide impossibile est placere Deo. Placent autem Deo pueri baptizati in quibus nullus est habitus acquisitus, ergo fides est in eis habitus infusus. Item charitas est habitus infusus ad Rom. 5. Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum. Fides autem connumeratur ei ergo ipsa est habitus infusus. Secundo patet idem per rationem probabilem, quia quæ immediate ordinat nos ad finem supernaturalem sunt in nobis immediate ab agente supernaturali, quia finis & agens sibi correspondent, sed fides cum spe & charitate ordinat nos immediate ad finem supernaturalem vt dictum fuit, prius, ergo sunt in nobis immediate a Deo. Et sic per infusionem. Infunditur autem fides non quum sine ea infusa possumus credere verum supernaturale, sed quia non ita promptè & facilius determinatum fuit secundum libro dist. 38. & sic patet secundum.

9 QVANTVM ad tertium, de ordine fidei ad spes & charitatem sciendum est quod duplex est ordo. Naturæ & temporis, loquendo de ordine temporis fides nō præcedit spes, aut charitatem, sed simul tempore infunduntur. Cuius ratio est quia hæc infunditur nobis à Deo vt ordinat nos ad beatitudinem, sed vnum non sufficit sine alijs vt prius patuit, ergo Deus qui non deficit in necessarijs non infundit vnū sine alijs, sed omnia simul supposita dispositione recipientis, loquendo autè de ordine nature fides præcedit spes & charitatem. Quod patet primò ex actibus. Quia qualis est ordo in actibus talis est in habitibus, sed sperare & amare qui sunt actus spei & charitatis supponunt credere quod est actus fidei. Affectio enim boni supponit eius cognitionem, ergo spes & charitas supponit fidem. Secundo patet idem per illud quod dicitur Heb. 11. fides est substantia sperandarum rerum & exponitur substantia id est fundamentum. Et in eodem cap. dicitur quod accedentem ad Deum oportet quod credere ponitur primum principium salutis.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum quod virtutes quæ non important in actu suo imperfectione fuerunt plen-

simè in Christo: fides autem prout pertinet ad statum merendi pro quo solum est necessaria, importat imperfectionem in actu suo, quia est de non visis, propter quod non fuit in Christo, qui ab instanti sine conceptionis vidit Deum per essentiam.

11 Ad secundum dicendum quod fides est virtus infusa, secundum generalem & largam rationem virtutis, non autem strictè & proprie, sicut Philosophi loquuntur de virtutibus. Quod autem dicitur quod fides est ex auditu, verum est, quantum ad propositionem credibilem, sed non quantum ad habitum. Supposito enim habitu ad hoc quod exeat in actum, necesse est quod credibilia proponantur.

12 AD RATIONES alterius partis dicendum. Ad primam quod non omnis habitus verum dicens est virtus strictè & proprie, nisi illud verum perfectè cognoscatur per evidentiam in se, vel per resolutionem ad illa quæ ex se sunt nota, quod non est ex fide.

13 Ad secundum dicendum quod non est simile de fide & charitate, quia amor potest esse perfectus, vbi cognitio est imperfecta. Intentio enim amoris non respondet intentioni boni cogniti, qualitercunque sit illud bonum cognitum. Si enim cognoscimus per certitudinem aliquid minus bonum, & per coniecturam probabilem aliquid magis bonum: magis diligimus bonum cognitum per probabilem coniecturam, quam cognitum per certitudinem, quia estimamus illud magis bonum, quantum estimatio certa perfectior sit quam coniectura probabilis. Et quia per fidem habemus obiectam cognitionem de obiecto perfectissimo & optima: ideo non obstant imperfectione actus fidei, actus charitatis potest esse perfectus, & habitus à quo elicitur virtuosus, quamuis fides à qua elicitur actus imperfectus non sit virtus proprie.

QVÆSTIO SEPTIMA.

Vtrum actus fidei sit certior quam actus scientiæ, an è conuerso.

Thom. 2. q. 4. ar. 8.



ERITTO queritur, vtrum actus fidei sit certior, quam actus scientiæ, an è conuerso. Et videtur quod actus fidei sit certior, quia sicut se habet habitus ad habitum, sic actus ad actum, sed habitus fidei est certior scientiæ, secundum illud Augustinus 13. de Trinitate. cap. 1. Nihil est homini certius sua fide, ergo actus fidei est certior actu scientiæ.

2 Item quanto medium causans cognitionem est certius, tanto cognitio est certior: sed diuina auctoritas, quæ est medium per quod credimus, est certior quacunque ratione humana, per quam aliquid scimus, ergo cognitio fidei est certior quam cognitio scientiæ.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia visus est certior quam auditus, sed fides est ex auditu (vt dicitur Romanorum decimo) scientia autem est intellectualis visio: principia etiam quarundam scientiarum resoluti possunt vsque ad aliqua corporaliter visa, vt in mathematicis: ergo videtur quod tales scientiæ sint certiores fide.

4 Item Hugo de sacramentis libro primo dicit quod fides est voluntaria certitudo supra opinionem, & infra scientiam constituta: ergo certitudo fidei est inferior certitudine scientiæ.

5 RESPONSI O. Videnda sunt duo circa istam questionem. Primum est, cum ponantur plures actus fidei, saltem secundum nomen, si credere Deum, credere Deo, & credere in Deum. Quis istorum sit magis proprius actus fidei. Secundum est de comparatione actus fidei ad actum scientiæ.

6 QVANTVM ad primum sciendum est quod credere Deum, & credere Deo sunt præcise actus fidei, & vnus actus vnus plures. Credere autem in Deum non est præcise actus fidei, sed fidei & charitatis simul, & sunt etiam plures, & non vnus actus tantum: Ad cuius euidentiam sciendum est quod Deus siue suprema veritas se habet ad actum credendi tripliciter. Vno modo vt obiectum quod creditur siue aliquid, circa ipsum, sicut credimus Deum esse trinum & vnum, esse incarnatum, vel aliquid huiusmodi. Alio modo vt ratio credendi quod credimus, credimus inuites veritati diuinae quæ ita reuelatur. Tertio modo se habet vt finis, secundum illud Ioan. 20. Hæc autem scripta sunt vt credatis, & vt credentes vitam habeatis. Credere ergo Deum dicitur, comparatione actus credendi ad Deum, vt ad obiectum credendum. Credere autè Deo, dicitur comparationem actus credendi ad Deum, sicut ad rationem, siue causam mouentem ad credendum, seu medium credendi. Et quia idem actus est quod tenditur in obiectum, vt obiectum, & quod tenditur in obiectum per medium: ideo vnus & idè actus est credere Deo, & credere Deum.

Th. ar. 1.

Th. ar. 1.

Th. ar. 1.

Th. ar. 1.

deum. Credere autem in Deum dicitur habitum actus cre-

8. Quantum ad secundum, scilicet uter actus sit certior, scilicet fidei, an scientie, dicitur multipliciter. Vno modo quod duplex est certitudo, quaedam evidencie, & sic scire certius est quam credere. Quia quod scitur evidens est, non autem quod creditur. Alia est certitudo adhesionis, & sic credere certius est quam scire. Quia scilicet credens firmiter adhaeret creditis, quam sciens scitis. Sed istud non videtur propter duo. Primum est, quia firmitas adhesionis improprie dicitur certitudo. Certitudo enim non stat cum falsitate: firmitas autem adhesionis quandoque est in falsis, ut patet in haereticis, & in aliis qui pertinaciter adhaerent suis opinionibus falsis: ergo firmitas adhesionis non habet proprie rationem certitudinis. Secundum est, quia firmitas adhesionis adhuc videtur esse maior in actu scientie, quam in actu fidei: illi enim firmiter adhaerent ad scientiam si verum sit scire, credimus, sed homo difficiliter recedit a scientia si verum sit scire, & sciat se scientem esse, quam a fide. Ab illa enim videmus se quenter recedere hominem: ergo firmitas adhesionis videtur esse maior in actu scientie quam in actu fidei.

8. Alio modo dicitur quod aliquid potest esse certius dupliciter. Vno modo secundum se. Alio modo quoad nos. Primum modo credere est certius quam scire, quia credita, puta deum esse trinum & vnum, & similia sunt certiora secundum se, quam scita a nobis. Secundo modo est econverso, quia scire certius est quoad nos quam credere. Sed nec istud videtur valere, quia licet ista distinctio possit aliquo modo habere locum in creditis & scitis, sicut dicit Philosophus 2. Metaphysicorum de substantiis separatis, quia notiores sunt secundum se substantiis sensibilibus, quamvis non nobis, sed potius minus notae. Tamen in habitibus & actibus non potest habere locum ista distinctio. Cuius ratio est, quia habitus est dispositio habentis, & actus est eius perfectio in comparatione ad obiectum: & ideo non est certior actus vel habitus, nisi per quem obiectum fit nobis certius, quamvis possit dici nobilius ex sola nobilitate obiecti. Et hoc patet ex textu Philosophi in principio libri de anima, ubi distinguit nobilitatem scientie in nobilitatem quae est secundum certitudinem, & in illam quae est ex nobilitate obiecti, quod non esset si certitudo scientie esset secundum certitudinem obiecti. Tunc enim omnis scientia quae esset nobilior quoad obiecta, esset nobilior quoad certitudinem, quia obiecta quae sunt nobiliora ut divina sunt certiora secundum se. Certitudo ergo actus vel habitus non est ex certitudine obiecti secundum se, sed ex modo quem ponit habitus circa habentem & actum eius, nullo ergo modo actus vel habitus dicitur certior, nisi sit certior quoad nos.

* alius pro quanto.

9. Item distinctio quae ponitur 2. Metaphysicorum de obiectis, quod quaedam sunt notiora simpliciter & secundum se quaedam vero sunt notiora nobis, non videtur esse vera, nisi sane intelligatur. Potest enim contra eam opponi sic, sicut nihil dicitur scibile, vel scitum, nisi a scientia, sic nihil dicitur nobilissimum, vel notissimum, nisi a notitia. Scientia autem & notitia conditiones sunt scientis & notentis, & non rei scitae vel notae, ergo nulla res est secundum se scita vel nota, sed solum quoad nos, qui sumus scientes & notentes: ergo illa distinctio quae aliquid dicitur esse notum secundum se, vel notum nobis non videtur bona. Et dicendum ad hoc, quod nihil dicitur scibile vel scitum, nobilissimum, vel notissimum, nisi ratione scientis & notentis. Sed solus homo non est scientes & notentis, imo tenet infimum gradum inter creaturas intellectuales. Et ideo non omne illud quod est homini notius est simpliciter notius, imo est infime notum, sed quod est Deo notius est simpliciter notius, quia est notius secundum supremam notitiam. Et quod notius angelo, est notius in secundo gradu, sicut notitia angeli est media inter notitiam Dei & hominis. Et tunc dicitur Aristotelis verificatur hoc modo, quia quae sunt sublimioris naturae in entitate, sunt prius nota Deo & angelo, qui sunt sublimioris virtutis in cognoscendo. Deus enim primo cognoscit essentiam suam, & per eam cognoscit alia. Et idem dicit Aristoteles de qualibet intelligentia, duodecimo Metaphysicorum, propter quod illa quae sunt sublimioris entitatis dicuntur notiora secundum se, quam sensibilia, quae sunt notiora nobis, quia sunt primo cognita, & maxime a supremis cognoscantibus, qui sunt Deus & angelus, sed simpliciter loquendo nihil dicitur scitum vel notum secundum se, & absolute, sed solum ex habitudine aliquius scientie vel notitiae ad ipsum.

10. Redundando ergo ad propositum aliter dicendum est, quod quamvis aliquid credimus, puta Deum esse trinum & vnum, sit secundum se certius & notius, quam multa scita, & actus sunt, modo quo dictum est, tamen multo habitus scientie & actus sunt

in nobis certiores & notiores fide & actu eius extensivum, & intensivum, quia illud quod habet plures modos certitudinis certius est extensivum, sed sic est de scientia respectu fidei, quia scientia & actus eius habent certitudinem evidenciam, & certitudinem adhesionis: si tamen debeat dici certitudo. Fides autem habet solum certitudinem adhesionis, quare &c. Item intensivum, quia certius est quod dubitationi est impermixtum, sed scientia nullo modo potest habere permixtam dubitationem: fides autem potest habere aliquem modum dubitationis permixtam, etiam salva fide, ergo videtur quod scientia sit certior intensivum fide. Item constat quod certior est scientia beatorum, quam fides credentium, sed istud non est ex ratione obiecti, quod idem est utrobique (scilicet divina essentia, & Dei veritas) sed solum ratione modi diversis quo tendit intellectus in Deum visum & creditum: ergo in proposito, certior est scientia quam habemus de Deo (puta quod sit vnus) quam fides quam habemus de ipso, puta quod sit trinus propter certioremodum quo tendit intellectus ad ipsum per scientiam magis quam per fidem.

11. AD PRIMUM argumentum dicendum quod beatus Augustinus non intendit dicere quod fides sit certior aliis habitibus, ita quod per eam certior sit homo de creditis, sicut per scientiam de scitis, sed vult dicere quod habens fidem, ita certus est se habere fidem, sicut certus est de quocunque alio, credens enim experitur se credere, & per consequens habere fidem: nihil autem est certius experientia, ad quam fit resolutio, aliorum, ut habetur plenior certitudo.

12. Ad secundum dicendum quod quando medium causans cognitionem est certius non solum in se, sed quoad nos, tunc cognitio est certior, aliis non, ut declaratum est prius. Divina autem auctoritas, propter quam credimus, licet sit certissima in se, non tamen nobis. Qualiter enim certus sumus quod Deus dicat ea quae credimus, non nisi quia sic tenet ecclesia? Unde si quis alia credita tenemus sub fide, scilicet sola fide tenemus quod dictum scripturae sit sicut dicitur divina auctoritate: & ideo divina auctoritas non est nobis notior, quam humana ratio demonstrativa, per quam scimus.

QVAESTIO OCTAVA.

Verum charitas sit forma fidei.

Thom. 2. 2. q. 4. ar. 3.



TRIA tertium principale queritur, utrum fides sit forma fidei. Et videtur quod non, quia forma, & id cuius est forma, vnum sunt subiecto, sed fides & charitas non sunt vnum subiecto, quum fides sit in intellectu, & charitas in voluntate, ergo charitas non est forma fidei.

1. Item si charitas esset forma fidei, aut esset forma substantialis, aut accidentalis, non substantialis, quia tunc fides non maneret sine charitate, nec accidentalis, quia accidens non est nobilissimum subiecto: charitas autem est nobilior fide, ut dicitur 1. Cor. 13. in fine, igitur &c.

2. IN CONTRARIUM arguitur, quia illud per quod aliquid vivit & operatur est eius forma, sed fides operatur per charitatem, seu per dilectionem, ut sancti dicitur: vivit etiam per eam, quia sine operibus charitatis fides mortua est, ut dicitur Iacob. 2. ergo charitas est forma fidei.

3. RESPONSIO. Circa quaestionem istam videnda sunt duo. Primum est, qualiter fides formetur per charitatem. Secundum est, an eadem fides numero possit esse informis, & formata.

4. QVAINTVM ad primum sciendum est, quod sicut virtus vel actus virtutis moralis potest considerari dupliciter. Vno modo secundum esse naturae, alio modo secundum esse morale, sic virtus vel actus virtutis infusa, puta fides, potest considerari dupliciter. Vno modo, secundum id quod est in esse naturae. Alio modo, secundum id quod est in esse merito. Considerando primo modo fidem vel actum fidei nihil eorum formatur per aliquid aliud, quia forma vel perfectio advenit perfectibili, sed nihil secundum esse naturae advenit potentiae perfectae per habitum fidei, nisi actus eius, qui est ultima eius perfectio naturalis, ergo nec charitas, nec aliquid aliud est forma fidei, vel actus eius, considerando ea secundum esse naturae, si autem considerentur secundum esse meritum, sic charitas potest dici ei aliquo modo forma fidei, & actus sui, nisi quod distinguendum est de forma, quia vno modo aliquid proprie dicitur forma, illud scilicet quod inheret & denominat subiectum, sicut color dicitur forma corporis. Alio modo dicitur aliquid forma large, quia denominat, licet non inheret, & sic charitas potest dici forma fidei & ceterarum virtutum, quantum ad esse meritum, quia

quia actus eorum dicitur & sunt meritorij, quia imperantur a charitate, sine qua non habent rationem meriti: & sic patet primum.

6. Quantum ad secundum dicendum est quod eadem fides numero potest esse informis & formata. Quod patet dupliciter. Primum, quia destructo posteriori non oportet prius destrui, sed charitas est posterior fide saltem ordine naturae, ut ostensum est supra, ergo destructa charitate potest remanere eadem fides. Secundo, quia charitas non est forma fidei inherens, sed extrinseca, nec informat fidem vel actum eius quoad esse naturae, sed quoad esse meritum: ergo ea destructa, destruitur & meritum, non autem fides quoad id quod est essentialiter: & sic patet secundum.

7. Ad rationes patet responsio, quia duae primae probant quod charitas non fit forma inherens. Alia autem probat quod est forma extrinseca denominans actum, quoad rationem meriti, quod concessum est.

QVAESTIO NONA.

In quo ut in subiecto sit fides.

Thom. 2. 2. q. 4. ar. 2. q. 5.



ECUNDO queritur in quo sit fides. Et videtur quod non sit in damnatis, quia per fidem ambulamus, ut dicitur 2. Corinth. 5. cap. Sed damnatis cum sunt in termino non convenit ulterius ambulare, ergo in eis non est fides.

2. Item videtur quod saltem non sit in demonibus, quia nullus actus bonus & laudabilis potest esse in demonibus secundum quosdam, sed credere Deo est actus bonus & laudabilis, ergo non potest esse in demonibus.

3. Item videtur quod non sit in haereticis, quia habitus infusus tollitur per vnicum actum contrarium, ut patet de charitate, sed fides est habitus infusus: ergo cum quilibet haereticus habeat aliquos actus contrarios fidei, videtur quod in eis non sit fides.

4. IN CONTRARIUM arguitur, quia si fides non esset in damnatis, damnati fideles non differrent ab aliis damnatis, ut patet infidelibus: hoc autem est falsum, ergo in eis est fides.

5. Item Iac. dicitur, quod daemones credunt & contremiscunt: & quaedam glossa super 1. cap. ad Rom. dicit quod fides daemonum informis est, ergo in demonibus est fides.

6. Item in scientijs qui errat circa vnum scibile, non propter hoc amittit totaliter scientiam, ergo similiter qui errat circa vnum ex credibilibus, non propter hoc amittit fidem, sed sic est de haereticis, ergo &c.

7. RESPONSIO. Quaestio ista intelligitur de fide non quocumque modo dicta, sed de fide infusa. Circa quam quaestio est aliquid est clarum, & aliquid dubium, clarum est quod fides informis manet in omnibus viatoribus peccatis solum contra charitatem & bonos mores, cuius ratio est, quia fides principaliter datur pro statu viae: post fidem enim ambulamus, ut dicitur 2. Corinth. 5. cum ergo fides potest esse informis (ut probatum est prius) hoc est magis possibile in viatoribus, quam in illis qui sunt in termino: et rursus hoc est magis possibile in peccatis solum contra charitatem & bonos mores, quam in peccatis contra fidem, quia talia peccata videntur solum repugnare charitati, non autem fidei. Ex quo ergo possibile est fidem esse informem in aliquo, magis ponenda est in illis qui in aliis. Dubium autem est de haereticis qui peccant contra fidem, & de omnibus damnatis generaliter, quia non sunt viatores, & de demonibus specialiter.

Thom. 2. 2. q. 4. ar. 3.

8. Quantum ad primum de haereticis dicunt quidam quod in eis non remanet fides infusa, quae ad duo non adiuvat in hoc scilicet quod intellectum reddat facilem ad credendum credenda contra duritiam, & discretum ad refutandum non credenda, contra errorem, quae quidem discretio quum non sit in haereticis patet quod habitus fidei infusus non remanet in eo. Sed ista ratio non cogit, quia non solum fides infusa, sed vniuersaliter omnis habitus reddit potentiam facilem ad actum debitum, respectu obiecti: & per consequens ad refutandum contraria, & tamen si non refutatur contraria, non propter hoc tollitur totaliter habitus, quia si habitus ponat facilitatem & prontitatem ad actum debitum, & ad refutandum contrarium, tamen non ponit necessitatem, quin possit fieri contrarium: istud est manifestum in habitibus acquisitis, de quibus praedicta ratio maxime concludit, sicut de fide infusa. Item ille qui assentit credibilibus, similiter nunc vt prius habet fidem similiter nunc vt prius, quia assensus similis arguit similem habitum, sed fidelis de nouo seductus contra aliquod credible per propriam ignorantiam, quia non bene intelligit sacram scripturam, vel per alterius falsam doctrinam, puta quod non licet iurare alicuius credi-

bilibus omnino consimiliter vt prius, ergo assentit per eundem habitum per quem prius, sed prius habebat fidem infusam, ergo & nunc, & tamen est haereticus, ergo in haereticis manet fides infusa. Nec obstat quod dicitur ex hoc sequi quod simul sit fidelis & infidelis, quia fides secundum habitum, & error secundum actum circa aliquod credible bene possunt simul stare, sicut scientia secundum habitum potest stare cum actu erroneo, circa aliquod scibile: & si firmaretur habitus in aliquo quod nullo modo esset irandum adhuc possit stare cum fide infusa, quia non essent de eodem obiecto: quamvis enim obiectum fidei infusae se extendit ad omnia contenta in sacra scriptura, tamen ipsa potest exire in actum debitum respectu aliquorum, quamvis intellectus habentis fidem infusam possit decipi respectu aliorum, sicut aliquis potest habere veram scientiam de aliquibus passionibus alicuius subiecti, & decipi circa alias passionis eiusdem, & sic non videtur impossibile, quin habitus fidei possit remanere in haereticis errantibus de nouo, circa aliquod particulare credible.

9. De hominibus autem damnatis, qui moriuntur in fide sine gratia quam irrecuperabiliter amiserunt, planum est quod non erit in eis gratia quam irrecuperabiliter amiserunt, quum sine ea exierint statum viae, nec est in eis spes secundum actum eius, quia sciunt se nunquam posse attingere ad beatitudinem: si autem remaneat in eis secundum habitum, frustra remanebit. De fide autem non est similis ratio, quia nec habitus fidei, nec actus repugnat illi statui, imo probabile est, quod quum in eis sit vermis conscientiae, quod ipsi in mente cruciantur de carentia visionis divinae, de qua nihil nouerunt nisi per fidem, & de hoc quod non egerunt opera quae fides dictabat agenda: vt per ea peruenirent ad gloriam. Et sic videtur quod in eis remaneat fides quoad habitum, & quoad aliquos actus.

Thom. 2. 2. q. 4. ar. 2.

10. De demonibus autem an in eis sit fides aliter est dicendum, si a principio suae creationis habuerunt fidem, & aliter si eam non habuerunt. De utroque enim est opinio. Quidam enim credunt quod omnes angeli tam boni quam mali ab initio suae creationis habuerunt fidem, quia creati fuerunt in gratia, ut dictum fuit in 2. lib. Sed in puris viatoribus non est gratia sine fide, sine qua impossibile est placere Deo, ut dicitur Hebr. 11. ergo in omnibus angelis fuit fides a principio. Si autem tunc, ergo & nunc saltem in demonibus. Probatio consequentiae, quia fides habita ab angelis ante peccatum non potuit per peccatum amitti, nisi ratione status vel actus, non ratione status, quia scilicet sunt in termino, quia in hominibus damnatis, qui sunt in termino, sicut daemones manet fides: ergo status oblationis nec repugnat fidei. Item status non tollit fidem, nisi ille qui ponit visionem, si tamen ille tollat: talis autem non est status oblationis, sed beatitudinis, quare, &c. Nec ratio- nem actus, quia actuale peccatum demonum non fuit contra fidem: si autem dicitur quod propter neutrum istorum desit in eis esse fides, sed propter hoc quod assentit nunc his quae sunt fidei propter evidentiam signorum, & non propter auctoritatem dignam, cui soli fides inmittitur, sicut daemones credebat Christum esse Dei filium, quia sic docebat, & doctrinam confirmabat talibus signis, quae non possunt nisi a Deo fieri.

Thom. 2. 2. q. 4. ar. 3.

11. Contra signum per quod aliquis inducitur ad fidem si superuenit fidei non tollit fidem, sed potius eam confirmat, sed miraculum vel signum est huiusmodi (vt patet ex variis locis scripturae) dicitur enim Exod. 14. Post diuisionem maris rubri, & submerisionem Aegyptiorum, quia timuit populus Dominum & credidit Domino, & iterum Ioan. 2. post miraculum conuersionis aquae in vinum dicitur quod crediderunt discipuli in eum, Ioan. 11. post suscitacionem Lazari dicitur quod multi ex Iudeis venerunt ad Mariam & Martham, & viderunt quae fecit, & crediderunt in eum: & decimo quinto capitulo dicitur Christus. Si opera non fecissem in eis quae nullus alius fecit, peccatum non haberent: & iterum Ioan. 10. nisi signa & prodigia videritis, non creditis, ergo signa & miracula inducunt ad fidem, & eam iam habitam non euacuant, sed potius confirmant: si igitur in demonibus a principio fuit fides, non amiserunt eam propter signa quae viderunt a Christo fieri: & si hoc est verum de fide, quantum ad habitum: sed talis assensus si fuit praecise per signa visa, non fuit actus fidei, quia actus fidei requirit necessarium auctoritatem diuinam: si autem in demonibus non fuit fides a principio, non est credible quod postmodum fuerit eis infusa.

Thom. 2. 2. q. 4. ar. 3.

12. Quibusdam autem videtur non irrationabiliter, quod non habuerunt fidem a principio, quamvis fuerint creati in gratia, quia si constaret aliquid esse dictum a Deo de illo (vt sic) non esset fides, nec aliquo modo esset necessaria, quia constaret per certissimam rationem quod Deus non potest mentiri, vel fallum dicere, nec ex ignorantia, nec ex malitia. Si igitur constaret euidenter

dem aliquid dixisse, constaret scientiæ illud esse verum, licet in speciali non videremus claram connexionem terminorum.

2.4. 7.3.

13 Hoc enim est verum de hominibus adultis, de quibus loquitur Apostolus, & exemplificat quibus aliter non constat de relatione diuina, nisi quia credunt.

14 AD ARGUMENTVM vtriusque partis respondendum est. Ad primum dicendum est quod licet fides deum principaliter pro statu viæ, tamen potest manere in termino, quum nihil repugnans inueniat, & aliquem actum possit ibi habere.

15 Ad secundum dicendum quod aliqui dicunt bonum actum & laudabilem posse esse in demonibus, quamuis non meritum: & ideo actus fidei potest in eis esse secundum eos, vel potest dici quod actus credendi in demonibus potest deputari per aliquam malam circumstantiam, & sic est malus.

16 Ad tertium dicendum quod quamuis gratia per quam sumus digni vita æterna tollatur per vnum actum peccati mortalis, per quem sumus indigni vita æterna, fides tamen, & spes quantum ad habitum non oportet quod tollantur per vnum actum contrarium. Aliqui enim habent certam fidem, qui de aliquibus contentis in sacra scriptura credunt contrarium ex sola ignorantia scripturæ, nec propter tale credere tollitur ab eis habitus fidei; si etiam desperans redeat a desperatione sua non oportet quod habeat nouum habitum spei, sed solum nouum actum. Primum argumentum alterius partis concedendum est, & similiter tertium: quod autem dicitur in secundo argumento, quod demones credunt & contremiscunt, & quod fides demonum est informis potest secundum quosdam intelligi de fide in sua & actu eius: secundum alios vero intelligitur de fide & credulitate, quæ est per signa, & miracula ab eis visa, ex quibus crediderunt Christum esse deum.

Sententia huius distinctionis vigesimæ quartæ in generali & speciali.



Inter quæritur si fides. Superius determinauit magister de fide secundum se, siue secundum summa subiectum: hic determinat de ipsa per comparationem ad ea quæ creduntur, id est, ad obiectum. Et introducit ista pars occasione distinctionis hæc: superius posita, scilicet quod fides est argumentum non apparentium. Et diuiditur in duas. Primum ostendit fidem esse de non visis. Secundo mouet circa hoc quædam dubitationem, & soluit. Si vero quæritur. Et illa diuiditur in duas, secundum duas quæstiones, quas mouet & soluit. Secunda ibi, Post hoc quærit solet. Hæc est sententia & diuisio lectionis, in generali.

2 SENTENTIA est ista. Quærit magister si fides est tantum de non visis, quid est quod Christus dicit Ioan. 14. Nunc dico vobis priusquam fiat, ut cum factum fuerit credatis. Ex quo videtur quod fides sit de visis & de factis, & respondet secundum Ambrosium, quod laus fidei est, ut credatur quod non videtur, unde & Thomas cui dictum est, quia vidisti me, credidisti, aliud vidit & illud credidit, quia vidit hominem & credidit esse deum, unde si aliquando dicamur credere quod vidimus, illa non est fides, quam Christus edificat in animo nostro. Postea quærit vtrum Petrus habuerit fidem de passione Christi quæ vidit. Et respondet quod non, sed habuit fidem quod ille qui parabatur erat deus. Postea quærit vtrum fides sit de incognitis, sicut est de non visis: & respondet quod in nobis est duplex cognitio seu visio, vna exterior, quæ non pertinet ad fidem, alia interior, & hæc est adhuc duplex, quædam clara, quæ adhuc non pertinet ad fidem, quædam obscura, & de sic cognitis per speculum videlicet & in ænigmate est fides. Et in hoc terminatur, &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum deus sit obiectum fidei.

Thom. 2. 2. q. 1. art. 1. 2. 3. 4.



Inter distinctionem istam primò quæritur, vtrum deus sit obiectum fidei. Et arguitur quod non, quia circa idem sunt fides & infidelitas, sed infidelitas est circa alia, quàm circa deum, vt si quis non credat resurrectionem mortuorum, & multa contraria, ergo &c.

2 Item fides correspondet charitati, sed per charitatem non solum diligitur sed proximus, ergo fides similiter nõ solum est circa obiectum increatum quod est deus, sed circa obiecta creata.

3 IN CONTRARIVM est quod omnis virtus theologica habet deum pro obiecto, sed fides est virtus theologica, ergo &c. vtraque præmissarum patet ex præcedentibus. Ad idem est quod dicit Dionysius, 7. cap. de diuin. nomi. quod fides est circa simplicem & superexcellentem veritatem, hæc autem est sola veritas diuina, quare &c.

4 RESPONSI O. circa quæstionem istam videnda sunt duo. Primum est an deus sit obiectum fidei. Secundum est sub qua ratione formalis.

5 QVANTVM ad primum præmittendæ sunt duæ distincti. Prima est de fide. Secunda est de obiecto. Prima distinctio est quod fides potest accipi dupliciter. Vno modo secundum communem rationem. & formalem fidei, & sic dicitur habitum quo assentimus alicui propter auctoritatem dicentis. Alio modo pro habitu quo assentimus dictis scripturæ propter auctoritatem dei eam reuelantis, & hæc est fides de qua loquuntur theologici, quæ differt a fide primò dicta sicut inferius a superiori, & non sicut ex opposito conditua, & hæc eadē distinctio posita fuit in principio primi libri.

6 Secunda distinctio est de obiecto fidei, potest enim dici obiectum fidei dupliciter. Vno modo illud quod creditur. Alio modo illud de quo aliquid creditur, sicut obiectum scientiæ potest dici vno modo illud quod scitur, & sic est conclusio demonstratiua. Alio modo illud de quo scitur aliquid, & sic obiectum scientiæ est subiectum conclusionis scitiæ, quia de tali subiecto sciuntur passionēs & proprietates. Primum modo obiectum scientiæ est quid complexum scilicet conclusio quæ est propositio & non terminus. Secundò modo est aliquid incomplexum quia non propositio, sed terminus scilicet subiectum conclusionis.

7 Ex his ad propositum si obiectum fidei accipiatur pro eo de quo aliquid creditur, sic deus est fidei obiectum de qua loquimur, cuius ratio est, quia illud est principale & per se obiectum fidei ad quod omnia quæ per fidem creditur, habent attributionem, sed ad deum habent attributionem omnia quæ tenentur fide de qua loquuntur theologici, ergo &c. Maior est vera non solum de obiecto fidei, sed etiam de obiecto scientiæ, cuiuscunque habitus. Minor de se patet, sequitur ergo conclusio quod deus sit per se & principale obiectum fidei. Et sic est quid incomplexum & per modum incomplexi acceptum.

8 Si autem obiectum fidei accipiatur pro eo quod creditur sic est aliquid complexum. Quod patet tripliciter. Primum sic, fides est medius habitus inter scientiam & opinionem, sed opinatum vel scitum est aliquid complexum, scilicet conclusio syllogismi dialectici, vel demonstratiui, ergo creditum per fidem est aliquid complexum. Secundò sic, creditum est illud cui assentitur per auctoritatem dicentis, sed non assentitur propriè nisi complexo scilicet propositioni & non termino, ergo creditum propriè est quid complexum. Maior patet ex propria ratione fidei & actus eius qui est assentire propter auctoritatem dicentis. Minor probatur, quia nullus assentit mente nisi verò, vel quod existimatur esse verum, sed propriè est circa complexum, quare &c. Tertio sic, illud est obiectum creditum respectu cuius infidelis differt a fidei & credens a non credente, sed tale est quid complexum & non incomplexum, quare &c. Maior patet, sed minor probatur, quia in cognoscendo terminos simplices, scilicet quæ importantur nomine dei, nomine vnus & nomine trinitatis, non differt fidelis ab infideli, nec credens a non credente, hoc enim quilibet eorum cognoscit, sed respectu huius complexiouis, quæ est deum esse vnum in essentia, & trinum in personis, differunt, quia fidelis & credens talibus assentit, infidelis autem & non credens, talibus dissentit, ergo circa complexa differt fidelis ab infideli & credens a non credente, talia ergo sunt obiecta fidei tanquam credita. Cum autem talia complexa sint plura, patet tamen quod inter ea est aliquod primò creditum quod est ratio credendi alia, & ad quod sit vltima resolutio credibilium, hoc autem est credere ecclesiam regi a spiritu sancto. Quod patet sic, credimus deum esse trinum &

vnum

vnum filium incarnatum, passum, & huiusmodi, quia scriptura hoc dicit, quàm credimus a Deo inspiratam & reuelatam, ergo credere scripturam esse a Deo inspiratam, est ratio credendi illa quæ in scriptura traditur, & sic est per prius creditus: rursus credimus scripturam a Deo esse inspiratam, quia ecclesia quæ regitur a spiritu sancto, quæ approbat, quæ enim multi scripserunt gesta Saluatoris, vt Nicodemus, & Nazareus, illa sola scriptura recipitur vt canonica, & ei soli fides adhibetur, quàm ecclesia approbat: unde Aug. contra fundamentum Manichæi sic, non crederem Euangelio, nisi crederem ecclesie approbati: & iterum, Euangelium Nazareorum non admitto, quia ecclesia non admittit: ergo credere quod ecclesia non erret tanquam a spiritu sancto directæ, est ratio, seu medium credendi scripturam quam approbat esse a Deo inspiratam: & iterum hoc credere est ratio credendi illa quæ in scriptura traditur, vt prius est dictum: ergo de primo ad vltimum, primò inter credibilia, quod est ratio credendi alia, & ad quod sit vltima resolutio credibilium est credere ecclesiam regi a spiritu sancto.

9 Hoc autem quod dictum est de approbatione scripturæ per ecclesiam intelligitur solum de ecclesia, quæ fuit tempore Apostolorum, qui fuerunt repleti spiritu sancto: & nihilominus videtur miracula Christi, & audierunt eius doctrinam, & ob hoc fuerunt cõuenientes testes omnium quæ Christus fecit, aut docuit, vt per eorum testimonium scriptura continens facta & dicta Christi approbaretur: & sic loquitur beatus Ioan. in 1. canonica sua, 1. cap. dicens, quod fuit ab initio, quod audiuimus, quod vidimus oculis nostris, quod perpeximus, & manus nostræ contrectauerunt, &c. testamur & annuntiamus vobis: & A. 1. cap. dicit Petrus mortuo Iuda pro electione Mathiæ, oportet ex his viris qui nobiscum sunt congregati in omni tempore quo introiit & exiit inter nos Dominus: Testes esse resurrectionis eius nobiscum fieri vnum ex istis: unde Euangeliæ, quæ per Ecclesiam illam approbata sunt non possunt nunc reprobari, quia nõ subest similis causa, imò tenens contrarium hæreticus est cuiuscunque status aut conditionis existat.

10 Quantum ad secundum, scilicet quæ sit formalis ratio obiecti fidei, dicitur quidam quod illa est esse non visum, vel ratio nõ visis, & hoc propter multas auctoritates quæ videntur hoc sonare. Dicitur enim Hebr. 1. 1. quod fides est substantia rerum sperandarum argumentum non apparentium, ubi ponitur quod pro completiua differentia obiecti fidei est non apparet vel non visum quod idem est. Item eadē est ratio obiecti fidei & spei: sed formalis ratio obiecti spei est esse non visum Roma. 8. nam quæ quis videt quid sperat? & ibidē, spes quæ videtur, non est spes, quare &c. Item August. quid est fides? Credere quod non vides: & Gregor. dicit quod fides nõ habet meritum, ubi humana ratio præbet experimentum: & alibi dicit quod apparentia non habet fidem, sed agnitionem: ex quibus omnibus videtur quod ratio obiecti fidei sit ratio non visis.

11. Itud autem nõ potest habere veritatem propter tria. Primum quia formalis ratio obiecti cuiuscunque habitus cognitiui non potest esse negatiua vel priuatiua, sed fides est habitus cognitiuus: ratio autem non visis est ratio negatiua, ergo ratio non visis nõ potest esse ratio formalis obiecti fidei. Minor patet de se, sed maior probatur, quia primum in quod tendit habitus cognitiuus non potest esse negatio vel priuatio, quia priuationes non cognoscuntur nisi per habitum, nec negationes nisi per affirmaciones, sed primum in quod tendit habitus cognitiuus est obiectum secundum formalem rationem obiecti: ergo formalis ratio obiecti habitus cognitiui nõ potest esse negatiua vel priuatiua, & hæc fuit maior ergo sequitur conclusio.

12. Secundò sic, formalis ratio obiecti cuiuscunque habitus cognitiui non se tenet ex parte habitus, sed ex parte obiecti, vt patet arguendo in omnibus, sed ratio nõ visis tenet se ex parte habitus, ergo non est formalis ratio obiecti fidei: minor patet, quia per hoc obiectum est visum vel non visum, quia actus videns cadit, aut non cadit super ipsum.

13. Tertio sic, si formalis ratio obiecti fidei esset esse nõ visum, fortiori ratione ratio formalis obiecti visionis esset esse visum, sed hoc est falsum, ergo & illud. Maior patet, quia oppositi habitus debent habere obiecta formalia oppositarum rationum: fides autem & visio secundum istos sunt habitus oppositi: ergo si formalis ratio obiecti fidei esset esse non visum, opposita ratio, scilicet esse visum, esset formalis obiecti visionis: Quod autem hoc sit falsum probatur, quia obiectum secundum suam rationem formalem, est præteritum actus, sed esse visum non est præteritum actus, visio enim visio ex hoc dicitur aliquid visum, quia actus visionis cadit super ipsum, ergo esse visum non est formalis ratio obiecti visionis.

14. Postea quæritur quarta ratio calis addi, quæ est ad formalem rationem obiecti cuiuscunque habitus cognitiui habent attributionem quæ cuique pertinet ad considerationem illius habitus,

sed ad rationem non visis non habent attributionem quæ cuique considerantur per fidem, ergo &c. Et iterum, finis cuiuscunque habitus cognitiui est perfecta cognitio sui subiecti secundum formalem eius rationem, & secundum ea quæ ipsi attribuntur: ergo formalis ratio obiecti fidei esset esse nõ visum, sequeretur quod finis proximus & intrinsecus fidei, esset cognoscere perfectè de Deo qualiter si nõ visus, & quæ sint illa quæ ipsi attribuntur, quatenus est non visus, hoc autem est falsum, quare &c. Patet ergo quod ratio formalis obiecti fidei non est ratio non visis.

15. Aduertendum est tamen quod ratio non visis est concomitans obiectum fidei pro statu viæ, quia illa de quibus principalliter est fides, non sunt secundum se presentia intellectui nostro, vt sic possint esse visæ, nec in causa sua, vt possint esse scitæ, sed solum nobis presentatur per auctoritatem scripturæ, quæ nec facit visionem, nec scientiam: & in hoc sensu accipiendæ sunt omnes auctoritates prius allegatæ, loquuntur enim de fide pro statu viæ, pro quo obiectum fidei est non visum, quatenus esse non visum non sit formalis ratio obiecti, sed solum sit conditio concomitans. Vtrum autem hæc conditio possit ab obiecto fidei se parari patebit inferius, dist. 31.

Quæst. 3.

16. Quæ est ergo ratio formalis obiecti, dicendum est quod si accipiatur obiectum fidei pro eo de quo aliquid creditur, sic ratio formalis eius est ratio qua deo omnia attribuitur quæ de ipso creduntur, quæ autem sit illa dicitur in principio primi libri, quado quærebatur de subiecto theologico. Si autem accipiatur obiectum fidei pro eo quod creditur quod est aliquid complexum, cum talia sint multa, & omnia habeant attributionem ad formalem rationem obiecti incomplexi: idem nõ est querenda alia formalis ratio, sicut in scientia nõ queritur quæ sit ratio formalis conclusionis scitarum, sed solum quæ sit ratio formalis obiecti de quo proprietates & passionēs sciuntur. Si tamè ratio formalis credibilium complexorum diceretur esse medium per quod eis assentitur. Sic dicendum esset quod illa esset auctoritas diuina regens ecclesiam, & reuelans scripturam. Per hanc enim tanquam per mediū assentimus omnibus credibilibus, sicut per demonstrationem assentimus scitis, & per syllogismi dialectici opinatis.

17. Ad rationes in oppositum dicendum ad primam quod quævis fides sit principaliter de Deo, est tamen de aliis, vt habent attributionem ad Deum: & ideo infidelitas potest esse circa vtrumque.

18. Ad secundum dicendum est quod principale obiectum charitatis est deus, nec per charitatem diligitur proximus, nisi propter Deum, quamuis aliud genus amicitie possit haberi ad proximum secundum se, & similiter est de fide, quæ nõ respicit alia a deo, nisi quatenus habent habitudinem ad Deum.

QVÆSTIO SECUNDA.

Vtrum fidei possit subesse falsum.

Thom. 2. 2. q. 1. art. 3.



Inter quæritur, vtrum fidei possit subesse falsum, & arguitur quod sic, quia spei potest subesse falsum, ergo & fidei: consequentia patet, quia vtraque est virtus theologica, & iniusta. Antecedens probatur, quia aliquis non existens in gratia potest sperare se habere vitam æternam, qui tamen nunquam habebit, & sic falsum sperat.

2. Item verum contingens falsum futurum potest nõ euenire, sed multa sunt talia quæ subunt fidei, sicut quod Deus iudicabit mundum, & resurrectio corporum, ergo talia possunt non euenire, & sic fidei potest subesse falsum.

3. IN CONTRARIVM arguitur, quia actus virtutis nõ potest esse malus, sed estimat falsum, est malum intellectus, ergo actus fidei quæ est virtus intellectualis, nõ potest esse falsus, quia sic esset malus.

4. RESPONSI O. Dicendum est simpliciter quod fidei de qua loquimur non potest subesse falsum. Quod patet tripliciter. Primum quia quando duo habitus sunt consimiles, circa idem secundum affirmationem & negationem, vni nõ potest subesse falsum, nec alteri, sed fides & visio sunt consimiles circa idem secundum affirmationem & negationem. Quod enim credimus beati vident, ergo cum visio nõ possit subesse falsum, nec fides. Secundo sic, fides autem est circa necessaria, vt deum esse trinum & vnum, aut circa contingentiæ, si circa necessaria ipsi nõ potest subesse falsum, nisi semper habebit, quia talia sunt intrinsece verissima, & verè sic circa contingentiæ, adhuc nõ potest subesse falsum, quia licet talia de potentia absoluta possint non euenire, tamen relata ad ordinationem diuinam, secundum quem modum solam subsunt fidei, nõ modo possunt nõ euenire, sed eueniunt de necessitate suppositionis, quare &c. Tertio sic, quando medium per quod aliquid assentitur, est conclusio nõ potest deficere assensus nõ potest esse falsus, vel defectuosus, sed veritas auctoritatis assentis, per quam

1. 2. d. 1. q. 1. 2. 3.

1. 2. d. 1. q. 1. 2. 3.

assentimus creditis, non potest deficere, ergo assensus fidei non potest esse falsus.

5. AD PRIMVM argumentum dicendum quod spei non potest subesse falsum alia tamen ratione quam de fide, quia verum & falsum respiciunt intellectum, & non voluntatem, unde nullus actus voluntatis potest esse verus vel falsus, sed solum actus intellectus, quamuis actus voluntatis possit sequi & sequatur quandoque actum intellectus verum vel falsum: quum ergo actus spei sit actus voluntatis, non potest proprie dici falsus, dato quod non eueniret id quod speratur. Verbi gratia in aliis: si enim desidero bonum pradium, & spero me habiturum si contingat me deficere, non propter hoc desiderium meum fuit falsum, sed forte sequebatur estimationem falsam, scilicet, quod credebam me habiturum bonum pradium. Similiter si non obtineretur quod speratur non propter hoc spei subesse falsum, sed estimationi quam spes sequeretur. Item quod subest spei quæ est virtus infusa, non potest non euenire ex suppositione, sicut nec illud quod subest fidei actus enim spei infusa non est quod aliquis speret se habiturum vitam æternam absolute, sed est quod aliquis speret se habiturum vitam æternam per gratiam Christi perseverantem in eo, & istud nunquam deficit, qui enim perseverauerit usque in finem, hic saluus erit. Primum tamen forte est melius dictum. Ad secundum patet solutio ex dictis, quia futura contingentia, vt subest diuina ordinationi, non possunt non euenire, & hoc modo solent subesse fidei. Consequitur etiam hic queri, vt rum fides possit esse de scitis, & vtum possit esse de visis, sed de primo fuit visum primo libro, questione prima: de secundo autem videbitur infra, in distinctione 31.

Prolog. quæst. 1.

QVAESTIO TERTIA.

Verum ratio inducta ad ea quæ sunt fidei, diminuat fidei meritum.

Thom. 1. 2. q. 2. ar. 10.

ERTIO queritur vtrū ratio inducta ad ea quæ sunt fidei diminuat meritum. Et videtur quod sic. Contrarium enim sunt contrarij effectus, sed id quod inducitur in contrarium fidei auget meritum, sicut fit persecutio cogens ad recedendum a fide, sine sit ratio contrarium fidei probans: ergo ratio quæ adiuvat fidem, diminuit meritum eius.

2. Item sicut fit habitus ratio efficaciter probans fidem ad totaliter tollendum meritum fidei, sic fit habitus ratio aliquid probans, ad minuendum meritum eius, sed ratio quæ efficaciter probaret fidem, totaliter tolleret meritum fidei, secundum illud Gregorij in Homil. fides non habet meritum cui ratio humana præbet experimentum, ergo omnis ratio aliquid probans ad adiuuandum fidem, diminuit meritum eius.

3. IN CONTRARIVM est, quia declarantibus fidem promittitur pro præmio vita æterna. Et sic dicitur. Qui eludant me vitam æternam habebunt, sed per rationes concordantes fidei fides elucidaur, ergo tales non minuant meritum, sed augent.

4. Item 1. Pet. 3. dicitur, parati semper ad satisfactionem omni potestati vos redderet ratione de ea quæ in vobis est fide & spe: ad hoc autem non hortaretur nos beatus Petrus, si per hoc minueretur meritum fidei, & non potius augetur, quare, &c.

5. RESPONSIO. Circa questionem istam videnda sunt duo. Primum est, an credere ea quæ sunt supra rationem humanam sit meritum. Secundum est, an ratio pro vel contra adducta diminuat meritum, nec secundum istos contradicit primo, quia quamuis ea quæ proprie sunt fidei sint supra rationem, ita vt ad ea non possit ratio demonstratiua vel omnino efficax adduci, non sunt tamen sic supra rationem, quin possint per aliquas probabilitates declarari.

6. Quantum ad primum ergo sciendum est quod supposita charitate & statu viatoris in homine adhuc duo requiruntur ad meritum: vnum est, quod actus in quo consistit meritum, sit in potestate nostra, quia de talibus solum laudamur, vel vituperamur. Aliud est quod actus sit bonus. Per actum enim peccati venialis, nullus quantumcumque in charitate existens meretur: quia non est bonus actus, sed malus. Primum istorum est in actu credendi, quilibet enim experitur se credere, & non nisi libere credere, ita quod potest credere vel non: unde quidam credunt, & quidam non credunt, non enim omnium est fides. 2. Thom. 3.

7. De secundo autem scilicet an credere ea quæ sunt omnino supra rationem sit bonus actus, potest videri dubium aliqui, quia non solum facere contra rationem, sed etiam dimicere totaliter rationem quæ est in nobis, quod nobilissimum videtur esse vituperabile & malum, sed credere, & non facere contra rationem, tamen credendo videtur totaliter dimicere rationem, ergo &c. Et di-

endum ad hoc quod per fidem nunquam dimittitur totaliter ratio humana, quia quamuis aliquid creditum sit totaliter supra rationem humanam, vt deum esse trinum in personis, tamen medium credendi hæc & consimilia oportet resolui vtque ad aliquid, cum quo concorditer concurret ratio humana, & in generali, & speciali. In generali quidem, quia ipsi ratio dicitur, quia nec deum in se, nec effectus suæ potentie possemus ratione nostra totaliter comprehendere, imò nec forte aliqua eorum attingere quantum est in nobis pure, propter quod ex consequenti ratio dicitur quod talibus est assentiendum ex auctoritate illius qui talia nouit cuiusmodi est deus.

8. In speciali vero, quia creditum ad quod vltimò sit resolutio, creditum est ecclesiam non decipi in fide, tanquam rectam à spiritu sancto, vt dictum fuit supra, cui concordat illud quod dominus dixit petro. Luc. 23. Ego pro te rogavi Petre, vt non deficiat fides tua. Ad hoc autem clarè & concorditer concurrunt ratio humana quæ dicitur ex apparentibus, quod doctrina confirmata per tot signa, cõseruata à martyribus inter tot supplicia, sit vera, & ideo ratio non totaliter dimittitur ad credente, imò non est possibile aliter credere saltem meritorie. Cum enim credere sit quoddam assentire. Assentire autem nullus potest, nisi ei quod apparet verum, igitur oportet quod illud quod creditur appareat rationi verum vel in se, vel ratione medijs per quod assentitur, & si non in se, sed tantum ratione medijs illud medium apparebit verum vel in se, vel per aliud medium, & si non est processus in infinitum, oportet igitur quod deueniat ad primum quod apparet rationi esse verum in se & secundum se: tale secundum se concordat rationi, igitur fides non excludit rationem, sed supponit præuiam, licet non rationem demonstratiuam, unde ipsemet saluator doctrinam fidei quam prædicabat reduxit ad quædam apparentia in se, scilicet ad miracula vt ex apparentibus & visis ratio assentiret dictis non apparentibus, unde ipse dixit Ioan. 10. Postquam dixerat, ego & pater vnum sumus, quod est non apprens in se, si enim nõ facio opera patris mei nolite credere, si autem facio & si mihi non vultis credere operibus credite vt cognoscatis & credatis, quia pater in me est & ego in patre. Et idem fuit de doctrina apostolorum de qua dicitur Mat. vltimo quod prædicauerunt deo cooperante & sermonem confirmante sequentibus signis, ex his igitur patet primum, scilicet quod credere est meritorium supposita charitate cum sit actus liber & bonus & concors rationi.

9. Quantum ad secundum aduertendum est quod quantitas meriti potest augeri vel minui dupliciter. Vno modo ex parte operis, alio modo ex parte operantis, ex parte attenditur quantitas meriti ex eius bonitate & difficultate, & ideo quod auget vel minuit bonitatem vel difficultatem ceteris paribus auget proportionabiliter vel minuit quantitatem meriti, ex parte vere operantis attenditur quantitas meriti secundum conditionem voluntarij, propter quod illud quod auget vel minuit voluntarium auget vel minuit meritum. Ex hoc ad propositum ratio quæ adducitur vel est pro fide, vel contra fidem. Si sit contra fidem addit ad difficultatem actus quantum in se est propter quod manente eadem voluntate & firmitate credendi, vt prius augetur meritum, si vero ratio inducta sit pro fide, aut præcedit fidem, aut sequitur, si præcedit, aut est demonstratiua & tunc tollit totaliter meritum fidei, quia tollit libertatem & inducit necessitatem assentiendi, tollit etiam necessitatem fidei quia sciens demonstratiue deum esse vnum non indiget fide ad hoc credendum. Tamen talis ratio demonstratiua non potest adduci ad illa quæ sunt proprie fidei vt deum esse trinum vel esse incarnatum. Si vero ratio non sit demonstratiua, sed solum probabilis & persuasiua, & accipitur vt talis, sic non tollit meritum fidei, nec minuit, non tollit, quia non inducit necessitatem assentiendi imò sine aliqua tali non est possibilitas assentiendi vt dictum fuit supra, nec minuit, quia illud quod non minuit difficultatem ex parte actus credendi secundum se, nec voluntarium ex parte hominis, nullo modo minuit meritum, sed talis ratio est huiusmodi: non enim minuit difficultatem ex parte actus credendi secundum se, quia talis ratio in nullo facit evidentiam de re credenda, propter inuidentiam autem est difficultas in actu credendum se. nec minuit voluntarium ex parte nostra quin potius auget & minuit difficultatem ex parte nostra: quemadmodum habitus virtuosus minuit ex parte nostra difficultatem, & auget voluntatem, quare &c. Si autem ratio sequatur fidem videtur idem dicendum quod prius, quia si ratio sit demonstratiua tunc auget sequens meritum fidei, quamuis enim sit ex charitate homo sit sic dispositus quod assentiret etiam si demonstrationem non haberet & in hoc mereatur, non meretur tamen in eo quod assentit cum illud sit necessarium, si autem ratio sit probabilis & persuasiua non tollit meritum, nec minuit propter rationem prius dictam, & cum hoc si ratio sit cogitata amore fidei signum est magna voluntatis & maioris meriti.

AD

70. Ad primum argumentum dicendum quod ratio contraria fidei, & ratio consona cum fide quantum ad hoc tendunt ad contrarios effectus, quia sicut vna habet concurrere fidem si ei assentiatur, ita alia habet confirmare fidem. Sed supposito quod propter neutram deuenit ad fidem non se habent contrario modo ad augmentum & diminutionem meriti. Ratio enim repugnans fidei addit ad difficultatem actus: quod si non recedatur a promptitudine & firmitate credendi augetur meritum. Ratio autem probabilis & persuasiua consona fidei, non minuit difficultatem fidei secundum se, & præter hoc auget promptitudinem voluntatis ex parte nostra, & ideo ex nulla parte inuinit meritum, quin potius auget.

11. Ad secundum dicendum quod non similiter se habet ratio efficaciter probans vel demonstrans ea quæ sunt fidei ad tollendum meritum, & ratio persuadens ad minuendum, quia prima tollit omnem difficultatem actus, & inducit necessitatem assensus, quæ non stat cum merito: sed ratio persuadens, nec tollit nec minuit difficultatem actus, nec liberat meritum, nec promptitudinē voluntatis, ideo non inuinit meritum.

Sententia huius distinctionis xxv. in generali & speciali.

RADICTIONIS adiciendum. Superius determinauit de fide quantum ad suam essentiam, & per comparationem ad suum obiectum. Hic determinat de ea per comparationem ad credentes determinando de fidei quantitate, quantum ad sufficientiam & salutem. Et diuiditur in duas. Primo determinat de quantitate fidei extensiuam, quæ habet ex numero credibilium. Secundo vero de quantitate intensiuam, quæ habet ex intentione habitus. Illud etiam non est præmittendum. Prima diuiditur in quatuor. Primo ostendit quod fides fructifera se extendit ad cognitionem dei etiam. Secundo quod cognitionem determinat in se ibi sed queritur vtrum. Tertio ostendit ad quos articulos redemptionis se extendit ibi, sed queritur cum sine fide. Quarto mouet circa hoc quandam questionem, ibi, solet etiam queri. Hæc est diuisio, &c.

2. In speciali sic procedit Magister, & dicit quod in his quæ præcesserunt aduentum Christi fides profecit processu temporis, sicut & cognitio: nunquam tamen fuit salus nisi credenti, id quod dixit Apost. Hebr. 11. Accedentem ad Deum oportet credere, quia est, & quod remunerator est sperantem in se: istud ratio credere non sufficit ad salutem, nisi cum hoc habeatur fides de mediatore, saltem postquam genus humanum corruptum fuit per peccatum primum parentum: & hanc fidem explicite habuerunt maiores, quibus facta est reuelatio de mediatore nascituro, simplices autem & minores habuerunt talem fidem implicite. Tunc querit Magister an antiqui patres tenerent explicite credere omnia quæ nunc non credimus de mediatore. Et dicit quod quibusdam videtur quod suffecerit eis credere quatuor, scilicet, naturam, mortem, & resurrectionem, & aduentum ad iudicium, quæ nominantur in quadam auctoritate Augusti. prius posita. Aliis autem videtur quod sufficiebat eis credere Christum nasciturum & iudicaturum mundum, nam Ioannes Baptista videtur dubitasse de morte Christi, & de descensu ad inferos, quando dicit, Tu es qui venturus es, secundum expositionem Gregor. quamuis alij dicant quod Ioannes Baptista hoc non dicit dubitando, sed admirando humilitatem Christi. Postea querit vtrum Cornelius habuerit fidem incarnationis, & arguit quod sic, quia Actuum 10. Eleemosynar eius & orationes dicuntur Deo fuisse acceptæ, quod sine fide esse non potuit. Sed contrarium est, quia Petrus fuit missus ad eum instruendum de fide. Et respondet quod ipse habuit fidem incarnationis, sed nesciebat iam fidem esse factam, & de hoc instruxit eum Petrus. Postea dicit Magister quod fides, spes & charitas & operatio in presenti vita sunt æquales, quia quantum credit quis, tantum sperat, tantum amat, tantum operatur. Postea ponit duas auctoritates. Quarum vna dicit quod charitas non est ex fide & spe alia vero dicit contrarium. Et respondet quod charitas non est ex fide & spe: ponitur tamen post eas, quia charitas in presenti non potest esse sine fide & spe: sed fides & spes possunt esse sine charitate. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum necessarium sit ad salutem, & semper fuerit habere fidem explicitam.

Thom. 2. 2. q. 2. ar. 5. 6. 7. & 8.

IRCA distinctionem istam primò queritur, vtrū necessarium sit ad salutem, & semper fuerit habere fidem explicitam. Et videtur quod sic, quia sicut cognitio præceptorum inuadit ad vitandum peccata morum, sic cognitio articulorum inuadit ad vitandum errores vel hæresim. Sed propter primum necessaria est explicita cognitio præceptorum: ergo propter secundam necessaria est cognitio explicita articulorum.

2. Item si nõ requiratur fides explicita in omnibus, hoc esset, quia sufficeret minoribus habere fidem implicitam in fide maioris, sed istud nõ valet. Primum quia nullus potest habere scientiam implicitam in scientia alterius, ergo nec fidem implicitam in fide alterius. Secundo quia si sufficeret minoribus si credere implicite illud quod credunt maiores explicite, non imputaretur eis, si conformarent se erroribus maiorum, quia maiores essent regula minorum: hoc autem est falsum, igitur, &c.

3. IN CONTRARIVM est, quia explicatio articulorum est per sacram scripturam: sed scire sacram scripturam non est de necessitate salutis, alioquin pauci saluarentur: ergo fides explicita non est de necessitate salutis.

4. RESPONSIO. Circa questionem istam videnda sunt duo. Primum est, quid vocetur implicite, & quid explicite. Secundum est principale quæsitum.

5. Quantum ad primum sciendum est quod dupliciter dicitur aliquid implicite. Vno modo sicut actus continetur implicite in potentia vel in habitu, qui enim habet potentiam vel habitum, habet in his implicite actum. Alio modo sicut particulare in vniuersali: cognitio enim vniuersali, cognoscitur in ipso particulare implicite, sicut in animali implicite cognoscitur homo. Primum ergo modo dicitur aliquid credere implicite quando habet habitum, sed non exit in actum. Secundo autem modo, quando credit, tantum in vniuersali nõ descendendo in aliquod creditum, vel ad aliquem articulum in speciali. Et per oppositum aliquid dicitur habere fidem explicitam dupliciter. Primum quando habet fidem non solum in habitu, sed quando secundum habitum exit in actum credendi. Secundo quando credendo non solum stat in generalibus terminis, sed descendit ad specialia credita, puta quod Deus est trinus & vnus, quod Deus est incarnatus, & sic de cæteris.

6. Quantum ad secundum dicendum est quod si quæstio intelligatur de implicito & explicito primo modo, sic adultis necessaria est ad salutem fides explicita & semper fuit: hæc est fides non solum habitualis, sed exiens in actum, quod patet sic. Adultis non est salus sine merito proprio, quamuis etiam paruulis qui non dum habent vsum libere arbitrii, sufficiat ad salutem meritum Christi, & comunicatur eis in præceptione baptismi, tam adultis nõ sufficit, sed oportet quod ad meritum Christi addant proprium meritum in eis: fides enim in eis sine operibus oiosa est. Iac. 2. vitæ aut meritum consistit in actu, ergo cum fides sit necessaria ad salutem quia sine sine impossibile est placere deo, vt dicitur Heb. 11. Necessè est in adultis qui nõ saluantur sine merito proprio fidem exire in actum, quod est habere fidem explicitam primo modo.

7. Si autem loquamur de implicito & explicito secundo modo, sic dicendum quod nunquam sufficit adultis ad salutem fides implicita totaliter, sed semper oportet quod quantum ad aliquid specialiter explicaretur: illud autem pro omni statu fuit & est, credere Deum esse remuneratorem bonorum credentium in ipsum. Quod patet ratione & auctoritate. Ratio talis est, nullus potest meritorie dirigere actus suos in finem ignotum, sed finis meriti est remuneratio quæ datur pro merito: ergo oportet hunc finem non esse ignotum ad hoc, vt actus nostri meritorij dirigitur in ipsum, cognoscitur autem in quantum creditur Deum bonorum remuneratorem: quare semper necessarium fuit ad salutem habere de hoc explicite fidem. Ad idem est expressa auctoritas Apost. ad Hebr. 11. vbi dicit sic. Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est, & quod iniquis in se remunerator sit. Hoc igitur credere explicite necessarium fuit ad salutem omni tempore etiam ante peccatum.

8. De ampliori autem & specialiori explanatione articulorum differenter est dicendum secundum differentiam statuum & temporum. Quia quum prima explicatio articulorum non poterit esse nisi à Deo reuelante: secundaria autem cognitio, & quæ deinceps fuerit habitus, sunt ab aliis quibus primò facta est reuelatio: ideo tam in istis quam in illis considerandum est quid congruit: & primò de illis quibus facta est reuelatio, deinde de aliis. Quantum ad illos quibus primò facta est reuelatio, constat quod reuebatur explicite credere quequid fuit eis reuelatum explicite, & nihil aliud. Quod patet quantum ad partem affirmatiuam & quantum ad negatiuam quantum ad affirmatiuam sic, non acquiescere Deo reuelanti est peccatum infidelitatis, sed illud non stat cum salute: ergo necessarium fuit his quibus facta est reuelatio assentire omnibus sibi reuelatis. Negatiua

3

Vtrum articuli continentur ponantur in Symbolo.

Thom. 2. 2. q. 1. ar. 9.



SECUNDO quaeritur vtrum articuli conuenienter ponantur in Symbolo. Et arguitur q non quia sacra scriptura est regula fidei, cui non licet aliquid addere vel minuere secundum illud quod habetur Deut. 4. Non addetis ad verbum quod ego loquor vobis, neq; auferetis ab eo, sed articuli fidei pertinent ad fidem, sicut ipsum nomen dicit, ergo non debent in alia scriptura contineri, quam in sacra, non licuit ergo facere Symbolum tamquam regulam fidei, in quo articuli fidei contineantur.

2. Item Ephes. dicitur, quod vnus est Dominus, & vna fides, sed Symbolum ponitur regula fidei: ergo debet tantum esse vnus, & no multiplex, male ergo assignatur triplex Symbolum Apostolorum, Nicenum & Athanasij.

3. IN CONTRARIUM arguitur, quia vniuersalis ecclesia non potest errare, qui regatur a spiritu sancto, qui est spiritus veritatis, secundum illud Io. 16. Cum venerit Paracletus, quem ego mitto vobis a patre spiritum veritatis, &c. sed Symbolum compositum est auctoritate Ecclesiae, ergo bene.

4. RESPONSI O. Videnda sunt tria. Primum est, quid sit articulus. Secundum est, quid sit Symbolum, & qua necessitate vel vtilitate sit compositum. Tertium est de distinctione articulo- rum in Symbolo contentorum.

5. Quantum ad primum sciendum est q secundum Richard. de S. Victore, articulus est indiuisibilis veritas de Deo, arctans nos ad credendum. Dicitur autem indiuisibilis veritas, non quia sit de incompleto, quia circa incompleta proprie non est veritas, sed quia est de completo no resolubili in plures veritates habentes speciales difficultates. Et dicitur talis veritas articulus ad similitudinem articuli in rebus corporalibus, in quibus vocatur organum, quod non est diuisibile in plura. Quod autem est diuisibile in talia, non dicitur articulus, sicut manus quae diuiditur in digitos non dicitur articulus, sed digitus, qui vicius non diuiditur in alia organa, similiter veritas fidei, quae non diuiditur in plures veritates habentes speciales difficultates dicitur articulus. Dico autem plures habentes difficultates, quia cum fides sit de his quae sunt supra naturam humanam, quae habent difficultates speciales articuli continent speciales difficultates, & ideo si ex vno articulo sequantur aliqua vel concomitentur quae eo credito facile est credere non faciunt nouum articulum, sicut credito quod Christus fuerit mortuus, facile est credere quod fuit sepultus: & ideo de morte & sepultura Christi non sunt distincti articuli.

6. Quod autem additur q est veritas arctans nos ad credendum, non est intelligendum de arctatione coactionis, cum nullus credat nisi volens, sed de arctatione suppositionis, si est vultum saluari, arctatur ad credendum. Est etiam aduertendum q articulus potest esse vel dici illud ad quod arctat nos fides ad credendum vel solum illud ad quod arctat nos sola fides. Primo modo dicitur articulus, Deum esse vnun, creatori omni potentem, & quaedam talia, ad quae per fidem arctamur, quia his amotis no esset fides: nihilominus tamen non tenentur sola fide, sed possunt fieri vera demonstratione. Secundo modo dicitur articulus solum illud quod excedit rationem naturalem vitoris, vt Deum esse trinum in personis, filium incarnatum, & huiusmodi, & stricte loquedo ae proprie hi soli dicuntur articuli fidei: Et tantum de primo.

7. Quantum ad secundum sciendum est q Symbolum dicitur a similitudine vel a collectione. Symbolizare enim dicuntur aliqui quando ex pluribus partibus fit vnun coniuuium, & hoc modo a collectione triplici dicitur Symbolum, scilicet a collectione multorum hominum in vnam fidem. Secundo a collectione praedicationum & declarationum fidei. Tertio a collectione articulo- rum ex diuersis locis scripturae, in qua tota fides quantum ad principalia credibilia continetur. Fuit autem duplex vtilitas condendi Symbolum, scilicet certa & facilius cognitio credendoru, & maior cautela contra fraudem haereticoru fidem corrumperentium. Cum enim omnis veritas fidei in sacra scriptura diffusa contineatur, & in pluribus locis obscurae ita q ad eliciendum clare fidei veritatem ex sacra scriptura requiritur longum studium, cui non possunt intendere omnes illi quibus necessarium est cognoscere fidei veritatem, necessarium fuit ex locis sacrae scripturae summam ea colligere, vt sic collecta proponeretur omnibus ad credendum, ne fides simplicium per haereticos damnantes scripturas eorum impeteretur.

8. Hoc autem factum est in tribus Symbolis. Primum in Symbolo Apostolorum, quod fuit conditum tempore veritatis nodum prolatae, & ideo dicitur submissis. Secundo in Symbolo Niceno causa veritatis proposita de contra haereticos: & ideo in missa solenni

missa solenni cantatur post euangelium, in quo quaedam difficultissima quae continebantur in symbolo A postolorum, diffusius elucidantur. Tertium vero symbolum additum est tempore veritatis per haereticos concussa, sed tamen praualentis, scilicet symbolum Athanasij, propter quod dicitur in mane pulsus te- nebris, quamuis illud sit magis per modum cuiusdam doctri- nae quam per modum symboli. In his autem tribus continetur eadem veritas, sed in vno magis explicite quam in alio, secundum quod fuit necessarium propter haereses diuersas diuersis tem- poribus insurgentibus.

9. Quantum ad tertium sciendum est quod quum articulus sit veritas de deo, vt dictum fuit, aut est pertinens ad maiestatem diuinitatis, aut ad mysteriu assumptae humanitatis: circa maiestatem diuinitatis tria nobis credenda proponuntur. Primum est vnitas diuinitatis: & sic primum articulus est, Credo in deum. Secundum est, trinitas personarum, & de hoc sunt tres articuli, vnus pertinens ad patrem, Patrem omnipotentem. Alius per- tinens ad personam filij, Et in Iesum Christum filium eius. Alius pertinens ad personam spiritus sancti, Credo in spiritum san- ctum. Tertium quod proponitur nobis circa diuinitatem, sunt opera diuinitatis, ad quae pertinent tres articuli, vnus ad opus naturae, Creatoris caeli & terrae, &c. Alius ad opus gratiae, Sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem remis- sionem peccatorum. Alius pertinens ad consummationem glo- riae. Carnis resurrectionem, vitam aeternam, amen. Circa autem mysterium humanitatis Christi proponuntur nobis credenda septem, scilicet conceptio, natiuitas, passio, descensus ad inferos, resurrectio, ascensio in caelum, & aduentus ad iudicium, & de his septem sunt articuli, quoru primus exprimitur. Qui conceptus est de spiritu sancto. Secūdu, natus est ex Maria virgine. Tertius passus sub Pōtio Pilato. Quartus, descendit ad inferos. Quintus, tertia die resurrexit a mortuis. Sextus, ascendit ad caelos, sedet ad dexteram dei patris. Septimus, inde venturus iudicare viuos & mortuos. Alij autem assignant distinctionem & nu- merum articulo- rum secundum numerum apostolorum, qui primum symbolum condiderunt, sed quia talis assignatio per ac- cidens est, & minus artificialis, ideo dimitatur.

10. Ad primum argumentum dicendum quod supra sacram scripturam nihil addendum est quod sit distinctio sacrae scriptu- rae ipsam in aliquo diminuens, aut corrumpens, sed bene potest addi illud quod per sacram scripturam habet amplius declara- ri, secundum illud Ecclesiast. 14. Qui elucidunt me, vitam aeternam habebunt, ea enim quae sparsim continentur in sacra scriptura, & sunt ad credendum magis necessaria vtile est de sacra scriptura excerpere, & in vnun colligere ad faciliorem instru- ctionem simplicium, & contra vitiata haereticorum, & sic factum est per symbolum.

11. Ad secundum dicendum quod in tribus symbolis vna veritas continetur, magis tamē explicita in vno, quam in alio, ppter no- uas haereses variis temporibus insurgentes, talis autem pluralitas inuocata saluata vitare in re no repugnat vnitati fidei, ideo &c.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum fides infusa sufficiat ad eliciendum actum fidei sine fide acquisita.

Calet. 2. 2. q. 4. ar. 5. C. in Thom. q. 6. ar. 1. ad 1.



ERTIO quaeritur, vtri fides infusa sufficiat ad eliciendum actum fidei sine fide acquisita. Et vi- detur quod sic, quia habitus est quo quis potest vti cum voluerit praesente obiecto, sed hoc non esset, nisi per habitum fidei infusae posset fidelis exire in actum absque quo cunque alio acquisito, ergo &c.

2. Item perfectior est fides infusa, quam acquisita, sed per fidē acquisitam potest quis exire in actum sine fide infusa, ergo & per fidem infusam sine acquisita.

3. IN CONTRARIUM est quod dicitur Ro. 10. quomodo credent ei quem non audierunt? & ibi dicitur quod fides est ex auditu, ergo ad credendum oportet quod homo habeat fidem ex auditu. Sed talis est acquisita, ergo praeter fidem infu- sam necessaria est ad actum credendi fides acquisita.

4. RESPONSI O. Dicendum est quod fides infusa non sufficit ad eliciendum actum credendi sine fide acquisita vocan- do fidem acquisitam, omnem cognitionem acceptam ex appa- rentibus, & hoc patet primo sic si fides infusa sufficeret ad eli- ciendum actum credendi sine fide acquisita, tunc baptizatus in quo est fides infusa factus adultus, & etiam per miraculum scientia naturalibus praeditus, propositis sibi credibilibus & op- portis credibilibus absque persuasione ad quamcunque partē, assentiret credibilibus, & oppositis dissentiret: hoc autē est fal- sum, ergo fides infusa non sufficit ad credendum sine acquisita.

Maior patet, quia habitus qui secundū se sufficiens sit ad elicien- dum aliquem actum proposito obiecto potest actum illum eli- cere. Minor probatur dupliciter. Primo quia habens fidem non solum quoad habitū, sed etiam quoad actum, respectu aliquo- rum non minus potest exire in actum respectu aliorum credi- bilium de nouo sibi propositorum, quam habens fidem solum secundum habitum potest exire respectu quorumcunque credi- bilium propositorum sibi, omnia enim sunt ei noua, & de no- uo proposita, sed Iudaei habentes fidem secundum habitum, & secundum actum respectu aliorum credibilium per illum non assentiebant nouis articulis a Christo propositis. Alioquin omnes habentes assensissent, quod non est verum, & qui assen- serunt hoc fuit concurrente cum fide noticia acquisita ex vita & miraculis, ergo fortiori ratione ille qui haberet solum fidem quae nunquam exiisset in actum respectu quorumcunque credi- bilium non assentiret sibi articulis propositis plus quam oppo- sitis eorum per solum fidem infusam, nisi cōcurreret aliqua no- tia acquisita, imō forte si talis esset miraculose praeditus cogni- tione naturali, facilius assentiret oppositis articulo- rum quam articulis: talis enim facilius credit vnun esse suppositum in di- uinis quam tria, & Deum non esse hominem quam esse homi- nem. Secundo probatur eadem minor per illud quod dicit bea- tus August. contra fundamentum Manichaei, & habitum fuit su- pra. Non crederem euangelio, si no crederem ecclesiae appro- banti, & iterum, euangelium Nazareorum non admitto, quia ecclesia non admittit assensum autem dependens ex approba- tione ecclesiae est acquisitus, ergo fides infusa non sufficeret ad credendum articulos in euangelio contentos, si non concurre- ret noticia ex approbatione ecclesiae.

5. Secundo principaliter patet idem sic. Actus qui depēdet ex aliquo apparēte in se, si sit respectu obiecti no apparentis in se, non potest procedere ex solo habitu infuso, sed actus credendi articulos est huiusmodi, ergo non potest procedere ex solo ha- bitu infuso. Maior patet, quia cum habitus infusus non faciat obiectum quod in se non est apparens esse apparens, si actus dependet ex alio apparente, impossibile est q ad talem actum sufficiat habitus infusus. Minor declarata fuit prius, vbi ostē- sum fuit q oportet actum credendi resolueri ad aliquod mediū q est in se apparens. Et confirmatur hoc per dictum saluatoris, Io. 15. qui dicit, si non uissem, & locutus eis non fuisset, peccat non haberent, si opera in eis non fecissem, quae nullus alius fecit, peccatū non haberent. Constat autē q non habuis- sent excusationē de peccato incredulitatis, dato quod Christus non fuisset eis locutus, aut miracula fecisset, si fides infusa iuste- cisset ad credendum, dumodo credibilia fuissent eis proposita, videtur ergo q ad credendum non sufficiat fides infusa, sine ali- qua acquisita noticia. Et ideo secundum Apost. Rom. 10. Ad cre- dendum opus est praedicatione. Praedictio autem non est sim- plex propositio credibilia, sed est cum persuasionē ex scriptu- ris vel signis, vel aliquo apparenti.

6. Ad primum argumentum in oppositum dicendum q illud dictum habitus est quo quis, &c. est intelligendum de habitu acquisito ex actibus qui causant praesentem & facilitatem ad similes actus, non autem de habitu infuso.

7. Ad secundum dicendum quod gratia supponit naturam, & non e conuerso. Et ideo cognitio per habitum acquisitum ex naturalibus potest esse sine habitu infuso, sed cognitio secun- dum habitum gratiae infusum non potest esse sine aliqua noti- tia naturali modo acquisita.

Sententia huius distinctionis xxvj. in generali & speciali.



IT autem spes & virtus. Superius determinauit Magister de fide. Hic determinat de spe, Et di- uiditur in quatuor. Primum determinat de spe, ostendens quid sit. Secundum quoad obiectum, ostendens de quo sit: & assignat quod ad hoc disse- rentiam & conuenientiam fidei, & spei. Et sicut fides, ita & spes. Tertio quoad subiectum, an fuerit in Christo. Post haec super- est inuestigare. Quarto quoad statum, vtrum scilicet fuerit in antiquis patribus qui in lyombo erant ibi, de antiquis vero pa- tribus. Haec est diuisio, &c.

2. In speciali sic procedit, & ponit duas definitiones spei. Pri- ma est, quod spes est virtus, qua spiritalia bona & aeterna cum fiducia expectantur. Secūda est, quod spes est certa expectatio futurae beatitudinis, veniens ex Dei gratia, & ex meritis praecedentibus, non quidem ipsam spem, sed rem speratam. Postea dicit quod sicut fides est de non visis, ita & spes, spes enim quae videtur no est spes. Differunt tamen fides & spes, quia fides est tam de bonis quā de malis, & tam de praesentibus quam de fu- turo.

In 2. d. 14. q. 13.

d. 24. q. 1.

d. 24. q. 1.

uris & prateritis, & tam de pertinētibz ad ipsum credentem quam de non pertinētibz. Spes vero est solum de futuris bonis pertinētibz ad ipsum sperantem. Postea quaeritur utrum fides & spes fuerint in Christo, & dicit quod non sicut non sunt in angelis & beatis, & qualvis dicatur de Christo, in re domine sperantem, illa tamen spes non fuit sicut nostra, quia manifeste videbat ea quae credebatur & sperabat. Vitio quae in antiquis patribus qui fuerunt in limbo essent fides & spes, & dicit quod sic, sed fuerunt euacuatae quando perueniunt ad visionem. Et in hoc terminatur &c.

QVAESTIO PRIMA.

Utrum spes sit virtus.

Thom. 2. 2. q. 71. art. 1.



IRCA distinctionem istam quaeritur primo, utrum spes sit virtus. Et arguitur quod non, quia virtus est dispositio perfecta, ut habetur 7. Physicorum, sed spes est dispositio imperfecta, eius scilicet qui non habet quod sperat, cum spes sit de nondum habito, ergo spes non est virtus.

2 Item ad consequentiam finis supernaturalis videtur sufficere cognitio finis supernaturalis & amor eiusdem, sed primum scilicet cognitio sufficere debet per fidem, amor autem sufficere per charitatem, ergo spes superfluit, sed nulla virtus est superflua, quare &c.

3 IN CONTRARIUM est, quia spes enumeratur inter fidem & charitatem quae sunt virtutes, ergo ipsa est virtus.

4 RESPONSI O. Circa quaestionem istam videnda sunt duo. Primum est quod modis dicitur spes. Et in qua significatione nunc accipitur. Secundum est utrum sit virtus.

5 Quantum ad primum sciendum est quod spes accipitur quinque modis. Vno modo pro certitudine, & sic accipitur Roman. 5. ubi dicitur quod tribulatio patientiam operatur. Patientia vero spes, id est, certitudinem quasi di. quod patiens in tribulatione debet esse certus de retributione. Secundum pro passione appetitus sensitiui, & sic connumeratur in quatuor principales passiones quae sunt spes, timor, gaudium, & tristitia. Tertio modo accipitur pro re sperata secundum id ad Titu 2. Expectantes beatam spem, id est, beatitudinem speratam. Quarto modo accipitur pro actu expectandi, ut cum dicitur quod spes est expectatio &c. Et nullo istorum quatuor modorum spes est virtus, quia cum virtus sit habitus ipsa non est certitudo. que est quidam actus vel eius conditio, nec res sperata, nec passio, nec actus, omnia enim haec realiter differunt ab habitu. Quinto modo accipitur pro habitu inclinante & determinante voluntatem ad expectandum bonum supernaturale & arduum. Et quod conueniens sit ponere talem habitum, probatur sic, sicut se habet intellectus noster ad cognitionem veri supernaturalis, sic se habet voluntas ad prosecutionem eiusdem, sed propter primum ponitur in intellectu habitus fidei, ergo pari ratione ponendus est in voluntate alius habitus propter secundum actum, illum autem habitum dicimus spem, quare, &c.

6 Est tamen hic aduertendum quod sicut habitus fidei infusae non est simpliciter necessarius intellectui ad hoc ut essentia vero supernaturalis, sed solum ut proprius. & perfectius & discretius assentiat, sic ad inclinandum voluntatem in prosecutionem boni supernaturalis non est necessarius simpliciter aliquis habitus infusus, quia ad hoc sufficit cognitio talis boni sub ratione possibilis haberi, requiritur tamen habitus spei infusus ad hoc quod promptius & perfectius & firmius inclinatur voluntas ad prosecutionem talis boni. Spes autem sic accepta diffinitur a doctoribus quod est expectatio certa futurae beatitudinis ex meritis & gratia proueniens, ubi aduertendum est, quod habitus innotescat per actum & obiectum & circumstantias actus, omnia haec exprimentur in praedicta descriptione actus, cum dicitur expectatio quae sonat in motum voluntatis tendentis in obiectum. Et est sensus quod spes est habitus quo expectamus, obiectum vero innuitur cum dicitur futurae beatitudinis, circumstantia vero actus cum dicitur certa, & haec est generalis conditio cuiuscumque virtutis, quia omnis virtus certitudinaliter inclinatur in actum suum & in obiectum, circumstantia vero actus ut tendat in tale obiectum innuitur, cum dicitur ex meritis ac gratia proueniens, quia res sperata non habetur, nec speratur haberi, nisi mediante gratia dei & meritis ipsius operantis, non ut sit sensus quod spes quae est virtus proueniat ex meritis, sed potius quod res sperata ex eis habeatur, & actus spei tendat in rem speratam per merita tanquam per media per quae acquiritur. Et sic patet primum.

7 QVAESTIO II. ad secundum dicendum est quod spes est virtus largo modo accipiendo virtutem, sicut prius fuit dictum de fide, quod patet sic, Omnis habitus inclinans & determinans

Inf. d. 27. q. 71. art. 1.

Inf. d. 22. q. 1. art. 2. 23. q. 6. h. 1. 6. 1. 6. 1. 6. 1.

d. 27. q. 6.

voluntatem ad bonum actum est virtus, & hoc patet ex 3. Ethic. ubi dicitur quod virtus est quae habentem perfectam & opus eius bonum reddit, sed spes inclinatur & determinat voluntatem ad bonum actum, ergo ipsa est virtus. Minor probatur, quia actus est bonus, qui est conformis suae regulae: actus autem ad quem inclinatur spes est conformis suae regulae, cum enim regula voluntatis sit ratio recta, quae potest esse secundum leges inferiores, & secundum superiores, utroque modo spes innititur rationi rectae, quia innititur rationi illuminatae per fidem, cum qua necessario concurrens concorditer ratio humana, & innitens aliquibus apparentibus, ut declaratum fuit prius, quare &c.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quod spes est dispositio perfecta in comparatione ad actum sibi conuenientem, qui est sperare. Ad hoc enim spes sufficienter perficit voluntatem, quamuis in hoc sperans sit imperfectus, quod re sperata, caret. 9 Ad secundum dicendum quod ad consequentiam finis supernaturalis non sufficit cognitio & amor, sed requiritur inclinatio in ipsum tanquam possibilis haberi, & hoc facit spes, propter quod praeter fidem & charitatem oportet ponere spem inclinantem.

QVAESTIO SECUNDA.

Utrum spes sit virtus theologica.

Thom. 2. 2. q. 17. art. 5.



SECUNDO quaeritur utrum spes sit virtus theologica. Et arguitur quod non, quia virtus theologica non consistit in medio duorum vitiorum, sed spes consistit in medio duorum vitiorum, scilicet praesumptionis & desperationis, ergo non est virtus theologica.

1 Item obiectum spei est arduum, sed tendere in arduum, pertinet ad magnanimitatem, quae est virtus moralis, ergo & spes.

2 Item illae virtutes sunt eadem, quarum extrema eis opposita sunt eadem, sed spei & fortitudinis sunt eadem extrema utriusque opposita, scilicet timiditas & audacia, ergo spes & fortitudo est eadem virtus, constat autem quod fortitudo sit virtus moralis, & non theologica, ergo & spes.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia spes non est virtus intellectualis, cum sit habitus voluntatis, nec moralis, cum non sit circa passiones & actiones nostras, ergo est theologica.

4 RESPONSI O. Circa quaestionem istam videnda sunt duo. Primum est, an spes sit virtus theologica, & qualiter ab aliis distingatur, scilicet a fide & charitate. Secundum est de ordine spei ad fidem & charitatem.

5 Quantum ad primum sciendum est quod quum virtus theologica dicatur quae habet deum pro obiecto hoc potest intelligi dupliciter. Vno modo de obiecto immediato. Alio modo de obiecto principali, quamuis mediato, si de obiecto immediato, sic spes non esset virtus theologica, quia immediatum obiectum spei non est ipse deus, sed beatitudo creata, quae est quid creatum. Quod patet, quia spes pertinet ad amorem concupiscentiae, quo volumus nobis aliquid bonum, sed proximum & immediatum obiectum amoris concupiscentiae non est deus secundum se (deus enim amandus est propter se, & amore amicitiae) ergo est aliquid aliud, sed non beatitudo creata, ut patet ex ipsa descriptione spei, quod est expectatio futurae beatitudinis, ergo &c. Item idem est obiectum spei & gaudij seu delectationis nec differunt nisi secundum praesens & futurum, sed obiectum proximum gaudij seu delectationis in patria, non est deus secundum se, sed beatitudo creata, ut fuit probatum primo libro. dist. 1. ergo nec spei.

6 Si vero loquamur de obiecto principali, sed tamen mediato, sic deus est obiectum spei, & spes est virtus theologica, beatitudo enim quae habet deum pro obiecto est proximum obiectum spei, & ita obiectum beatitudinis est obiectum principale spei, quamuis mediante beatitudine, est tamen principale, quia totam bonitatem & arduitatem quam spes attendit in obiecto suo habet beatitudo ex hoc quod est circa deum, sicut circa proximum obiectum, hoc autem est intelligendum de obiecto, quod est res sperata, quia si obiectum spei dicatur id ad quo speramus beatitudinem, tunc ipse deus est immediatum obiectum spei: ex hoc patet qualiter spes distingatur a fide & charitate. Distinguitur enim ab utroque dupliciter. Vno modo penes obiectum, quia obiectum immediatum fidei & charitatis est ipse deus, obiectum autem immediatum spei est beatitudo creata, quamuis principale & mediatum sit ipse deus. Alio modo distinguitur fides a spe penes subiectum, quia fides perficit intellectum, spes autem voluntatem: a charitate autem differit penes actum, quia actus charitatis pertinet ad amorem amicitiae. Actus autem spei ad amorem concupiscentiae: & sic patet primum.

QVAN

8 QVAESTIO III. ad secundum notandum est quod sicut dictum fuit supra dist. 23. aut quaeritur de ordine temporis, aut naturae, si de ordine temporis sic quantum ad primam infusionem dictorum habituum non est inter eos inuenire talem ordinem, quia simul infunduntur, & causa tunc dicta fuit, si vero quaeritur de ordine naturae, sic planum est de fide quod ipsa naturaliter praecedat spem & charitatem, ut fuit probatum. De spe autem & charitate qualem ordinem habeant non est adeo clarum, si enim consideremus actum amandi & sperandi qui videtur esse a spe & charitate: sic charitas videtur praecedere spem ut diligere praecedit sperare, prius enim diligitur aliquid tanquam bonum, quam speretur, ut possibile, sed hoc non obstante dicendum est quod spes praecedat charitatem ordine naturae. Quod patet dupliciter. Primum, quia illud est prius quo amato amouetur alteri, & non econuerso, sed amoris spe amouetur charitas & non econuerso, ergo spes praecedat charitatem. Secundum, quia proprium est charitatis ponere circa omnem bonum actum rationem meriti, sine charitate enim voluntas potest amare bonum tam supernaturaliter quam naturale, & etiam sperare ut patet in habentibus fidem informem, sed nullum meritum potest esse sine charitate ut patet 1. Corint. 13. meritum autem est vicina perfectio quae est possibilis in actibus voluntatis saltem in viatoribus, ergo charitas est vltimus habitus voluntatis: & sic patet secundum.

9 AD PRIMVM arg. dicendum quod non est proprium virtuti morali consistere in medio duorum vitiorum, quia non conuenit omni, nec soli, nec omni, quia non conuenit iustitiae, nec soli, quia sicut circa passiones contingit excedere regulam rationis & ab ea deficere secundum quae attenditur vitium superabundantiae & defectus inter quae virtus moralis tenet medium tanquam conuersa regulam rationis, sic in actibus rationis respectu regulae supernaturalis contingit excedere, & deficere, & aequari sicut contingit credere plus quam oportet, & minus quam oportet, & quantum oportet, & secundu hoc fides per quam creditur quod oportet & quantum oportet est medium inter duo vitia licet non sint eis propria nota imposta, sed vocatur utrumque generaliter nomine infidelitatis, & eodem modo est de spe nisi quod vitiosus oppositis sunt nomina imposta, praesumptio & desperatio. Nec istud arguit spem esse virtutem moralem, verum est quod hoc magis attribuitur virtutibus moralibus quam aliis, quia plures ex virtutibus moralibus habet esse circa passiones in quibus est inuenire ex natura earum medium, superabundantiam & defectum.

10 Ad secundum dicendum quod magnanimitas est circa bonum arduum humanum tamen, & quod est proportionatum naturae tanquam possibile haberi propriis viribus, vnde est virtus moralis, sed spes est circa bonum arduum supernaturale quod excedit facultatem naturae. Et ideo est auxilium alterius assequendum, vnde est virtus theologica.

11 Ad tertium dicendum quod spes & fortitudo non sunt idem, nec habent idem obiectum, nec eadem extrema, obiectum enim spei est bonum obiectum vero fortitudinis est periculum quod habet rationem mali, extrema etiam spei sunt praesumptio, desperatio, bonum enim arduum vel propter difficultatem totaliter dimittitur & sic est desperatio, vel propter media ad ipsum ordinata appetitur & sic est praesumptio, vel reditur in ipsum secundum media ad hoc diuinitus inspirata & sic est spes, extrema autem fortitudinis sunt timiditas & audacia, periculum enim vel propter difficultatem totaliter fugitur & sic est timiditas, vel propter rationem in ipsum reditur, & sic est audacia, fortitudo vero medio modo se habet, & sic patet quod non sunt idem spes & fortitudo. Aduertendum tamen est, quia ex fine distinguitur ea quae sunt ad finem, id est virtutes theologicae quae habent vltimum finem pro obiecto imperat actus aliarum virtutum quae sunt circa ea quae sunt ad finem, propter quod spes imperat actum fortitudinis secundum illud Eccl. 30. In silentio & in spe erit fortitudo nostra, & similiter imperat actum patientiae & longanimitatis qui dicuntur quaedam expectatio ut habetur Rom. 8. per patientiam expectamus, & Gal. 5. longanimitas expectationis &c.

QVAESTIO TERTIA.

Utrum spes habeat certitudinem.

Thom. 2. 2. q. 18. art. 4.



NECESSARIO quaeritur, utrum spes habeat certitudinem. Et arguitur quod non, quia certitudo seu securitas opponitur timori, sed quilibet quantumcumque bonus debet timere de assequutione vitae aeternae, secundum illud Proverb. 28. Beatus homo qui semper est pauidus, ergo nullus debet cum certitudine eam sperare.

2 Item nullus habebit vitam aeternam sine gratia, sed nullus potest esse certus an habeat gratiam, ergo nullus potest esse certus

tudine sperare vitam aeternam. 3 IN CONTRARIUM arguitur, quia virtus est certior omni arte ut dicit Philosophus in Ethicis, sed spes est virtus, ergo habet certitudinem.

4 RESPONSI O. Circa quaestionem istam videnda sunt duo. Primum est utrum spes habeat certitudinem. Secundum est in quibus sit spes.

5 QVAESTIO III. ad primum sciendum est quod certitudo proprie dicitur firmitas evidentiae virtutis cognitiuae respectu sui obiecti, & quia firmitas evidentiae quandam determinationem habet respectu dubitationis (dubitas enim fluctuat in alterutram partem) ideo nomen certitudinis translatum est ad significandum determinationem cuiuscumque virtutis tam naturalis quam moralis in suum actum circa obiecta, secundum quem modum dicimus quod natura certitudinaliter operatur, & Philosophus dicit quod virtus certior est arte, quia per artem non sic determinatur quis ad operandum, sed potest operari sic vel aliter, sicut per virtutem quae inclinatur ad vnum & per vnum modum, certitudo igitur principaliter & primo pertinet ad vim cognitiuam, sed participatiue & quasi translatiue pertinet ad vim appetitiuam & motiuam, & est alterius rationis haec & illa, quia certitudo cognitionis non potest deficere, ei enim non potest subesse falsum, sed certitudo inclinationis potest deficere, & quoad hoc deficit ab eo ad quod inclinatur, sicut graue impeditur a motu deorsum, & habens virtutem quoad doque agit praeter eam, vel contra eam, & tamen certitudo inclinationis manet in utroque, quia grauitas certitudinaliter id est determinate inclinatur ad motum deorsum & omnis virtus inclinatur determinate ad vnum, ex quo patet quod spes certitudinem habet secundo modo dictam cum qua potest stare quae sperans nunquam consequatur rem speratam, vnde potest sic argui, id quod conuenit omni virtuti conuenit spei, sed certitudo secundo modo dicta conuenit omni virtuti, ergo & spei.

6 QVAESTIO III. ad secundum. In quibus sit spes aduertendum est quod aut quaeritur de spe quantum ad actum, aut quantum ad habitum. Si quantum ad actum, sic dicendum est quod proprie actus spei non est in beatis, nec in damnatis, sed solum in viatoribus, quod patet, quia deficiente obiecto necesse est deficere actum, sed in damnatis & beatis deficit obiectum spei, ergo deficit actus eius. Maior de se patet, sed minor probatur, quia obiectum spei vniuersaliter loquedo est bonum, & in hoc differt spes a timore qui est de malo. Item non quodcumque bonum, sed arduum quod difficultate habet, & in hoc differt a concupiscentia vel desiderio quae sunt de bono absolute. Item oportet quod sit futurum in quo differt a gaudio vel delectatione, & istud certum sequitur ad secundum, quia bonum praesens difficultate vel arduitate non habet ad adipiscendum cum iam sit habitus, oportet etiam quod sit possibile haberi, & sic apprehendatur in quo differt a desperatione. Praeter hoc autem ad principale & formale obiectum spei ut est virtus theologica requiritur quod illud bonum arduum futurum possibile haberi sit beatitudo supernaturalis, constat autem quod in damnatis angelis vel hominibus non est hoc inuenire, sed potius oppositum ut dictum fuit, beatis vero sua beatitudo essentialis non est futura, sed praesens, accidentaliter vero quod ad gloriam corporis est in eis futura, & similiter fuit in Christo ante resurrectionem, sed non habet rationem ardui, vel difficultatis, quia licet gloria corporis sit quid arduum per comparationem ad naturam humanam absolute consideratam, tamen non per comparationem ad eam iam habentem gloriam animae, tum quia gloria corporis est minimum quid per comparationem ad gloriam animae, tum quia habens gloriam animae habet sufficientem causam gloriae corporis. Patet ergo quod tam in beatis quam in damnatis deficit aliqua conditio obiecti spei, ergo in eis non potest esse proprie actus sperandi. Dico autem proprie, quia accipiendi sperare pro quacumque expectatione boni futuri, sic in eis est expectatio stolae corporis, vel aliquid alterius praemij accidentaliter sic etiam sperare dicuntur, sicut ex persona Christi dicitur in Psal. In te domine speraui, ut glo. exponit.

7 Si vero quaeratur de spe quantum ad habitum sic est probabile quod spes non sit in damnatis, & hoc clarum est quantum ad opinionem illorum qui dicunt quod habitus infusus amittitur per vnicum actum contrarium, quae licet sit dubia (ut prius dictum fuit) tantum pro praedicta conclusione est alia ratio videlicet quod cum habitus acquisitus amittitur per continuationem actum contrarium probabile est quod idem sit de habitu infuso, qui licet non acquiratur, nec amittitur per actus nostros effectiue amittitur tamen per actus nostros demeritorie, cum igitur in damnatis sint continui actus, desperationis de habenda beatitudine (nam sicut ad perfectionem beatitudinis pertinet securitas de ea non amittenda, sic ad cumulum miltitiae damnatorum pertinet quod ipsi sciant quod nullo modo possunt danationem euadere, nec ad beatitudinem peruenire, propter quod desperat de ea) ergo in

Thom. 2. 2. q. 18. art. 4.

d. 23. q. 9.

F 5

eis non est spes quo ad habitum. Hæc autem ratio non cogit quin habeat spei possit inueniri in beatis, nec alia appareat ad præsens nisi qd videretur frustra manere cum non possit exire in actum suum principalem vt statim patuit. In Christo autem nunquam fuit spes, & si fuisset frustra fuisset propter eandem rationem.

In. 1. dist. 27. q. 4.

Sententia huius distinctionis xxxvij. in generali & specialia.

VVM autem Christus. Superius determinauit Magister de fide & spe. Hic determinat de charitate. Et diuiditur in duas. Primò determinat de charitate humana qua nos diligimus Deum. Secundò determinat de charitate qua Deus diligit nos dist. 32. Præmissis adiciendum. Prima in quatuor. Primò determinat de habitu charitatis. Secundò de numero diligendorum ex charitate dist. 28. Hic potest quæri. Tertio de ordine diligendi dist. 29. ibi, post prædicta de ordine. Quarto de charitatis duratione ibi, illud quoque non est præmittendum. Prima est principalis lectio. Et diuiditur in tres. Primò determinat se ad præcedentia. Secundò prosequitur suam intentionem ibi, charitas est dilectio. Tertio conuenit se ad sequentia ibi, sed quia hæc dilectio. Hæc est diuisio &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum amor prout est passio appetitus sit principalis passio.

IRCA distinctionem istam queritur, primò vtrum amor prout est passio appetitus sit principalis passio. Et arguitur quod non secundum Aug. 83. q. nemo est qui non magis dolore fugiat quam appetat voluptate, ex quo sic arguitur, principalis fugitur malum quam appetatur bonum, sed si ga mali est per odium, appetitus autem boni est per amorem, ergo odium est principalior passio quam amor.

Item denominatio fit à principaliori, sed appetitus tam irascibilis quam concupiscibilis denominatur ab ira & concupiscentia, ergo sunt principaliores passionem quam amor. Item quod vincitur ab alio est minus potens & minus principale, sed amor vincitur ab ira, quia ira odium generat, ergo ira est principalior passio quam amor. IN CONTRARIUM est, quia amor comparatur igni & morti, Cantico 8. sed nulla passio est vehementior quam ab istis, ergo &c.

habito, nec delectatio quæ est de bono habito, ergo amor est, actus distinctus à desiderio & delectatione. Est etiã prior, prius enim afficitur voluntas ad bonum & ei complacet in eo, deinde tendit in ipsum per desiderium si non sit habitum vicinò verò quiescit per delectationem in bono habito, & secundò hæc viam adhuc amor est principalior affectio inter affectiones quæ sunt respectu boni, quia prior. Alio modo dicitur aliqua passio vel affectio principalior, quia completior, & sic amor nõ est principalis passio, sed istæ quatuor, scilicet gaudium, tristitia, spes, & timor, cuius ratio est quia complementum & principalitas passionis consistit in duobus. Vnum est ex parte obiecti, scilicet vt sit motus appetitus tendentis in obiectum secundum rationem & aptitudinem obiecti, vt. s. bonum proficatur, & fugiatur malum. 9 Secundum est ex parte ipsius passionis vt. s. motus ille sit perfectus quãtum est possibile secundum genus suum, & secundum hoc inueniuntur duæ principales passionem in appetitu concupiscibilis, scilicet gaudium, vel delectatio & tristitia, in istis enim duabus cõpletur finaliter & terminatur omnis motus concupiscibilis, & secundò conuenientia obiecti, nã in delectatione de bono habito terminatur omnis motus concupiscibilis respectu boni & secundum conuenientia ad obiectum, in tristitia verò quæ est de malo habito quod repellit nõ potest terminatur ois motus concupiscibilis respectu mali & secundò conuenientia obiecti, quia sicut conuenit bono vt appetatur, & in eo quiescat, sic malo conuenit vt fugiatur, & si nõ possit qd displicat, & hoc fit per tristitiam sicut primò per delectationem, & sic delectatio vel gaudium & tristitia sunt principales & cõpletivæ passionem appetitus concupiscibilis, spes verò & timor sunt principales passionem appetitus irascibilis nõ simpliciter, sed quãtũ est possibile in illo genere, quia motus irascibilis in quãtũ huiusmodi nõ terminatur in obiectũ præsens, quia obiectũ irascibilis est bonũ arduũ quod habet difficultatẽ ad assequendũ, bonum autẽ præsens & habitum talẽ difficultatẽ non habet propter quod ad obiectũ præsens non terminatur motus irascibilis tanquã ad terminũ propriũ sui generis, sed persequitur in certitudine inclinationis ad suum obiectũ, hanc autẽ certitudinẽ respectu boni habet spes & secundũ conuenientia obiecti, quia de natura boni est (si non sit habitũ) vt expectetur, similiter talẽ certitudinem habet timor respectu mali, & secundũ conuenientia eius, quia de natura mali est vt fugiatur, & ideo conuenit numerus & sufficientia istarum passionum principalium sumi secundũ differentia boni & mali, præsens & futuri, quia delectatio est de bono præsentem in quo finaliter quiescit. Tristitia verò de malo præsentem cui remurmuratur. Spes verò de bono futuro in quod tenditur. Timor verò de malo futuro à quo fugitur, & quia amor nõ dicit de se motũ appetitus vel quiescẽ secundũ cõpletum & terminum modis prædictis, ideo nõ ponitur principalis passio vel affectio. 10 A D rationes in oppositũ dicendum est ad primã quæ magis appetitur bonũ quod fugiatur malũ illi oppositum, & plus appetit vniuersaliter voluptatẽ quã fugiat tristitiã illi voluptati oppositam, nullus enim fugit malũ vel tristitiã nisi quia appetit bonũ & delectationẽ oppositã, & ira fuga mali & tristitia oritur ex amore boni, seu delectationis, nihil tamẽ prohibet quod aliquis dolor plus fugiatur quã eius delectatio appetatur in quãtũ dolor ille prius maior bonũ quod sit delectatio, sicut dolor qui consistit in diuisione corporis prius vitã vel tẽdit ad priuationem vitæ quæ est maior bonũ quod sit delectatio venera, vel quæcũq; alia delectatio corporalis nature superaddita, & sic loquitur Aug. q. nemo est qui nõ magis fugiat dolorem corruptionis quã appetat voluptatẽ superadditã nature, ipsa tamẽ vitã plus diligitur & appetitur quod dolor corruptiuus eius fugiatur, & hoc est verũ vniuersaliter in delectatione & dolore sibi directẽ oppositis. 11 Ad secundũ dicendũ quod concupiscẽtia & ira nõ sunt principales passionem, quia concupiscẽtia vel desideriu cũ pertineat ad appetitũ concupiscibile & sic de futuro nõ est cõpleta passio, quia motus concupiscibilis terminatur in bono præsentem, ira verò non habet motũ in malũ secundũ conuenientia mali, quia habet motũ in ipsum non quidẽ vt fugiendũ quod est secundũ conuenientia mali, sed in ipsum aggrediendũ, nec obstat quod appetitus concupiscibilis & irascibilis denominatur à concupiscẽtia & ira, quia denominationes nõ semper fiunt à principaliori, sed quãdoq; ab euidẽtiori, & quia concupiscẽtia inter oēs passionem appetitus concupiscibilis euidẽtior est magis sensibilis, quia est de futuro & non de habito, & secundum Aug. 10. de trinit. amor magis sentitur cum prodit indigentia, ideo ab ipso tanquã ab euidẽtiori & magis sensibili denominatur potentia concupiscibilis, per eãdem rationem denominatur irascibilis ab ira, quia est vltimum in passionibus eius & ideo est euidẽtior maxime quia crebrius prodit in exteriorem actum. 12. Ad tertiu dicendũ quod amor non vincitur ab ira in virtute propria, sed in virtute alterius boni quod plus amatur, sicut corripitur amor quæ aliquis habet ad aliũ ex hoc quod in alio perpẽ-

ditur aliquid quod est contrariũ bono proprio & auctori quæm habet aliquis ad seipsum, & quia maior est amor hominis ad seipsum quã ad aliũ, quia amabilia quæ sunt ad alterũ veniunt ex his quæ sunt hominis ad seipsum, ideo per nã corrumpitur amor ad alterum, quia est contrariũ amoris hominis ad seipsum.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum amor Dei habeat modum.



EC VNO queritur, de amore prout pertinet ad charitatem, vtrum dilectio, vel amor Dei habeat modum. Et arguitur quod sic, primò per Aug. qui dicit de his tribus quæ sunt modus, species & ordo, quia vbi hæc magna sunt, magnum bonum est, vbi parua paruum, vbi nulla nullum, sed constat quod dilectio est magnum bonum, ergo hæc tria sunt in dilectione Dei, ergo habet modum. Item habitus & appetitus modificantur in actu suo per habitũ intellectus, sicut virtutes morales modificantur per prudentia, sed fides quæ perficit intellectũ in actu suo habet modum secundum illud Rom. 12. non plus sapere quã oportet sapere, ergo fortiori ratione charitas habet modũ in actu suo. 3 IN CONTRARIUM est quod dicit beatus Bernardus in lib. de diligendo Deum, causa diligendi Deũ Deus est, modus autem sine modo diligere. 4 RESPONSI O. dicendũ quod in dilectione Dei & in actu cuiuscũq; virtutis, potest accipi triplex modus. scilicet secundum limitationẽ essentia, & secundum determinationẽ circumstantia, & secundum proportionẽ mediũ ad superflũ & diminutum, si primo modo sic dicendũ est, quod dilectio Dei habet modum, cuius ratio est, quia omne illud quod est in certo genere, & in certa specie habet modum secundum limitationẽ essentia, sed dilectio Dei est in certo genere & in certa specie, ergo habet modũ secundum limitationẽ essentia. Si autẽ loquamur de modo quo ad determinationem circumstantia sic adhuc dilectio Dei habet modũ. Quod patet, quia sicut se habet malitia ad actũ vitiosum sic se habet bonitas ad actũ virtuosum, sed malitia consistit in actu vitioso propter defectum debita & determinata circumstantia, ergo similiter bonitas consistit in omni actu virtuosum propter præsentia vel informationẽ actus secundum debitas circumstantias. Si autẽ accipiamus modum secundum proportionẽ mediũ ad superflũ & diminutũ, sic dilectio Dei nõ habet modũ. Quod patet dupliciter. Primò sic, vbi quicquid inuenitur talis modus ibi possibile est vitari actũ per excessum, sed dilectio Dei non potest vitari per excessum per se loquẽdo, nõ enim potest Deus nimis amari, ergo dilectio Dei nõ habet talem modũ. Secundo quia actus charitatis sequitur actum fidei, sed in actu fidei quo credimus in Deũ non est inuenire modũ secundum proportionẽ mediũ ad superflũ & diminutum, nullus enim potest nisi credere in Deũ, vel nimis inuicẽ diuine veritatis, ergo similiter in actu diligendi Deum non est inuenire talem modum. 5 AD PRIMVM argumentũ patet responso, quia procedit de modo qui est secundum limitationem essentia: qui modus est in dilectione Dei, & etiam modus secundum determinationem circumstantia: quæ est diligere Deum ex toto corde &c. quãuis non sit ibi modus tertio modo dictus. 6 Ad secundum dicendum quod similem modificationem habet actus charitatis sicut actus fidei, quia vterq; habet duas primas modificationes & neuter tertiã scilicet respectu principalis obiecti quod est Deus quãuis fides respectu obiectorum secundario cũ possit habere superfluum & diminutũ & medium, potest enim aliquis plus credere quã oportet, & minus quod oportet & secundum quod oportet, & sic est in actu charitatis non quidem respectu Dei, sed respectu aliorum potest enim aliquis diligere propter Deum minus quod oportet vt si diligit propter Deũ tantum amicos, & magis quã oportet vt si malos in malis suis, sic enim diligendi sunt homines vt non diligant eorum errores secundum August. & quantum oportet vt cũ diligitur Deus & omne bonum propter ipsum vt ad Deum ordinatur.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum modus diligendi Deum possit in via impleri.



ET I O queritur, vtrum modus diligendi Deũ possit in via impleri. Et arguitur quod non, quia modus diligendi Deum est vt totaliter diligatur secundum illud, diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo &c. Sed non potest in via totaliter diligi, sicut &c. Minor probatur, quia dilectio præsupponit cognitionem, sed non potest in via totaliter cognosci, ergo nec totaliter diligi.

2. Item ille non potest totaliter Deum diligere qui non potest totaliter omne peccatum vitare...

3. IN CONTRARIUM arguitur, quia actus charitatis est magis necessarius in via quam actus aliarum virtutum...

4. Itē omnis lex ligat, sed nullus potest ligari ad illud quod est sibi impossibile...

4. RESPONSI O. circa quaestionem istam videnda sunt duo. Primum est quis sit ille modus quo iubemur diligere Deum...

6. Quantum ad primum est intelligendum quod in modo quo iubemur Deum diligere, quatuor includuntur secundum quod patet ex variis locis scripturae...

7. Quantum ad secundum aduertendum est quod sicut dicitur 3. Physic. totum & perfectum idem sunt, & ideo totaliter diligere & perfecte diligere...

8. Secundum hoc ergo in dilectione Dei potest attendi duplex perfectio & totalitas. Vna quando nihil deerit de his quae homo potest expendere in amore Dei...

9. AD PRIMVM argumentum dicendum quod Deus potest in via amari totaliter, nisi quod distinguendum est de totalitate dilectionis...

hoc modo totaliter amari & in via, & in patria, sed perfectio in patria sicut & perfectio cognoscitur, & sicut dicitur est de amore sic intelligendum est de cognitione...

Sententia huius distinctionis XXVIII. in generali & speciali.

IC POTEST queri. Superius magister determinauit de charitate secundum se. Hic determinat de numero diligendorum. Et diuiditur in tres...

2. IN SPECIALI sic procedit, & querit vtrum alio mandato dilectionis proximi praecipiamur diligere nos totos & totum proximum...

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum omnia ex charitate sint diligenda.

Thom. 2. 2. q. 25.

IRCA distinctionem istam primò queritur vtrum omnia ex charitate sint diligenda. Et videtur quod sic, quia per charitatem conformamur dilectioni dei...

2. Item charitas correspondet fidei, sed per fidem cognoscimus omnia, vel cognoscere possumus prout omnia possunt haberi per reuelationem diuinam...

3. IN CONTRARIUM est quod dicit August. in littera quod illa solùm sunt ex charitate diligenda quae nobis consociantur...

4. RESPONSI O. Videnda sunt duo. Primum est quod non omnia sunt ex charitate diligenda, sed solùm deus & creaturae rationales...

Thom. 2. 2. q. 25. art. 1.

esse duos actus, sed vnici qui dupliciter nominatur secundum duplex obiectum. Cui enim amare sit velle boni alicui, iste actus respicit illius cui bonum volumus propter se dicitur amor amicitiae...

7. Ex hoc potest dupliciter argui ad probandum propositum. Primum sic, ad illud non habetur proprie charitas ad quem non potest haberi amor amicitiae...

8. SECVNDVM patet. Quod ad damnatos homines vel angelos non habetur proprie charitas. Primum quia charitas fundatur super communicationem vitae beatae habitae vel possibilis haberi...

Th. 2. 2. q. 25.

9. AD PRIMVM argumentum dicendum quod Deus diligit omnia volendo omnibus aliquid bonum, sed non bonum gratiae vel gloriae in cuius communicatione fundatur amor charitatis...

10. Ad secundum dicendum quod non est simile de fide quae pertinet ad cognitionem & de dilectione charitatis, quia cognitio potest se extendere ad omnia bona & mala...

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum homo ex charitate debeat diligere seipsum.

Thom. 2. 2. q. 25. art. 4.

ERGVNDVM queritur vtrum homo ex charitate debeat diligere seipsum. Et arguitur quod non, quia secundum Greg. in quadam homilia, charitas minus quam inter duos se haberi non potest...

2. Item nihil pertinet ad charitatem est vituperabile, sed amare seipsum est vituperabile secundum illud 2. Th. 3. In nouissimis instabant tempora periculosa & erunt homines seipsum amantiss...

3. Ad idem est quod 1. Corint. 13. q. charitas non querit quae sua sunt, sed diligere se est querere quae sua sunt. Cui diligere se sit velle boni sibi, ergo nullus potest se ex charitate diligere se...

4. IN CONTRARIUM est quod dicitur Levit. 19. diliges amicum tuum sicut teipsum. Sed amicos diligimus ex charitate, ergo & nos ipsos...

5. RESPONSI O. Circa quaestionem istam videnda sunt duo. Primum est aliquis seipsum possit ex charitate diligere. Secundum est de numero diligendorum ex charitate quae ponuntur in littera an sufficienter assignentur...

6. QVAESTIO. ad primum aduertendum est & nullus dubitat an homo seipsum diligit. Cum enim diligere sit velle bonum dilecti, constat quod sicut homo magis vult bonum sibi quam aliis ceteris partibus, sic homo diligit magis seipsum quam alium hominem...

quod sicut praeterea fuit charitas ponit in actu ratione mentis, & cum in hoc ipso actu diligendi magis respicit amor amicitiae, vel benivolentiae quam concupiscentiae...

7. Quantum ad secundum notandum est & numerus & sufficiencia. Th. 2. 2. q. 25. diligendorum ex charitate prout enumeratur ab Aug. sumitur hoc modo, quia obiectum charitatis duplex est, quoddam formale quod habet per se ratione obiecti...

8. Salua tamē reuerentia cuiuscumque non video quare idem non possit dici de anima & corpore proximi quo ad participationem extrinsecam sicut de anima & corpore nostro quo ad participationem intrinsecam...

9. AD PRIMVM argumentum dicendum quod Greg. loquitur de charitate prout dicit amicitiam secundum communem acceptionem nominis. Sic enim semper est ad alterum. Aliis tamen modis potest esse eiusdem ad seipsum ut dictum est...

10. Ad secundum dicendum, quod amare seipsum secundum exteriorem hominem plusque secundum interiorē est vituperabile, & hoc reprehenditur ab Apostolo, quia est contra ordinem charitatis, sed amare seipsum quantum ad hominem interiorē est laudabile, & est charitas...

11. Ad tertium dicendum quod charitas non querit quae sua sunt, quia secundum August. communia propria non propria communibus anteponit. Per hoc tamen non excluditur cura & dilectio propriorum absque prauidio communium, & sic quilibet potest ex charitate diligere seipsum...

Sententia huius distinctionis XXIIX. in generali & speciali.

IC POTEST praedicta. Superius determinat magister de charitate secundum se & de numero diligibilium. Hic determinat de ordine diligendi respectu diligendorum. Et diuiditur in duas. Primum determinat ordinem quantum ad quantitatem dilectionis...

Secundum quantum ad quantitatem meriti dilectionis. Secundum quantum ad quantitatem meriti dilectionis. Secundum quantum ad quantitatem meriti dilectionis...

zi distinct. 30. Hic queri solet. Primo determinat de ordine diligendi ex parte diligendorum. Secundum movet quædam quæstiones circa determinatam, ibi. Solet etiam queri. Tertio ponit ordinem diligendi ex parte graduum ipsius dilectionis, ibi. Sciendum quoque. Prima in duas. Primo ostendit charitatem habere ordinem & determinat illum ordinem respectu diligendorum simul. Secundo specialiter respectu proximi, ubi, unde etiam super vitæ. Secunda dividitur in quatuor. Primo ponit unam opinionem. Secundo ponit determinationem auctoritatum quæ illi opinioni videntur obviare. Secunda ibi, quibus obviat. Tertio ponit aliam opinionem ibi, quorum etiam nonnulli. Quarto ostendit quid sibi videatur verum ibi, quia præmissa. Et hæc est divisio &c.

2. In speciali sic procedit, & proponit primo quod est charitas ordinem habeat sicut scriptum est in canticis ordinavit in me charitatem. de hoc ordine de quo inquirendum est. Nam secundum August. lib. de doctrina Christiana, ille non habet ordinatam charitatem qui diligit quod non est diligendum, vel non diligit quod est diligendum, aut æqualiter diligit quod est minus, vel amplius diligendum. Peccata enim non sunt diligenda, natura verò diligenda est, deus quidem propter seipsum & super omnia, proximus verò propter Deum, & anima proximi plus est diligenda quam corpus nostrum. Quia magis potest participare beatitudinem quæ corpus nostrum. Tunc queritur utrum omnes homines sint æqualiter diligendi & tantum quantum nos, & ponit opinionem quorundam quod omnes homines sunt æqualiter diligendi quantum ad affectum dilectionis, sed quantum ad effectum exhibitionis beneficii prius subveniendum est illis qui sunt nobis magis communi. Quod probat per auctoritatem beati Aug. & Hierony. Sed contra hoc arguitur, primo per auctoritatem scripturæ quæ dicitur, Honoris patris & matris, ubi specialiter amor parentum exprimitur aliis rebus quod non esset nisi parentes essent amplius aliis diligendi. Secundo arguitur per Hieron. qui dicit super Ezech. quod post Deum pater & mater filius & filia, frater & soror sunt diligendi, & idem dicit Ambrosius super canticum qui etiam addit quod domesticus seu propinquus boni sunt malis filiis præponendi. Et quod sufficit non odire inimicos, nec tantum tenemur eos diligere quantum nos. Sed ad omnia ista intelliguntur de effectu exhibitionis beneficii, & non de effectu quo æqualiter debemus nos & omnes alios diligere, Deum tamen plusquam nos. Deinde dicit Magister quod sibi magis videtur secundum intentionem Ambrosii quod ordo debet esse in dilectione non solum quantum ad affectum, sed etiam quantum ad effectum. Omnibus tamen secundum dictum August. in vita æterna est æqualiter operanda quantum ad rem operatam & non quantum ad effectum operantis. Deinde queritur si extranei boni sunt magis diligendi quam propinqui mali. Et arguitur quod sic per auctoritatem Bedæ qui dicit quod sanctior est copula cordium, quam corporum, istam tamen questionem non solvit, sed redit ad exponendum dictum Ambrosii qui dicit quod nullus tenetur diligere inimicum sicut seipsum. Sed sufficit quod non habeatur odio, hoc enim est intelligendum quod non tenemur tantum inimicos diligere sicut nos ipsos, teneatur tamen eos diligere quia sunt proximi. Deinde dicit quod in omnibus natura & virtutes sunt diligenda, vitia verò odenda. Item ultimo ponit quandam distinctionem graduum charitatis, scilicet quod est charitas incipiens, proficiens, & perfecta, & perfectissima, & exponit membra. Et in hoc terminatur &c.

QUÆSTIO PRIMA.

Utrum in charitate sit ordo.

Thom. 2. 2. q. 26. ar. 1.

IRCA distinctionem istam primo queritur, utrum in charitate sit ordo. Et videtur quod non, quia sicut se habet fides ad credenda, sic charitas ad diligenda. Sed per fide credimus omnia æqualiter, ergo per charitatem diligimus omnia æqualiter, ergo in ea non est gradus.

2. Item beatus Bern. dicit quod amor gradum nescit, dignitatem non considerat, sed omnis ordo habet gradus, ergo in charitate non est ordo.

3. Item si in charitate esset ordo, ordo ille attendereetur secundum habitum, vel secundum actum. Si secundum habitum, ergo charitas non esset unius habitus, quia ordo non est unius tantum, hoc autem esset inconueniens. Si secundum actum, ergo charitas dormientis non esset ordinata, quod manifeste videtur inconueniens, quare &c.

4. IN CONTRARIUM est quod dicitur Cantico, ordinavit in me charitatem. Et arguitur per rationem, quia plura sunt diligenda ex charitate, aut ergo æqualiter, aut non, si æqualiter, ergo tantum est diligendum bonum minus, sicut malus,

vel summum bonum quod est inconueniens. Si non æqualiter, ergo est gradus & ordo in diligendis & in dilectione.

5. RESPONSIO. Cum charitas ut prius dictum fuit d. 28. q. 1. supponat vel includat amorem amicitie vel benevolentie, & ultra hoc ponat in actu amoris rationem meriti, ordo charitatis potest attendi secundum gradus dilectionis, vel secundum gradus meriti de ordine charitatis secundum gradum meriti dicitur postea. Sed de ordine eius quo ad gradus dilectionis inquirendum est nunc. De quo inquirentur duo. Primum est an in charitate sit talis ordo. Secundum est an attendatur secundum affectum solum, an etiam secundum effectum.

6. QVANTVM ad primum aduertendum est quod cum diligere sit velle bonum, gradus dilectionis possunt attendi secundum gradus bonorum volitorum, ita ut illud dicatur magis diligere cui volumus maius bonum, & minus cui minus bonum volumus, vel possunt attendi secundum intentionem maiorem vel minorem in actu volendi respectu eiusdem boni voliti, ita ut illud dicatur magis diligere cui intensus voluntus bonum aliquod & illud minus cui minus intensus simile bonum. Accipiendo primo modo gradus dilectionis secundum gradus bonorum volitorum, adhuc voluntas potest ferri dupliciter in bonum, speret velle complacentia, & approbationis quando bonum est habitum. Et per velle desiderij, & operationis quando bonum non est habitum. Primo modo constat quod gradus & ordo est in charitate, quia per charitatem complacet nobis bonum gratiæ & gloriæ in quocunque sit. Sed constat quod tale bonum est in diversis secundum diversos gradus non solum comparando creaturas ad Deum. Sed etiam comparando creaturas inter se, quia in viatoribus est solum bonum gratiæ, in beatis autem est bonum gloriæ quod est maius, & inter beatos est gradus bonorum gloriæ secundum illud Ioan. 14. In domo patris mei mansiones multe sunt, & in viatoribus est gradus bonorum gratiæ, ergo complacentia & approbatio charitatis de bonis habitis habet gradus qui sunt secundum differentiam bonorum habitorum.

7. De velle autem desiderij & operationis respectu boni non habiti aliter est dicendum, quia si comparatur inter se creaturæ rationales ad quas est charitas, sic debemus optare omnibus æquale bonum gratiæ & gloriæ. Cuius ratio est, quia per charitatem optamus creaturis bonum diuinum quatenus sunt eius capaces & per ipsum tendunt in deum. Sed omnes creaturæ intellectuales sunt capaces æqualis boni gratiæ & gloriæ ut communiter tenetur, & indubitanter verum est de creaturis eiusdem speciei, & æqualiter possunt tendere in deum, ergo per charitatem æquale bonum est omnibus optandum.

8. Et confirmatur per illud quod dicitur 1. Cor. 13. Charitas non æmularur. Aemulatio autem est si non optaretur vicinior; tantum bonum quantum est capax. Et maxime quando unum bonum non est diminutivum nec impedimentum alterius, sicut est de bonis gratiæ & gloriæ quæ respicit charitas, in quo videtur esse in præiudicium diuinum, quia cum charitas sit primo & simpliciter ad deum, nec oportet alicui boni nisi ut tendat in deum sicut in fine, in præiudicium diuinum amoris esset nisi cullibet optaretur bonum quo efficacius potest tendere in deum. Tale autem est summum bonum gratiæ & gloriæ quo pura creatura capax est, & in isto non est gradus ut dictum est, quare &c. Hæc autem operatio est conditionaria, scilicet supposita ordinatione & voluntate diuina cui primo inheret charitas & secundum quam optant omnia fieri. Si autem cõparemus creaturas ad deum sic charitas nullum habet talem actum respectu illi quoad bonum intrinsecum non habitum, quia deus nullò bono intrinsecò caret quod charitas optet eum habere. De bonis autem extrinsecis que sunt honor, & cultus diuini, & consimilia cum hæc sint in creaturis, & referantur in deum ut in fine non potest esse differentia actus operandi quo ad bonum operatum sed quo ad rationem operandi potest esse gradus secundum rationem finis & eorum que sunt ad finem. Unde per charitatem ista non optantur magis esse in creaturis propter deum quam propter creaturas. Et sic patet qualiter est gradus in charitate ex parte boni voliti. Si autem attendatur gradus in charitate secundum intentionem & remissionem actus volendi, sic dicendum est quod talis ordo est in charitate, quia intensus tenemur diligere deum quam nos ipsos. Et maius bonum debemus nobis vel proximo magis velle quam minus bonum, & æquale bonum magis nobis quam proximo ceteris partibus. Et de deo quid est quædam sit magis diligendus quam nos ipsi patet in sequenti questione.

9. De aliis autem duobus probatur hoc ex dictis Arist. 8. Ethic. ubi dicitur sic bonum simpliciter est amabile simpliciter, viciniorque autem bonum proprium. Ex quo potest dupliciter argui. Primo sic, sicut simpliciter ad simpliciter, sic magis ad magis, & maxime ad summum, sic bonum simpliciter est amabile simpliciter, ergo magis bonum est magis amabile, & maxime bonum est maxime amabile. Nunc est ita quod inter bona que nobis vel amicum, optimus est dare minus bonum & magis bonum, & maxime bonum, ergo

ergo unum est magis amandum & magis operandum. Secundum potest sic argui ex altera clausula dicti Arist. Vnicuique est amabile bonum proprium, sed quod est bonum mihi est magis proprium quam illud quod est proximi, quia licet proximus sit alter ipse, non tamen est ego ipse, sed alter, ergo æquale bonum debeo mihi magis diligere & optare quam proximo, & ita quod si ambo non possemus habere, plus debeo eum velle carere quam me, quod est intelligendum semper præter omnes existimantibus paribus, & sic patet primum capitulum.

10. QVANTVM ad secundum, san istè ordo attendatur secundum solum affectum, an secundum effectum, dicendum est quod secundum utrumque. Cuius ratio est, quia quando duo actus se habent, unus dependet ab alio precise, & sicut posterius a priori secundum ordinem qui est in primo, oportet ponere ordinem in secundo, sed affectus interior & affectus exterior se habent sicut prius & posterius, quia effectus est posterior affectui, & ab ipso dependet precise, quia ad completum affectum seu ad completum velle sequitur effectus seu operari respectu eorum que sunt nobis possibilis, ergo secundum ordinem qui est in affectu est ordo in effectu. Unde Greg. in homilia. Probatio dilectionis exhibitio est operis. Unde et quæ plus teneor diligere in affectu teneor ex debito charitatis plus pendere in effectu si æqualiter indiget ita quod si oportet alteri carere eligendum esset illi carere qui minus ex charitate est diligendus. Dico autem si æqualiter indiget, quia quandoque, qui plus diliguntur nostris auxiliis non indigent. Est etiam aduertendum quod cum dicitur quod effectus correspondet affectui intelligendum est effectum qui non est ex alia causa debitus, quia si quis ex debito iustitiæ puta ex mutuo, vel alia causa teneatur in aliquo certo illi quem minus diligit si sit in æquali necessitate, sicut ille qui plus diligit & verus petat sibi in tanto subueniri & non possit cullibet, plus tenetur illud impendere quin potius reddere illi cui ex iustitia est obligatus quam illi quem plus diligit.

11. AD PRIMVM argumentum dicendum quod non est simile de fide respectu credibilium, & de charitate respectu diligendorum. Quia ratio credendi est veritas diuina ut est nobis per sacram scripturam annunciata. Et quia omnia credibilia sunt per eam nobis æqualiter nunciata, ideo omnia tenentur æquali certitudine. Sed ratio diligendi alia ex charitate est bonitas diuina. Primum quidem in se existens, ac deinde ut ab aliis participata. Et quia in hoc est multiplex gradus, ideo & in actu dilectionis charitati est dare multos gradus.

12. Ad secundum dicendum quod in amore potest attendi duplex gradus, unus diligibilis ad diligibile. Et talis est in charitate ut dictum est, nec de hoc loquitur beatus Bern. Alius est gradus diligentis ad diligibile. Et hunc aliquo modo nescit amor, quia in quantum vult amantem amato facit eos aliquo modo æquales etiam si prius erant inæquales, unde per amorem nos habemus ad superiores magis confidenter, & ad inferiores magis socialiter. Et de hoc loquitur beatus Bern.

13. Ad tertium dicendum quod ordo charitatis attenditur secundum actum prout tendit in objecta in quibus inuenitur differentia bonitatis & per consequens in ipso actu gradus intentionis & remissionis, nihilominus charitas ipsa ante actum dicitur ordinata in quantum per eam voluntas sic disponitur ut cum opus fuerit exeat in actum secundum ordinem supradictum.

QUÆSTIO SECUNDA.

Utrum teneamur diligere Deum plusquam nos.

Thom. 2. 2. q. 26. ar. 3.

SECUNDO queritur, utrum teneamur diligere Deum plusquam nos. Et arguitur quod non, quia secundum Philoso. 9. Ethicor. amabilia que sunt ad alterum, veniunt ex amabilitibus que sunt ad seipsum, sed causa est prior effectu, ergo prior est amicitia hominis ad seipsum, quam ad quemcumque alium, plus ergo debet homo diligere seipsum quam Deum.

2. Item 8. Ethic. dicitur quod amabile quidem bonum viciniorque est quod est sibi bonum, sed quicquid diligimus quia est nobis bonum propter nos diligimus, ergo quicquid diligimus propter nos diligimus, quare &c.

3. IN CONTRARIUM est quod finis est magis diligendus quæ ea que sunt ad finem, sed Deus est finis omnium, quare &c.

4. ITEM amore amicitie plus amatur amicus quam quodcumque proveniens ex amico, & Ethico. Sed Deus amatur amore amicitie, ergo plus amatur quam quodcumque proveniens ex ipso. Sed ex Deo provenit id quod sumus, ergo Deum debemus magis diligere quam nos ipsos.

5. RESPONSIO. Circa questionem istam primo res.

menda est quedam distinctio de amore prius posita ut sciamus in quo sensu debet procedere hæc questio. Et deinde procedit ad inquisitionem veritatis.

6. QVANTVM ad primum notandum quod sicut dictum fuit prius duplex est amor, amicitie & concupiscentie. Ad hos autem duos amores non similiter imò valde dissimiliter cõparatur Deus, quia potest esse immediatum obiectum amoris amicitie, sed non amoris concupiscentie, & quod potest esse immediatum obiectum amicitie satis de se clarum est, volumus enim Deo suam bonitatem, suam potentiam, & huiusmodi, sed quod Deus secundum se non potest esse immediatum obiectum amoris concupiscentie ad nos, sed solum aliquis actus quo ad nos attingitur ut probatum fuit primo lib. dist. 1. Et adhuc potest probari aliter, quia illud quod amatur amore concupiscentie amatur finaliter propter illi cui concupiscitur, sicut amamus vinum propter nos. Sed Deus secundum se & in se non est amandus propter nos, sed aliquid finaliter, ergo Deus secundum illud quod est aliquid in se non est amandus amore concupiscentie. Amamus tamen amore concupiscentie actum quo Deum attingimus sicut visionem vel sequentem fruitionem quæ diligimus nobis & propter nos. Verum quia Deus est obiectum talium actuum, ideo per consequens est obiectum amoris concupiscentie, quia est obiectum obiecti, & propter hoc quandoque dicunt doctores quod Deus amatur amore concupiscentie sicut dicimus nos amare vinum quævis non immediate amemus vinum, sed gustare vinum.

7. Cum ergo queritur quem plus diligere debeamus Deum sci licet an nos, potest intelligi dupliciter. Vno modo comparando dilectionem qua homo diligit Deum amore concupiscentie ad dilectionem qua homo diligit se amore amicitie ut sic loquamur, & hinc sensus non est proprius, nec ad propositum. Primum quia Deus secundum illud quod est in se non est immediatum obiectum amoris concupiscentie sicut homo est obiectum amoris mediati amicitie quo diligit se ut visum est, & ideo non proportionabiliter accipitur obiectum amoris hinc & inde. Secundum quia non solum Deus diligitur amore concupiscentie sed plus amore amicitie propter quod ex illo amore non potest concludi quantum simpliciter & absolute debeat amari.

8. Alio modo potest intelligi ut utraque dilectio sit amicitie. Et queratur quid secundum ea plus diligatur Deus videlicet an nos ipsi, & sic intelligenda est questio. Circa quæ primo ponitur dicta aliorum. Deinde eligitur illud potius erit tenendum.

9. Quantum ad primum aduertendum est quod quidam dicunt quod naturali dilectione homo debet diligere seipsum plusquam Deum. Sed per charitatem eleuatur ad diligendum Deum plusquam seipsum. Et illud probant tripliciter. Primum sic, quicquid amat, amat ut vnum cum amate, unde amicus dicitur alter ipse, & naturaliter omne animal diligit sibi simile, quia sic aliquo modo sunt unum, sed nullus cum altero sic est unum, sicut cum se ipso, ergo nullus potest amare aliud plusquam se (excludendo omne donum superadditum) quinimo naturaliter se amat & necessario plusquam quemcumque alium etiam quam Deum.

10. Secundo sic, Deus diligitur a nobis tam amore concupiscentie quam amore amicitie, sed charitas eleuat voluntatem ad diligendum Deum amore concupiscentie ultra id quod posset ex naturalibus, quia cum ex naturalibus diligamus Deum in quantum est vniuersale principium productiuum & cõseruatiuum omnium charitas eleuat ad diligendum ipsum ut est bonum beatificans, & ergo similiter charitas eleuat naturam ad diligendum Deum amore amicitie, ultra illud quod posset ex naturalibus ipsum diligere, hoc autem non est aliter nisi quantum ad modum & ordinem diligendi quæ attendit charitas qui est Deus propter se & super omnia diligitur, quare &c. Et confirmatur sic, per gratiam eleuatur homo aliquo modo ad esse diuinum, propter quod sicut dilectio naturalis sequitur esse naturale, sic gratuita gratuitum, quod est diuinum, & ideo sicut dilectio naturalis facit quod homo magis diligit se quam quodcumque aliud, sic gratia facit quod homo magis diligit Deum ad cuius esse eleuatur per gratiam quam seipsum. Et sic est ordo conuersus in dilectione naturali & gratuita, quia sicut in naturali amabilia que sunt ad alterum veniunt ex amabilitibus que sunt ad seipsum, sic in dilectione gratuita amabilia ad seipsum & ad proximum veniunt ex amabilitibus ad Deum. Quod iterum confirmatur per aliud, quia sicut est de cognitione naturali & supernaturali, sic est de dilectione naturali & supernaturali, sed cognitio naturalis incipit a creaturis & terminatur ad Deum, supernaturalis verò conuerso, ergo similiter est de dilectione naturali & supernaturali.

11. Tertio patet idem per dictum beati Bern. de diligendo Deo, distinguit enim ibi quatuor gradus diligendi. Primum est cum homo nihil diligit nisi se. Secundus est cum nihil nisi propter se & propter propriam utilitatem. Tertius est cum diligit Deum propter Deum. Quartus cum diligit se & omnia alia propter Deum, & dicit quod tertius & quartus gradus sunt gratuiti. Quartus tamen ut dicitur pauis

paucis & quasi raptim in hac vita attingitur, & quia diligere se propter Deum est diligere Deum plusquam se non est attribuedum hoc dilectioni naturali cui ad hoc vix gratuita in hac vita possit attingere. Sic igitur secundum istos amore naturali quilibet diligit se plusquam Deum. Sed per gratiam charitatem eleuatur ad diligendum Deum plusquam nos.

72. Et ac autem non videntur bene dicta, quia vel isti intendunt dicere quod charitas eleuat hominem ad diligendum Deum plusquam seipsum, sed ad hoc non obligat, aut intendunt dicere quod ad hoc eleuat & obligat. Si primo modo sic non vadunt ad intellectum questionis qua queritur utrum teneamur diligere Deum plusquam nos, per hoc enim queritur de ratione seu obligatione de qua nihil dicunt. Aut si dicunt tenendo partem negatiuam, scilicet quod charitas ad hoc non obligat cum natura similiter secundum eos ad hoc non obligat, sed magis ad oppositum sequitur quod nullo modo teneamur diligere Deum plusquam nos, vel tantum quantum nos, quod est falsum. Si autem intendunt dicere quod charitas eleuat & obligat nos ad diligendum Deum plusquam nos. Contra, quia si sola charitas hoc faciat, ergo non habens charitatem non potest nec teneatur Deum diligere plusquam seipsum, consequens est falsum, ergo & antecedens. Et si dicatur quod non habens charitatem tenetur ea habere, & consequens tenetur ad ea quae sunt charitatis, scilicet, ad diligendum Deum plusquam seipsum, non valet, quia & sic quilibet tenetur habere charitatem si vult saluari, quia sine ea non est saluus, tamen ad euitandum nouum peccatum circa praecipua moralia nullus tenetur habere charitatem sicut probatum fuit in 2. lib. & ideo ille qui non habet charitatem si vult saluari tenetur habere charitatem, sed si ea non habeat propter hoc non peccat nouo peccato, nec per consequens tenetur ad ea quae sola charitas eleuat, & obligat maxime si sint praecipua moralia, sicut sunt dilectio dei & dilectio proximi. Item illud quod non facit quod Deus ostendatur volitatis sibi ratione maioris boni non facit quod Deus debeat plus diligere, sed charitas non facit quod Deus proponatur voluntati sub ratione maioris boni quae sine charitate, ergo non facit quod debeat plus diligere quia si esset sine charitate. Maior patet, quia bonum est amabile, & maius bonum magis amabile. Minor patet quia omnem rationem bonitatis qua apprehenditur in Deo iustus existens in charitate apprehendit & peccator fidelis existens sine charitate, & apprehendere posset infidelis per doctrinam ex auditu etiam sine fide infusa, quare &c. Et si dicatur in quo, ergo perficitur gratia naturalis, dicendum est quod quantum ad rationem meriti quod proprie inicitur gratiae & charitati, sic igitur patet quod non est verum quod debeamus nos diligere plusquam deum dilectione naturali, dilectione vero gratuita Deum plusquam nos.

229. 9. 3.

13. Restat ergo ut utraque dilectione debeamus diligere Deum plusquam nos, vel nos plusquam Deum. Et tenetur communis quod quilibet debet diligere Deum plusquam seipsum. Quod probatur primo sic, bonum vniuersum comparatur ad bonum diuinum sicut bonum partis ad bonum totius, quia Deus est bonum omnium boni & totale bonum respectu cuiuscumque alterius boni. Sed pars plus amat bonum totius quam suum bonum proprium, sicut patet in naturalibus & in politicis, in naturalibus quidem, quia pars ut manus exponit se periculo pro conseruatione boni communis, ergo non solum per gratiam, sed naturaliter quilibet debet diligere Deum plusquam seipsum adeo quod homo debet omnia mala sustinere & se morti exponere pro conseruatione honoris & boni diuini, si posset in seipso pati detrimentum.

14. Ad hoc autem respondetur multipliciter. Primum quod non est simile de parte naturali, & civili respectu totius naturalis & communis, & de bono proprio respectu boni diuini, quia in toto naturali (pura corpore) continetur pars formaliter secundu illud quod est in propria natura, & in communitate, & bono communitatis continetur cuius & boni eius, non sic autem continetur bonum cuiuscumque libet in bono diuino. Et quia vnicuique est amabile bonum proprium, ut dicitur 8. Ethic. ideo non est similis comparatio hinc & inde. 15. Secundo, dato quod esset similis comparatio hinc & inde adhuc posset dici quod falsum assumitur. Si pars naturalis exponat se pro defensione totius. Dicere enim quod pars non exponit se, sed totum exponit partem. Et ideo bene sequitur quod totum diligit se plusquam partem, sed non sequitur quod pars diligit totum plusquam se. Cuius autem exponit se pro defensione boni communis, non quod diligit bonum commune plusquam seipsum, sed quia proponit bonum virtuti quod acquirit defendendo reipublicam salutem corporalem, quod patet, quia cuius plus deberet velle totam communitatem aliam a se fecisse contra virtutem quam se solum.

16. Tertio, quia videmus quod homo exponit se licet contra rapinas iniuste bona sua temporalia quae tamen non diligit plusquam se, imo minus, quare etiam quando exponit se pro defensione rei publicae non est argumentum sufficiens quod diligit eam plusquam se. 17. Ad primum istorum dicendum est quod omnino simile est quod inducitur pro simili quantum pertinet ad propositum, quia quamuis in bono diuino non continetur bonum nostrum proprium formaliter sicut in toto continetur pars, & in communitate continetur cuius, tamen sic par non manet corrupto toto, nec bonum cuius destructo bono communi, sic bonum cuiuscumque creaturae non maneret destructo bono diuino, propter quod quantum pars diligit se in toto & eius in communitate tantum debet quilibet se & bonum proprium diligere in bono diuino, & etiam plusquam cuius diligit bonum proprium in bono communi, quia bonum cuius posset manere aliquo modo sine bono communi. Sed bonum creaturae nullo modo posset manere sine bono diuino.

18. Ad secundum dicendum quod non solum prouenit ex naturali appetitu totius quod pars exponat se pro toto, sed ex appetitu naturali partis. Nam si pars haberet propria electionem deberet se exponere pro defensione totius cui in bono totius includitur totum bonum partis & amplius. Quod autem additur de eius quod non exponit se pro communitate quasi diligit eam plusquam seipsum nisi includendo in communitate seipsum, sed quia plus diligit bonum virtutis quam salutem corporis, ideo quod haec sit intentio Arist. 9. Ethicorum, sicut patet ex toto processu illius capituli, dubitatur autem utrum oportet, ubi tractat ista materia, vnde dicit ibi quod cuius exponendo se pro amicis, vel patria operatur sibi maxima bona, bona virtutis. Amicis autem & communitati tribuit plus de ceteris bonis, & concludit quod in omnibus laudabilibus studiosius videtur sibi ipsi boni plus tribuens.

19. Vnde non est verum quod aliqui dicunt quod quando Arist. dicit quod studiosius exponens se pro amicis, vel patria vult sibi maximum bonum, & ita maxime diligit se, quod ibi non fit comparatio dilectionis qua homo diligit se ad dilectionem qua diligit bonum commune, sed comparatio dilectionis qua homo diligit se vno modo, ad dilectionem qua diligit se alio modo. Et est sensus quod homo exponendo se morti pro bono communi magis diligit se haec faciendo, quam faciendo oppositum vel quodcumque aliud. Istud enim non est verum, imo fit prima comparatio & non secunda ut patet ex ordine textus. Et probatur per rationem, quia ut prius dictum fuit plus deberet dolere aliquis si fecisset contra bonum virtutis quam si tota alia ciuitas fecisset, ergo plus debet quis diligere bonum virtutis sibi quam communitati. Quod si exponat se pro communitate, hoc est tribuendo communitati minus bonum, scilicet bonum corporale, sibi autem maius bonum, scilicet bonum virtutis.

20. Confirmatio etiam huius dicti quae tertio adducta est videtur bona, quia constat quod quilibet debet diligere se, plusquam amicum. Et tamen sicut dicit philosophus 9. Ethicorum oportet pro amicis multa pati & morti se oportere, ergo ex hoc quod aliquis exponit se morti pro alio non sufficienter arguitur quod diligit alium plusquam se, quicquid sit illud siue persona priuata, siue res publica, propter quod ille modus probandi quod ad hoc videtur insufficiens, quia falsum assumit, scilicet quod cuius diligit plus bonum commune, quam se nisi includendo se in bono communi.

21. Item probatur aliter sic conclusio principalis, plura bona secundum rectam rationem sunt magis diligenda quam quodlibet eorum per se, & carentia alterius solum magis est diligenda & eligenda quam carentia vniuersus simul, nunc est ita quod bonum diuinum & bonum cuiuscumque personae sic se habent quod ad carentiam boni diuini sequitur carentia boni proprii cuiuscumque creaturae, ad carentiam autem boni proprii non sequitur carentia boni diuini, ergo carentia boni proprii magis est eligenda & diligenda quam carentia boni diuini, quare & entitas boni diuini magis est eligenda quam boni proprii entitas.

22. Item sic, & recidit in idem quando duo bona sic se habent quod vnum continet aliud, & includit & non est conuersio, bonum continens est magis diligendum quam bonum contentum, sed deus & homo sic se habent quod in bono diuino continetur totum bonum hominis & non conuersio multo amplius quam in bono communi continetur bonum cuius, ergo sic cuius plus debet diligere bonum commune prout in ipso includitur bonum proprium quam solum bonum proprium, sic quilibet tenetur plus diligere deum quam seipsum. Et si dicitur quod hoc non probatur nisi quod homo debet plus diligere deum & se quam se solum, quia diligendo deum diligit deum & se, quia in deo continetur bonum proprium ut prius dictum fuit diligendo autem se diligit alterum solum, concedatur quia ad praesens non apparet alius modus probans conclusionem praedictam & forte alius occurret.

23. Ad rationes primae opinionis respondendum est. Ad primam cum dicitur quod quicquid amat, amat ut vnum cum amante, concedatur. Et cum dicitur quod nullus potest esse cum alio sic vnum sicut ipse secum. Adhuc verum est, & ideo concluditur quod nullus potest aliud amare plusquam se ubi in amore illius non includitur amor sui, sed si includatur tunc quilibet magis debet amare alium & seipsum, quam se solum, sic est de amore dei respectu nostri, quia amando deum amamus nos, quia bonum

bonum nostrum non potest esse sine bono diuino.

24. Ad secundam dicendum quod deus immediate non amatur amore concupiscentiae, ut declaratum fuit. Et dato quod sic amatur adhuc charitas non eleuat naturam ad amandum ipsum secundum specialem rationem, scilicet secundum rationem beatitudinis, sed hoc facit fides quae ostendit nobis in deo esse rationem beatitudinis, nec iterum ad hoc requiritur necessario fides infusa, cum sine ea possumus de eo concipere rationem beatitudinis, ut pluries dictum fuit. Dato etiam quod sic eleuaret naturam ad amandum deum amore concupiscentiae oporteret proportionabiliter ponere quod eleuaret naturam ad amandum deum amore amicitiae, quantum ad aliquam specialem rationem quae esset in deo amor, & non quantum ad modum amandi ex parte nostra, hunc scilicet quod ametur supra omnia, quia amor amicitiae consistit ex bono apprehenso in eo qui amatur, sicut amamus virtuosum propter bonum virtutis in ipso existentis, propter quod si nulla ratio bonitatis absolute concipitur esse in deo pro gratiam praeter illam quam concipimus esse in eo per naturam, nulla ratio est quare natura eleuatur per gratiam ad amandum deum amore amicitiae quo ad modum diligendi praedictum. Dicendum est ergo quod charitas eleuat naturam ad amandum deum merito, quia sine charitate nulla dilectio dei esset, merito, non autem oportet quod plus vel aliter eleuet. Et quod subditur quod sicut se habet dilectio naturalis ad esse naturale, ita dilectio gratuita ad esse gratuitum quod est esse diuinum &c. Dicendum quod ei se nostrum gratuitum non est esse diuinum per essentiam, sed per participationem. Et eodem modo esse nostrum naturale est esse diuinum per participationem. Et vtrique a deo aequaliter dependet, propter quod vtraque dilectione naturali, scilicet & gratuita, debemus deum diligere plusquam nos. Nec est ordo conuersus inter has duas dilectiones, sed similes. Quod etiam subditur quod sicut cognitio naturalis incipit a creaturis & terminatur ad deum ita dilectio, verum est, sed non propter hoc plus diligitur creatura quam deus, sed prius, fuit plus diligitur, cum ratione naturali ostendatur quod deus est maius bonum a quo dependet omne aliud bonum. Nos autem non querimus quid prius diligitur, sed quid plus.

25. Ad auctoritatem beati Bernardi dicendum est quod beatus Bernardus pro tanto dicit quod tertius & quartus gradus dilectionis sunt gratuiti & non duo primi, quia duo primi sunt naturae corruptae, nec sunt cum gratia: sed tertius & quartus sunt naturae per rectam rationem regulatae & sunt cum gratia, nec per hoc concluditur quin sint a natura.

26. AD ARGUMENTA principalia respondendum est. Ad primum dicendum quod auctoritas Philosophi est intelligenda inter personas inter quas aliquo modo inuenitur aequalitas, vel proportio sicut est hominis ad hominem, vel multos, & inter quas bonum vnius non continetur in altero: non autem inter illas inter quas non potest inueniri talis aequalitas vel proportio, sicut est inter hominem & deum, cum a deo deo pendeat totum bonum nostrum.

27. Ad secundum dicendum quod forte dictum Philosophi est intelligendum de bono quod amamus amore concupiscentiae. Tale enim amamus propter nos & illud magis quod est nobis maius bonum. Amicum autem quem amamus amore amicitiae non amamus principaliter, quod sit nobis bonum. Sed quia est in se bonus, vnde quando philosophus dicit quod amabile est vnicuique bonum proprium non excludit quin aliud bonum sit diligendum, dato quod non ordinatur ad nos, imo videtur hoc innuere cum praemittat amabile quidem simpliciter bonum, vnicuique autem proprium.

28. RATIONES alterius partis quamuis sint ad conclusionem veram, tamen non probant eam sufficienter, quia quamuis finis diligitur plus quam ea quae sunt ad finem ad illo qui agit ea propter finem, tamen non oportet quod illud quod est ad finem plus diligit finem quam se, maxime si finis sit aliquid adeo separatum ab his quae sunt ad finem quod bonum eorum quae sunt ad finem non dependeat necessario in esse a tali fine, sicut secundum naturam elementa sunt propter mixta, & mixta inanimata propter animata, & inter naturae bruta sunt propter homines, propter quod auctor naturae plus diligit mixta quam elementa, & animata plusquam inanimata, & homines plusquam bruta. Sed non oportet quod amore naturali elementa plus diligit, vel apparet conseruationem mixtorum quam suam, nec quod mixta inanimata plus apparet conseruationem hominum quam suam, imo si bruta haberent iudicium rationis plus deberet secundum rectam rationem se diligere quam diligerent homines, & plus velle vnum quodque conseruationem sui quam hominis, & ideo si deus esset talis finis a quo non dependeret bonum creaturae, creatura non teneretur plus diligere deum quam se. Item nota finis non est semper bonum illius quod ordinatur ad finem, sicut bruta non sunt bonum planetarum. Sed finis semper est bonum verum vel existens agens propter finem vel ordinans ad

aliquem finem. Et quodque est idipsum, supposito quod sit agens vel ordinans, sicut nos sumus fines omnium eorum quae agimus propter nos, & sic est de deo respectu omnium.

29. Ad secundum dicendum quod quando dicitur quod amicus plus diligitur quam quodcumque ex eo proueniens intelligendum est de bonis superadditis naturae, sicut sunt utilitates & delectationes quae proueniunt vni amicorum ex altero. De bono autem quod sumus non est verum, quod patet, quia a parentibus sumus, habemus enim ab ipsis esse, nutritionem, & educationem, nec possumus eis reddere aequales, ut dicitur 9. Ethic. & tamen debemus nos diligere plusquam parentes, quare &c.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum in amore dei possit haberi aliquis respectus ad aliquam mercedem.



ERTIO queritur, utrum in dilectione dei possit haberi aliquis respectus ad aliquam mercedem. Et arguitur quod non, quia quod diligitur propter mercedem, diligitur propter aliud, sed deus non est propter aliud diligendus, sed deus ad mercedem.

1. Item prior est amicitia charitatis ad deum quam amicitia civilis ad hominem. Sed in amicitia civili quamvis habeat multas utilitates & delectationes annexas, tamen ad eas non habet respectus secundum philosophum octavo Ethicorum, ergo similiter in amicitia ad deum non potest haberi respectus ad aliam mercedem seu utilitatem.

2. Ad idem est quod dicit beatus Bernardus de diligendo deo, quod licet deo seruire sine premio non possit, non tamen est intuitu praemij seruendum.

3. IN CONTRARIUM est, quod dicitur in Psalm. Inclina cor meum ad fac. iust. tuas in aeternum propter rectitudinem. Et de sanctis patribus dicitur Heb. 12. quod respiciebant in remunerationem. Et iterum super illud Luc. decimo quinquo, quanti mercenarii &c. Dicit glossa quod boni mercenarii sunt qui deo propter mercedem seruiunt.

4. RESPONSI O. Aduertendum est quod merces dicitur illud quod aliquis per actionem meretur tanquam praemium suae actionis. Praemium autem est commodum quod redditur operanti. Et quia omne commodum est bonum ordinatum ad illum cuius est commodum, ideo illud quod est proprie & immediate merces vel praemium, est bonum finaliter ordinatum ad operantem, propter quod non potest esse vitium finis simpliciter. Est enim bonum amatum amore concupiscentiae cum ametur ut commodum. Hoc supposito cum queritur utrum in dilectione dei possit licite haberi respectus ad mercedem, dicendum est quod respectus ad mercedem potest haberi dupliciter. Vno modo quod merces sit finis rei amatae. Alio modo quod sit finis illius a motis. Primo modo non est licitum in dilectione dei habere respectum ad mercedem, ita ut merces sit finis dei amati. Cuius ratio est, quia finis plus diligitur quam illud quod est ad finem. Sed non est licitum aliquid plus diligere quam deum, ergo non est licitum diligere deum propter mercedem, sic quod merces sit finis ad quem deus dilectus ordinatur.

5. Si autem intelligatur secundo modo scilicet, quod merces sit finis dilectionis & non dei dilecti, adhuc distinguendum est, quia vel accipitur ut finis propter quod totaliter diligitur deus, & sine quo non diligeretur. Et sic non est adhuc licitum habere oculum ad mercedem, quia deum debemus diligere propter se, dato quod nihil commodi ex tali dilectione nobis eueniret multo amplius quam quicumque virtuosus debeat diligere alium virtuosum. Omnis enim bonus est diligendus circumscripto alio quocumque, cum bonum secundum latitudinem suam sit obiectum amoris. Si autem merces intendatur ut finis dilectionis non totaliter quin sine illo deus diligeretur, sed quia per dilectionem qua diligitur deus intendimus consequi beatitudinem quamuis diligeremus deum dato quod certi essemus quod beatitudinem non haberemus, sic licitum est in dilectione dei habere respectum ad mercedem. Cuius ratio est, quia quando duo bona habent rationem commodi & vnum est altero melius, minus bonum potest licite ordinari ad maius bonum sicut ad finem, nunc est ita quod dilectio dei in via & beatitudo patriae habent rationem commodi, beatitudo tamen est aliquid melius dilectione viae, ergo dilectio dei potest licite ordinari ad beatitudinem ut ad mercedem, & ut ad finem. Si quod autem aliud commodum esset minus bonum quam dilectio dei, ut sunt bona temporalia, ad ista non potest licite haberi respectus ut ad finem, quia contra rationem finis est quod sit magis bonum his quae sunt ad finem. Et in hoc sensu vituperatur mercenarius. Ioan. 10. qui opus sui

virtuale ordinat ad mercedem temporalem. Posset tamen ad ea haberi respectus vt ad aliqua adminiculatua in quantum omne bonum addito alio bono redditur eligibilis.

7. AD PRIMVM argumentum patet responso ex predictis quia non est licitum in dilectione dei habere respectum ad mercedem que fit finis dei dilecti. Quia sic aliquid aliud a deo plus diligeretur, potest tamen haberi respectus ad mercedem que fit finis dilectionis.

8. Per idem patet ad secundum. Quia in amicitia civili potest haberi respectus ad dilectionem & veritates que ex amicitia consequuntur dum modo non habeatur ad eas respectus principaliter quia sine eis diligendus est amicus. Et eodem modo est in dilectione dei vt dictum est.

9. Per illud similiter patet ad auctoritatem beati Bern. quia in diligendo deum vel in seruendo ei non debet principaliter respectus haberi ad mercedem quin sine mercede esset deus diligendus, & ei seruendus, hoc tamē supposito potest merces licite intendi. Et in hoc sensu procedunt auctoritates in contrarium.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum extranei meliores sint magis diligendi quam propinqui mali vel non aequi boni.

Thom. 22. q. 26. art. 7.

VARIO queritur, vtrum extraneos meliores sint magis diligendi quam propinqui mali vel aequi boni. Et arguitur quod sic, quia per charitatem conformantur dilectioni diuinae. Sed deus magis diligit extraneum meliorem quam propinquum nobis minus bonum, ergo & nos debemus magis similiter eos diligere.

2. Item illi sunt magis diligendi in quibus perfectius reperitur bonum, super quod amicitia fundatur. Sed bonum gratiae super quo fundatur amicitia charitatis perfectius inuenitur in extraneis melioribus quam in propinquis minus bonis, ergo illi sunt magis diligendi ex charitate.

3. IN CONTRARIVM arguitur per dictum apostoli Timot. 5. Si quis suorum & maxime domesticorum curam non habet, fidem negauit, & est infidelis deterior. Sed effectus exterior correspondet interiori affectui, ergo &c.

4. RESPONSI O. Circa quaestionem istam primò notandum est qualiter amicitia charitatis se habet ad alias amicitias. Secundò respondebitur ad quaestionem.

5. Quantum ad primò notandum q. cum omnis amicitia fundetur in aliqua communicatione secundum diuersitatem communicationum diuersificantur amicitiae, inuenitur autē quadruplex communicatio. Prima est omnium hominum, & etiam angelorum in quantum continentur in hoc q. sunt ad imaginē dei secundum quā sunt capaces beatitudinis. Et super hanc communicationem quāuis latissima, fundatur charitatis amicitia non quidem in respiciendo naturam absolute, sed vt capax beatitudinis. Secunda communicatio est politica secundum quam cōcīues comunicant in his que ad civile vitā pertinet, & super hanc fundatur amicitia civilis. Tertia est economica secundum quā homines vnius domus, vel familiae comunicant in domesticis officiis. Et super hanc fundatur amicitia economica. Quarta communicatio est naturalis originis prout aliqui trahunt ab vno origine, & super hanc fundatur amicitia naturalis patris ad filium & e converso & cōsanguineorum adinuicē. Ex quo patet q. prima amicitia includitur in omnibus, & non e converso, in reliquis etiā vt cōmuni prior includitur in posteriore quamuis quandoq. cōtrariū contingat. Secundū quālibet autem harū amicitiarū volumus amicus bona correspondētia eis in quo fundatur amicitia & cooperamur ad hoc secundum modum nostrum. De aliis autem bonis impertinentibus ad talem amicitiam non oportet nisi in necessitate.

6. Hoc praenotato dicendum est ad quaestionē, quod cum diligere alique sit ei velle bonum, gradus dilectionis possunt accipi secundum gradus boni voliti, vel secundum intentionē volendi, vt prius dictum fuit. Si attendatur secundum gradus boni voliti sic cum sit quoddam velle approbationis & cōplacētia de bono habito, quoddam vero optationis & desiderij de bono non habito, secundum primū velle plus amamus ex charitate extraneos meliores quam propinquos minus bonos in quantum complacet nobis minus bonum in eis, secundum autem velle desiderij & optationis aequaliter diligimus extraneos & propinquos propter rationem que posita fuit supra, prima quaestione huius distinctionis. Si vero accipiatur gradus secundum intentionem actus diligendi, sic debemus magis diligere propinquos, ad illud bonum ad quod eos diligimus quam extraneos meliores. Quod patet dupliciter. Primò quia illos diligimus, vt dictū fuit

prius in quantum sunt vnus nobiscū. Sed propinquiores sunt magis vnus nobiscū quam remotiores, vel extranei, quia magis sunt vnus nobiscū, ergo magis sunt a nobis diligendi. Secundò sic, quia illos intensius diligimus respectu quorū concurrunt plures rationes diligendi, sed respectu propinquorū cōcurrunt plures rationes diligendi quam respectu extraneorū, ergo &c. Maior patet, quia multiplicatio cause vigorat effectum. Minor declaratur, quia ad dilectionē propinquorū concurrunt omnes causae diligendi, scilicet cōmunicatio in naturali origine, & in operibus domesticis, & civilibus, & in capacitate beatitudinis super quam solam fundatur amor dilectionis ad extraneos & inimicos, Patet igitur q. propinquiores sunt intensius diligendi quam extranei non solum dilectione naturali, sed etiam dilectione charitatis, quia cum charitas respiciat vltimum finem, alie autem amicitiae finem sub fine, amicitia charitatis importat actus omnium aliarum amicitiarum, quibus omnibus concurrentibus intensior actus est amoris qui est non solum aliarum amicitiarum, sed etiam charitatis vt imperantis & concurrentis. Ex hoc tamē nõ sequitur quod maiora bona velimus magis propinquos sed solum quod bona proportionata eis secundum fundamentum dilectionis quam habemus ad eos intensius volumus eis & si facultas adit eis citius exhiberemus ceteris paribus.

7. Ad primū argumentum dicendum quod Deus non diligit vnus plusquam alium accipiendo gradus dilectionis secundum intentionem actus diligendi, sed solum quantum ad gradum boni voliti. Et respectu talis boni diligit plus meliorem. Sed melior est aliquis quandoque secundum praesentem infortium qui non est melior secundum praesentiam, & secundū hoc melior praesentialiter non diligitur plus simpliciter, quia non est tantū bonum gratiae quod quis habet praesentialiter quam est bonū gloriae quod praeparatur alii secundum praesentiam. Et eodem modo quantum ad velle approbationis & cōplacētia de bono habito plus diligimus meliores, sed quantum ad velle desiderij, & operationis de bono habendo plus vel tātum diligimus propinquos licet actualiter minus bonos, & praeter hoc est in nobis gradus intensioris in actu diligendi propter maiorem coniunctionem quam habent aliqui ad nos plusquam alij. Aliter respondetur cōmuniter quod in hoc conformamur deo q. plus diligimus eos qui nobiscū magis comunicant sicut & ipse eos qui secum magis comunicant quamuis non sint iidem hi & illi.

8. Ad secundum dicendum quod si ad dilectionem propinquorum ex charitate non concurreret alia ratio diligendi quam illa quam imperaret charitas, tunc extranei meliores essent magis diligendi quam propinqui minus boni propter rationem que tangitur in argumento. Sed quia in dilectione propinquorum includuntur plures rationes diligendi quam in dilectione extraneorum vt declaratum fuit. Ideo plus diligendi sunt propinqui quam extranei.

Sententia huius distinctionis XXX. in generali & speciali.

IC QVAERIT solet. Superius determinauit magister de ordine charitatis secundum quadruplicem modum dilectionis. Hic determinat de ordine charitatis secundum quantitatem meriti. Et diuiditur in sex. Primò mouet quaestionem. Secundo respondet ibi, sed haec comparatio. Tertio obicit in contrarium ex auctoritatibus Aug. ibi, Aug. tamē. Quarto determinat auctoritatem ibi, quod si quis simpliciter. Quinto mouet ex dictis incidentem quaestionem ibi, Illud verò quod sequitur. Sexto verò determinat eam ibi, quidam quod hic dicitur. Haec est diuisio &c.

2. IN SPECIALI sic procedit. Primò querit quid sit magis meritorium diligere amicos, an diligere inimicos. Respondet q. dupliciter potest intelligi comparatio ista. Vno modo vt comparetur dilectio amici ex vna parte ad dilectionē amici & inimici ex altera, & sic dilectio secunda est magis meritoria q. prima. Alio modo q. in eodem homine comparetur dilectio amici ad dilectionem inimici & sic siue sit vnus actus dilectionis siue duo quo diligitur amicus & inimicus semper videtur q. dilectio amici sit prior, quia est seruētor. Arguitur tamen in contrariū per Aug. qui dicit quod diligere inimicos est perfectior & non est tot hominū quot exaudjūtur in oratione dominica cū dicitur, Dimitte nobis debita nostra, sicut & nos dimittimus &c. Et sic dilectio inimicorū videtur prior quā dilectio amicorū. Et respondet ad hoc secundū distinctionem supra positam q. Aug. intelligit perfectiorē esse dilectionē qua diligitur amicus & inimicus simul quā sit illa qua diligitur solum amicus. Tūc mouet dubitationē ex hoc q. dicit Aug. q. dilectio inimicorū non est tot hominū quot exaudjūtur in oratione do. nū.

dominica, cum dicitur, Dimitte nobis debita nostra, quia nulli dimittitur peccata nisi sit in charitate. Si ergo plures exaudjūtur in praedicta oratione dominica quam sint illi qui diligunt inimicos, sequitur q. diligere inimicos non cadit sub precepto charitatis quod est inueneris cū nomine proximi omnis homo intelligatur. Cum dicitur, Diliges proximum tuū sicut teipsum. Et respondetur dupliciter. Vno modo quod diligere inimicos est perfectius in praceptum, sed imperfectis est solum solum. Alio modo responderi q. dilectio inimicorum est perfecta per quam exhibentur eis signa dilectionis orando, & eis bene faciēdo solum est perfectiorum, nec cadit sub precepto quātū ad omnes generaliter, & sic intelligit Augulinius. Et in hoc terminatur & cetera.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum de necessitate salutis sit diligere inimicos.

Tho. 2. 2. q. 25. art. 8. 9.

IRCA distinctionem istam primò queritur vtrum de necessitate salutis sit diligere inimicos. Et arguitur q. non, quia natura non inclinatur in cōtrariū charitatis, sed quilibet res naturaliter odit contrarium, ergo & charitas, sed inimicus est contrarius nobis & charitati, ergo non est diligendus, sed odiendus.

2. Item nõ est necessarium illum diligere cui licet malū optare, & de cuius malo licitum est gaudere, sed inimicus licitum est mala optare, & de malis eorū gaudere. Igitur & cetera. Maior de se patet, minor probatur ex hoc quod in sacra scriptura frequenter ponuntur imprecationes malorum contra inimicos & in gaudium, & in consolationem bonorū prōceditur destructio inimicorum, quare & cetera.

3. Et confirmatur hoc per illud quod dixit dominus Mathei quinto. Audistis quod dictum est antiquis diliges amicum tuū & odio habebis inimicum tuum.

4. IN CONTRARIVM est quod dicitur Mathei quinto. Diligite inimicos vestros, & ibidem, si diligitis eos qui vos diligunt quam mercedem habebitis? q. d. nullam, ergo sine dilectione inimicorum vel non diligentiū non est salus.

5. RESPONSI O. Cum charitas attendatur penes affectum, & effectum, vt dictum fuit supra, ideo circa quaestionem istam videnda sunt duo. Primū est vtrum teneamur inimicos diligere quo ad affectum, secundū est vtrum teneamur eis exhibere signa dilectionis in effectum.

6. QVANTVM ad primū sciendum est quod inimicus potest capi dupliciter, scilicet formaliter secundum quod inimicus, vel materialiter secundum quod homo ad imaginē Dei existens. Primo modo nõ tenemur diligere inimicū scilicet in quantum est inimicus, imò magis odire. Cuius ratio est, quia approbare malum culpae in alio peuerit, & charitati contrarium. Sed diligere inimicū in quantum est virtuosus & habet charitatem est approbare malū culpae in eo, ergo hoc est peruersum & charitati cōtrarium. Itē aequalis peueritatis est odire amicum & diligere inimicū accipiēdo vtrumq. formaliter. Sed per se malū est odire amicum in quantum amicus est, ergo & diligere inimicū in quantum inimicus est. Si autē accipiatur materialiter, scilicet in quantum homo ad imaginē dei existens. Sic dicendum est q. diligere inimicū in generali est de necessitate salutis, vt scilicet diliges Deum & proximum, ab illa generalitate nõ excludat inimicū, sed nõ de necessitate salutis vt speciali motu dilectionis afficiatur aliquis ad inimicū nisi vbi appareat euidenter necessitas. Primū patet, quia charitas attenditur in eo qui ex charitate diligitur ratione diuinae imaginis secundū quā est capax beatitudinis, sed haec ratio inuenitur in omni homine tam amico quā inimico, ergo secundū hanc rationē generalē in dilectione charitatis includitur inimicus. Secundū patet, quia ille motus dilectionis qui nõ est de necessitate salutis ad amicum nõ est de necessitate salutis ad inimicū, sed specialis motus dilectionis ad amicum nõ est de necessitate salutis extra casum necessitatis nisi secundum preparationē animi si necessitas adesse ergo multo minus est de necessitate salutis ad inimicū, & sic patet primū.

7. QVANTVM ad secundum aduertendum est q. cū effectus exterior dilectionis correspondat interiori affectui sicut tenemur diligere inimicū affectu, ita tenemur exhibere signa dilectionis in effectu. Cū ergo vt patet ex primo articulo interior affectus dilectionis ad inimicū sit de necessitate salutis solum in cōmuni, non autem in speciali nisi secundum preparationē animi (si necessitas adesse) sic dicēdū est signa & beneficia dilectionis quae exhibentur generaliter proximo puta cum

aliquis orat pro omnib⁹ fidelibus, vel pro toto populo, nõ sunt neganda, vel subrahēda inimicis, hoc enim pertinet ad suorum vindictā contra illud quod dicitur Leuit. 19. non quaeres vicio nem, nec memoreris iniurię civium tuorum, beneficia verò vel dilectionis signa quae quis exhibet specialiter & particulariter aliquibus personis non est necessarium exhibere inimicis, quia nec est necessarium, sed perfectio talia exhibere amicis extracalem necessitatis. In casu autē necessitatis est necessarium vtrique tā amicis quam inimicis talia exhibere, secundū illud Prou. 25. Si esurieris inimicus tuus ciba illius, si sitit da potum illi.

8. AD PRIMVM argum. dicendū q. natura sicut inclinatur in odium cōtrarij sic & charitas. Charitas enim inclinatur in odium inimici in quantum inimicus est, secundū illud Psal. Perfecitō odio oderā illos, sic enim est charitati cōtrarius in quantum autem est homo ad imaginē dei existēs & capax beatitudinis, sic nõ est cōtrarius charitati, sed potius habet id quod in vno quoq. attendit charitas. Et hoc modo est ex charitate diligendus.

9. Ad secundum dicendum q. non est necessarium diligere ex charitate cui licitum est optare malum oppositū bono q. per se respicit charitas. Tale enim bonum est gratia & gloria, quorum oppositum non est licitum optare cuiusque inimico.

Ad bona autem temporalia non respicit charitas nisi in quantum ordinantur ad bonum gratiae & gloriae. Et quia prosperitas in his bonis quandoq. est occasio subuersionis bonorū gratiae secundum illud Deut. 32. In crassatus est dilectus & recalcitrauit & dereliquit deū factorem suum. Aduersitas verò occasio est reuertendi ad dominū, secundū illud Ozeq. 6. In tribulatione sua mane confurgent ad me. Ideo licitum est tam amicis quam inimicis talia mala optare. Et de ipsis si euenerint gaudere nõ quia mala sunt, sed quia promotiua sunt ad bonū, vel impeditiua malorum malorū. Rursus quia charitas ordinē habet & plus debet quilibet se diligere quam alii, & propinquos quam extraneos, & amicos quam inimicos, & bonum cōmune quam priuātū. Ideo potest aliquis salua charitate optare malum temporale alicui non in quantum malum est illud, sed in quantum est in pedimentum malorum alterius quem plus tenetur diligere.

10. Ad tertium dicendum q. nunquā scriptum est in lege veteri, odio habebis inimicum tuum. Sed additum fuit ex praua interpretatione Iudaeorum, qui ex hoc quod precipiebatur dilectio amici, Leuit. 19. Concludebant q. inimici essent odiendi. Dominus autem hanc interpretationem elisit simul cum dilectione inimici addens consilium de ostensione signorum benevolentiae ad ipsam.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum diligere amicum sit magis meritorium quam diligere inimicum, an e converso.

Tho. 2. 2. q. 27. art. 7.

SECVNDO queritur vtrum diligere amicum sit magis meritorium quam diligere inimicum, an e converso. Et arguitur q. diligere amicum, quia illud quod est melius est magis meritorium, sed diligere amicum est melius quā diligere inimicum, ergo &c. Maior de se patet, sed minor probatur, quia minus bonū dimittendū est pro magis bono si incumbat necessitas alterum dimittendi. Sed dilectio inimicorum quo ad exteriorem effectū qui affectui proportionatur, dimittenda est pro dilectione amicorū, quia quando non possumus vtriusque subuenire tenemur subuenire amicis, dimittis inimicis, quare &c.

2. Item si oppositum in opposito, & propositū in proposito, sed odire amicum est peius quam odire inimicum, ergo diligere amicum est melius, ergo est magis meritorium.

3. IN CONTRARIVM arguitur, quia secundū Greg. Seruitia tanto sunt magis accepta, quāto minus debita, sed minus est debitum diligere inimicum quam amicum, ergo est deo magis acceptum, quare & magis meritorium.

4. RESPONSI O. Dilectio amici & inimici possunt dupliciter accipi. Vno modo sic q. vna excludit alterā, vt cū aliquis sic diligit amicos q. nullo modo diligit inimicos, nec actu nec habitu, sed forte odit. Econtrario autem forte nõ est possibile q. aliquis diligit inimicos & non diligit amicos. Alio modo possunt accipi sic quod neutra excludat alterā. Primo modo quaestio est nulla, quia cōparatio secundum magis & minus meritorium inter aliqua supponit vt vnusque esse meritorium. Sed dilectio amici excludens dilectionem inimici nõ est meritoria cum ex charitate teneamur inimicos diligere vt prius patuit, ergo nulla potest esse comparatio inter ipsam & dilectionē inimici quae sit magis meritoria, quia altera nullo modo est meritoria, scilicet dilectio amici excludens dilectionē

Inimici, dicte domino Math. 5. Si diligis illos tantum qui vos diligunt quam mercedem habebitis...

6 Si vero vtraque dilectio sic accipitur q neutra excludat alteram, adhuc hoc posset esse dupliciter, vno modo quia vna no solum non excludit alteram, sed includit & non econverso...

7 Si vero vna non excludat alteram, nec includat sicut et alius fertur per actum dilectionis in inimici nihil cogitans de inimico...

8 Sed contra hoc arguitur sic, sicut charitas necessario exigit vt diligatur inimicus, sic ordo charitatis necessario exigit quod amicus plus diligatur quam inimicus...

9 Sicut autem cetera non essent hinc inde paria, vel saltem intensio actus no esset equalis no posset vno sermone determinari quae dilectio sit magis meritoria...

10 Ad primum argumentum dicendum q magis meritorium supposita equali ratione debet. Sed si est magis meritum non est verum, sicut reddere mutuum melius est cum sit actus iustitiae quam dare sicut qui est actus liberalitatis...

debitum non est verum, sicut reddere mutuum melius est cum sit actus iustitiae quam dare sicut qui est actus liberalitatis, & tamen no est ita meritorium. Plus enim obligat beneficium benefico, qui liberaliter dedit quam recipiens mutuum quod tradidit obligetur illi qui mutuum reddit quod no esset nisi dare suum esset magis meritorium quam reddere alieni...

Sententia huius distinctionis XXXII. generali & speciali.

1. In vno quoque non est praeferendum. Superius determinauit magister de charitate in se, & de numero diligendorum, & de ordine diligendi. Hic determinat de permanentia charitatis sine de duratione eius. Et diuiditur in duas. Primum determinat de permanentia charitatis in statu etiam viatorum...

2. In speciali sic procedit. Postmo dicit q quidam asseruerunt charitatem semel habitam non posse amitti propter hoc quod ait apostolus 1. ad Corin. 13. Charitas nunquam excidit. & Aug. dicit quod charitas quae deseri potest nunquam fuit vera...

modum bonorum qui nihil volunt nisi illud quod scilicet deum velle, & sic Christus voluit saluari solum illos quos sciebat deum velle saluari, Et in hoc terminatur sententia &c.

QUESTIO PRIMA.

Vtrum charitas semel habitata possit amitti.

Thom. 2. 2. q. 24. ar. 11. C. 12.

1. In hac distinctionem istam primo queritur de charitate in viatoribus. Et secundo in beatis. Quantum ad primum primo queritur, vtrum charitas semel habitata possit amitti, Et arguitur q non, quia contra iustitiam est non reddere ad id quod ex debito quis tenetur. Sed habentem charitatem debeat gloria, ergo omni habentem charitatem reddetur gloria a deo qui non potest contra iustitiam facere, hoc autem non esset si charitas semel habitata amitteretur, ergo &c.

2. Item amor charitatis est fortior quam amor naturalis, sed amor naturalis no amittit p peccatum, ergo nec amor charitatis. 3. IN CONTRARIUM est quia quicunque potest mortaliter peccare potest sine charitate esse, quia charitas & peccatum mortale non sunt simul. Sed quicunque habet charitatem pro statu vig potest mortaliter peccare cum non sit confirmatus in bono, ergo potest charitatem amittere.

4. Item omnis habens charitatem scriptus est in libro vitae, nec deletur ex eo nisi amittit charitatem, sed multi scripti in libro vitae delentur ex eo secundum illud Psal. Delectatur de libro viuentium, ergo multi habentes charitatem amittunt eam.

5. RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est, an charitas semel habitata possit amitti. Secundum est, qualiter ratione talis amissionis dicitur aliquis de libro vitae deleri.

6. QVANTUM ad primum patet tripliciter q charitas semel habitata potest amitti. Primum sic, sicut se habet actus nostri effectiue ad habens acquisitos, sic se habet actus nostri meritorie vel demeritorie ad habens inuisos, sed habitus acquisiti ex actibus nostris corrumpuntur effectiue ex actibus contrariis, vt patet ex secundo. Et hic ergo habitus inuisi corrumpuntur in nobis demeritorie, sed omne peccatum mortale est actus contrarius actui per quem meretur de congruo, vt charitas nobis infundatur, ergo per quodlibet peccatum mortale charitas habitata corrumpitur. Secundo, hic ergo habitus inuisi corrumpuntur in nobis demeritorie, sed omne peccatum mortale est actus contrarius actui per quem meretur de congruo, vt charitas nobis infundatur, ergo per quodlibet peccatum mortale charitas habitata corrumpitur. Secundo, hic ergo habitus inuisi corrumpuntur in nobis demeritorie, sed omne peccatum mortale est actus contrarius actui per quem meretur de congruo, vt charitas nobis infundatur, ergo per quodlibet peccatum mortale charitas habitata corrumpitur. Secundo, hic ergo habitus inuisi corrumpuntur in nobis demeritorie, sed omne peccatum mortale est actus contrarius actui per quem meretur de congruo, vt charitas nobis infundatur, ergo per quodlibet peccatum mortale charitas habitata corrumpitur.

2. d. 11. q. 1.

7. QVANTUM ad secundum aduertendum est quodlibet dicitur notitia diuina propter similitudinem ad librum materiale, de cuius ratione est q representet aliqua per figuras quasi per quasdam similitudines. Et quia notitia dei ab aeterno est de omnibus cogitatis dictis, & factis, ideo ipsa dicitur liber, sed magis proprie respectu bonorum quam respectu malorum, quia in diuina notitia bona representantur per ideas proprias, quasi per suas similitudines, mala autem no, sed per modum priuationis. Et quia boni ordinantur ad vitam gloriae quae proprie, & simpliciter erit vita quae no coparietur seu mortem aliquam, cuius vitae sola rationalis creatura est capax, & ad quam pertinent per opera bona, ideo notitia diuina de creaturis intellectualibus, vel rationalibus, quantum ad bona meritoria per que ordinantur ad gloriam dicitur liber vitae, qui secundum rationem nostram distinguitur, quasi in duas paginas, quarum vna dicitur pagina praesentis iustitiae, alia vero dicitur pagina praedestinationis aeternae, secundum q in creatura rationali potest inueniri duplex meritum, vnum finale, & secundum tale meritum dicitur aliquis scribi in libro vitae, quo ad paginam praedestinationis aeternae, & qui sic est scriptus in libro vitae, nunquam dicitur ab eo deleri. Aliud est meritum quod quis habet in praesenti, sed no per seuerat, & talis dicitur scriptus in libro vitae, quantum ad paginam praesentis iustitiae, qui sic scriptus est dicitur deleri, quando per peccatum mortale cadit a merito quo sibi vita gloriae debebatur.

meritum quod quis habet in praesenti, sed no per seuerat, & talis dicitur scriptus in libro vitae, quantum ad paginam praesentis iustitiae, qui sic scriptus est dicitur deleri, quando per peccatum mortale cadit a merito quo sibi vita gloriae debebatur.

8. AD PRIMVM argum. dicendum, quod contra iustitiam est non reddere debiti, nisi legitima exceptio habeatur contra perentem, si aut habeatur legitima exceptio quantum illa durat potest iuste denegari debiti. Contra illam aut qui in charitate fuit, sed a charitate decidit est legitima exceptio quod gloria ei no reddatur, quia scilicet est in peccato mortali quod auerit a bono incomparabili, in cuius visione consistit gloria. Et ideo quantum diu durabit ista exceptio iuste potest ei negari beatitudo, exceptio aut durabit semp, & ideo iuste semp ei negabitur gloria. 9. Ad secundum dicendum quod non est simile de amore naturali, & de amore charitatis, quia amor naturalis fundatur in communicatione quae stat vel stare potest cum culpa, sed charitas oppositione habet ad omne culpam mortalem, quia charitas per se & directe conuertit hominem ad deum, peccatum autem mortale auerit hominem a deo.

QUESTIO SECUNDA.

Vtrum resurgens a peccato resurgat ad charitatem maiorem, an minorem, an aequalem illi a qua cecidit.

Thom. 3. q. 89. ar. 2.

1. In vno queritur, vtrum cadens a gratia vel charitate per peccatum mortale & resurgens per poenitentiam resurgat ad charitatem aequalem, an maiorem, an minorem. Et arguitur quod nunquam resurgat ad aequalem, sed solum ad minorem, quia cadens a charitate cadit a charitate proficiente, resurgens autem resurgit ad charitatem incipientem, ergo resurgit ad minorem charitatem.

2. Item videtur quod semper resurgat ad charitatem aequalem, quia secundum Ambrosium, Poenitentia omnia ablata restituit. Sed hoc non esset nisi poenitens ad aequalem charitatem resurgeret, ergo &c.

3. Item poenitentia viuificat priora merita per peccatum mortificata, sed hoc no esset nisi resurgat ad eandem charitatem, cum merita pensentur ex charitate, ergo &c.

4. Item videtur q semper resurgat ad maiorem charitatem, quia ad Rom. 6. dicit Apostolus, q ubi abundauit delictum, ubi perabundat & gratia. Sed gratia non dicitur superabundans nisi excedens poenitentiam, ergo &c.

5. IN CONTRARIUM arguitur, quia per contritionem restituitur gratia, sed contritio peccatoris potest esse minor, vel aequalis, vel maior, vel maxima, charitas ergo per eam, vel gratia meritorie restituta potest esse minor, vel aequalis, vel maior quam charitas amissa.

6. RESPONSIO. Quaedam sunt quae de natura sua includunt continuationem, sicut innocentia & virginitas, innocetia enim est nunquam peccata, & virginitas est semper abstinentia a delectationibus venereis, & talia cum amittuntur no possunt recuperari, quia cadere in eis interruptio, quod est contra rationem suae continuationis. Et ideo innocentia perditam non recuperatur, nec virginitas, & in his no habet locum questio. Gratia autem & charitas de sua ratione non includunt continuationem, & ideo cum amittuntur per peccatum mortale, recuperari possunt per poenitentiam in aequali gradu, vel maiori, vel minori. Cuius ratio est, quia per bona opera ex genere praecedentia charitatem meretur de congruo charitatem nobis dari secundum modum conatus voluntatis. Nunc est ita q no habes charitatem potest secundum libertatem arbitrij & diuini adiutorij habere conatum de congruo respondentem charitati minori, vel aequali vel maiori eam quem prius habuit, ergo potest resurgere ad charitatem maiorem, minorem, vel aequalem, secundum modum conatus sui vel diuini adiutorij.

7. AD PRIMVM argumentum dicendum q charitas incipiens semper minor est, quam sit ipsa merita est perficiens vel perfecta. Sed charitas incipiens in vno potest esse perfectior quam charitas proficiens in altero, & eodem modo in eodem homine charitas proficiens in resurgente potest esse aequae perfecta vel perfectior quam charitas a qua prius cecidit per peccatum.

8. Ad secundum dicendum q poenitentia restituit omnia quae sunt de necessitate salutis, non tamen oportet quod aequalia. 9. Ad aliud dicendum q dato q poenitentia viuificat priora merita per peccatum mortificata, no oportet tamen q restituat aequalem charitatem, quia valor meritorij praecedentium pensabitur secundum charitatem in qua facta fuerunt, & non

2. d. 20. q. 2.

secundum charitatem in qua peccatis resurgit. Ad aliud dicendum quod apostolus loquitur de gratia redemptionis facta per Christum, quae superabundavit respectu peccati primi hominis, & non loquitur vniuersaliter.

QVAESTIO TERTIA. Vtrum habitus fidei remaneat vel possit remanere in patria.

Thom. 1. 2. q. 67. art. 3. Q. 5.

INDE queritur de euacuatione charitatis per gloriam in beatis. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primum est vtrum fides euacuatur per gloriam. Secundo est vtrum spes euacuatur. Tertium est vtrum charitas remaneat in beatis. Quartum est vtrum scientia euacuatur in patria. Circa primum quaeruntur duo. Primum vel vtrum habitus fidei remaneat vel possit remanere in patria. Secundum est vtrum actus fidei possit in patria remanere. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quod habitus fidei non possit in patria remanere quia perfectum & imperfectum non sunt nisi respectu eiusdem. Unde prima Cor. 13. dicitur quod cum venerit quod perfectum est euacuabitur quod imperfectum est. Sed fides est habitus imperfectus, gloria vero perfectus habitus, ergo non possunt stare simul.

1. Item dispositio noctuae & aquila sunt inconpossibiles in eodem oculo, ergo dispositio per habitum fidei & per lumen gloriae sunt inconpossibiles in eodem intellectu.

3. Item quod non maneat habitus nisi possit remanere actus probatur, quia quando ad antecedens sequitur consequens, si consequens est impossibile & antecedens. Sed ad habitum sequitur actus, vel possibilis actus, quia habitus habentem perficit & illius opus bonum reddit, ergo si actus fidei non est possibilis in patria, nec habitus.

4. Item potentia quaeritur propter actum, & habitus est quo quis vitur cum voluerit, ergo in quocumque sunt potentia & habitus, ibi potest esse actus. Alioquin essent frustra. Et maxime hoc est verum de potentia propinqua.

5. Item in cognitione actus venimus per obiectum, & in cognitionem habitus per actum, ergo ubi non est possibile obiectum nec actus, nec habitus, sed in patria non est possibile obiectum fidei scilicet non visum, quare &c.

6. Confirmatur hoc per beatum Iacobum in canonica sua. Et ostendit mihi fidem tuam sine operibus, & ego ostendam tibi ex operibus fidem meam.

7. Ad idem sunt multae auctoritates Aug. de doctrina Christiana, & de tri. & in Ethicis & in multis aliis locis.

8. IN CONTRARIUM est, quia fundamentum non tollitur per adificij consummationem, sed fides est fundamentum totius spiritualis adificij secundum illud prima Corint. tertio. Fundamentum aliud &c. & Hebr. 11. Fides est substantia id est fundamentum, quare &c.

9. Item lumen minus non destruit adueniente maiore, sed lumen fidei & gloriae lumen se habent sicut magis & minus, ergo &c.

10. RESPONSIO. Quia aliqui terere sententiam, & ad sobrietatem scire nescientes voluerit quandoque dicere quod haereticum est ponere, quod habitus fidei possit remanere, vel remaneat in patria, ideo circa quaestionem istam procedetur sic, quia primo inquiratur, an ponere quod habitus fidei possit remanere, vel remaneat in patria sit haereticum. Et secundo inquiratur saltem an sit falsum. (Multa enim sunt falsa, quae sunt haeretica, sicut triangulum non habere tres angulos aequales duobus rectis est falsum, non tamen haereticum).

11. Quantum ad primum sciendum quod ponere aliquid de facto quandoque est haereticum, & non est haereticum illud ponere de possibili, quia scriptura cui fides iniungitur, quatenus habetur, vta deo inspirata, dicit illud quod est factum, & non dicit illud quod est possibilis. Verbi gratia, dicere aliquid creatum fuisse ab aeterno est haereticum, quia scriptura plane dicit oppositum Gen. 1. sed dicere quod aliquid creatum potuit fieri ab aeterno non est haereticum, nec forte falsum, vt patuit lib. 2. dist. 1. de haeresi constat quod ibi nulla est, quia scriptura non dicit oppositum. Similiter si scriptura diceret quod habitus fidei euacuaretur in patria de facto, & non diceret aliquid contra possibilitatem remanendi, dicere quod possit remanere non esset haereticum, quia non esset contra scripturam. Restat ergo videre vtrum scriptura dicat aliquid contra possibilitatem, ac deinde vtrum dicat aliquid contra actuale remanentiam habitus fidei in patria.

12. Quod scriptura nihil dicat contra possibilitatem remanendi, patet discurrendo per totum decimum tertium capitulum prima epistolae ad Corinth. ubi haec materia specialius tangitur & expressius quam in aliis locis. Et per omnia alia loca scripturae, quia nunquam inuenitur vnum verbum quod dicat expresse,

vel ex quo possit efficiter deduci quod habitus fidei non possit in patria remanere. Et si aliquis dicit quod imo, adducat ergo illa auctoritate quia nondum est per aliquod adducta, ergo dicere quod habitus fidei in patria possit remanere nullo modo est haereticum, quia nullo modo scriptura dicit contrarium. Scriptura etiam recte intellecta nihil dicit contra factum quod habitus fidei remaneat. In eodem enim cap. ubi de hoc agitur dicitur sic, Sicut propheta euacuabuntur, siue linguae cessabit, siue scientia destruetur, & subdit simile causam sicut de fide, dicit enim de scientia & prophetia quod ex parte cognoscimus, & ex parte prophetamus, cum autem venerit quod perfectum est euacuabitur quod ex parte est, sicut de fide subdit, videmus nunc per speculum in enigmate tunc autem facie ad faciem. Ex quo arguitur tripliciter. Primo sic, sicut scriptura dicit fidem euacuari in patria, sic eadem scriptura & in eodem capite dicit donum prophetiae & donum linguarum & scientiarum cessare & destrui. sed secundum doctores scientia non destruit secundum habitum, donum etiam linguarum in se non cessabit quin scientiam loqui variis linguis, quicquid sit de actu de quo in sequenti quaestione dicitur, donum etiam prophetiae fuit in Christo secundum doctorem, & ipse vocat se prophetam Matth. 13. ubi dicit non est propheta sine honore nisi in patria, Christus autem secundum mentem fuit beatus, ergo cum hac non euacuatur secundum habitum, videtur quod nec fides, saltem ex scriptura non potest conuincit, quia de pari loquitur de omnibus illis & de fide per totum capitulum. Secundo sic, apostolus euacuationem fidei, donum linguarum, & scientiae comparat perfectioni caritatis dicens. Cum essem paruulus, loquebar vt paruulus, & sapiebam vt paruulus &c. Cum autem factus sum vir & euacuauit quae erant paruuli. Sed quando ex paruulo factus est vir, nec potentia per quam loquebatur, sapiebat, vel cogitabat, nec habitus bonus si quem habebat ad hos actus, euacuatur, ergo nec habitus praedicti euacuabuntur in patria.

13. Si dicitur quod non est simile de fide & de habitibus aliis, quia de essentia aliorum habituum non est imperfectio. Sed de essentia fidei est imperfectio. Et ideo adueniente perfectione alia non euacuatur, quia non habent ad eam oppositionem, sed solum fides, quae ei opponitur. Dico quod non valet ad propositum, quia ex scriptura non habetur illa differentia, sed si sit, erit ex natura talium habituum quod adhuc non credo verum, & patebit infra. Cum igitur ex scriptura nullo modo habeatur illa differentia, dicere quod non euacuatur plus habitus fidei quam alij de quibus de pari fit ibi mentio non est contra scripturam. Et ideo non est haereticum, quod solum quaerimus in hoc articulo, quia in alio inquiratur an sit falsum. Item scriptura loquens de euacuatione istorum exponit seipsam ostendens quod hoc intelligatur quo ad actus, dicens loquebar vt paruulus, sapiebam vt paruulus &c. Et postea, videmus nunc per speculum & caetera, ergo ex scriptura non potest haberi quod euacuatur habitus, sed actus, quod & recipit expositionem vt patebit in sequenti quaestione, si igitur patet quod nullo modo est contra scripturam recte intellectam prout circumstantia scripturae exponit seipsam (quae est optima expositio secundum Aug. 83. quaestionum) dicere quod habitus fidei possit manere, vel quod maneat in patria, & hoc est primum.

14. Quam ad secundum scilicet an sit verum an falsum quod possit remanere, vel remaneat, dicendum est quod quicquid sit de facto an remaneat, an non de quo non potest plena certitudo haberi ratiō de possibilitate teneo quod potest remanere etiam sine actu. Quod possit remanere tripliciter probatur, primo sic, quia Paulus in raptu vidit deum, & tamen in eo mansit habitus fidei secundum doctores, ergo habitus fidei potest stare cum visione. Respondetur ad hoc quod nescitur an Paulus in raptu fuerit in corpore, an extra corpus, quia ipsemet nesciuit (vt dicitur 2. Cor. 12). Si autem anima eius fuit extra corpus tunc non habuit fidem, sed solum visionem, sed restituta corpori rehaebuit fidem sine visione, & ita nunquam fuerunt simul fides & visio. Sed illud non valet quia si nescitur an fuerit in corpore, an extra corpus, quare magis ponitur quod fuerit extra corpus quam in corpore, & quare non responderetur quod si fuit in corpore tunc fides cum visione sicut si fuit extra corpus non fuit fides cum visione. Nisi enim raptus esset possibilis anima existente in corpore Paulus sciens se raptum non dubitaret an esset in corpore, an extra corpus. Sed absolute dixisset quod extra corpus, & si raptus est possibilis anima existente in corpore, quare propter raptum oportet ponere Paulum in corpore. Et si de facto ponatur mortuus fuisse, tamen potuit rapti viuus. Nam & Moyses fuit raptus, vel saltem vidit diuinam essentiam sicut Paulus (vt dicit Augustinus super Genesim ad litteram) qui tamen non fuit mortuus. Doctores etiam tenent quod Paulus in raptu non fuit mortuus, sed solum abstractus ab vniuerso mundo & sic statim inuenitur.

15. Item fides quae est habitus acquisitus, stat cum visione corporali & cum assensu intellectus, ex visione causata, ergo fides quae est habitus insuslatus potest stare cum visione spirituali, sed

fen beata. Consequētia patet, quia omnino videtur esse simile hinc & inde, antecedens probatur, quia si quis habeat habitum fidei acquisitum, videlicet per quem credat dictis alicuius astrologi de eclipsibus solis & lunae, si actualiter videat lunam eclipsari, prout praedixit astrologus, non propter hoc prior habitus fidei destruitur, imo potius confirmatur, quia alius facilius & firmiter crederet dictis astrologi ex hoc quod vidit euenisse illud quod praedixerat astrologus. Et si dicitur quod ad visionem eclipsidis nihil facit habitus fidei, nec quod ea potest concurrere actus eius, non valet, quia hic non queritur an actus fidei possit stare cum visione, sed solum de habitu. Unde dato quod ille habitus ad illam visionem nihil faceret, nec actus fidei cum visione stare posset, non sequitur tamen quod habitus cum ea stare posset.

16. Et si dicitur quod fides non potest stare cum visione beata, non propter oppositionem quam habet ad visionem secundum se, sed propter oppositionem quam habet ad habitum gloriae, sicut habitus virtuosus stat cum actu virtuosus. Et tamen habitus virtuosus non potest stare cum habitu virtuosus, quia habitus non opponitur actui, sed habitui, non valet, quia aur visio beata potest esse sine habitu gloriae aut non. Si potest esse sine habitu gloriae, tunc potest habitus fidei esse cum visione, cum ei non opponatur. Si autem visio beata non potest esse sine habitu gloriae, cum Paulus in raptu habuerit visionem beatam, & per consequens habitum gloriae, & cum hoc fidem secundum habitum, sequitur quod tunc fuerunt simul fides & habitus gloriae, ergo non opponitur quod opposita non possunt simul esse. Nec valet si diceretur quod fuerunt simul per modum transitus cuiusdam & non per modum habitus permanentis, quia quae possunt simul esse per vnum instantis possunt semper simul esse, quia simultate non impedit longitudo vel breuitas temporis, sed natura oppositionis, unde si pro illo instanti fuerint simul in Paulo, & fides & habitus gloriae necesse est quod possint semper simul esse.

17. AD RATIONES in oppositi. Ad primam cum dicitur perfectum & imperfectum respectu eiusdem non stat simul. Dicendum quod verum est sic quod idem per essentiam sit simul perfectum & imperfectum, puta quod idem habitus sit simul perfectus & imperfectus, nec sic quod idem secundum speciem, quauis aliud numero sit simul perfectum & imperfectum in eodem subiecto, vt quod in eodem subiecto sit simul albedo perfecta & imperfecta, quia quae sunt in eodem subiecto, differunt specie, vt dicitur quinto metaphysice, sed quod diuersa specie, aut genere, quorum vnum est perfectum & reliquum imperfectum non possunt simul esse in eodem subiecto, etiam respectu eiusdem obiecti non est verum. Costat enim quod habitus scientiae hic acquisita, per quem scimus deum esse vnum, remanebit in patria. Tamen est imperfectior quam sit lumen gloriae per quod videmus deum esse vnum. Similiter fides cum sit alterius rationis a gloria potest stare cum ea, quamuis differat sicut perfectum & imperfectum.

18. Ad secundum dicendum quod non est simile de dispositioni oculi noctuae & aquilae. Et de fide & habitu gloriae, quia dispositiones ille sunt differentes secundum perfectum & imperfectum. Et in eadem specie, quamuis enim noctua & aquila differat specie, non oportet tamen quod dispositiones corporales quae concurrunt ex commixtione primarum qualitarum sint in eis differentes secundum speciem, imo sunt eiusdem rationis specificae, propter quod non possunt esse plures simul in eodem subiecto, sed fides & gloria sunt dispositiones non solum solae specie, sed genere proximo differentes. Et ideo non sequitur quin possint esse simul.

19. Ad aliud per quod probatur quod habitus non potest manere sine actu, dicendum quod aliquid est possibile absolute quod tamen non potest poni in esse stare aliqua suppositione, sicut Sortes sedens potest currere loquendo absolute de potentia quae est in Sorte, tamen cum hac suppositione quod sedeat non potest poni in

esse quod currat. Et si in aeternum stare suppositio, in aeternum non potest poni in esse, sic dicitur in proposito quod licet ad habitum sequatur possibilitas actus absolute, tamen si in eadem potentia ponatur de nouo actus in aeternum permanens qui sit inconpossibilis actui primi habitus nunquam poterit poni in esse quamuis maneat habitus, & hoc modo si actus visionis est inconpossibilis actui fidei quod tamen adhuc non assero nunquam actus fidei potest poni in esse, & tamen absolute esse possibilis.

20. Per idem patet ad aliud, quia eadem est virtus, sed solum verba multiplicata, nisi quod additur quod habitus esse frustra in quo est duplex defectus. Vnus quia per hoc non probatur quin habitus possit esse sine actu, sed solum quod non conuenienter esset. Possit enim esse terra quae non possit secare, puta si esset de butyro, & licet frustra esset nihilominus tamen esset. Similiter in proposito. Alius defectus est, quia nec frustra esset habitus fidei dato quod non posset exire in actum, quia pertinet ad perfectionem hominis, vt plenius & perfectius esset deo subditus in quantum sic esset dispositus quod non solum assentiret deo ex euidencia rei, sed etiam dicto dei esto quod res dicta non videretur.

21. Ad aliud cum dicitur, ubi non est possibile obiectum non est possibilis actus, nec habitus, dicendum est quod verum est de actu, non de habitu, quia actus necessario requirit praesentiam obiecti, non autem habitus qui non requirit necessarium actum. Minor etiam vel est falsa simpliciter, vel non probatur, quia cum dicitur quod obiectum fidei est non visum, dicendum quod formalis ratio obiecti fidei non est esse non visum, vt probatum fuit prius, nec est conditio necessario concomitans nisi pro statu viget & si esset excluderet actum, non habitum. Et mirum est si aliquis sit habituatus in credendo alicui quem credit veracem si videat euenire aliquid eorum quae ille dicit quod propter hoc desinat esse sic dispositus, hoc enim non videtur, imo potius debet firmari in illa dispositione, quia experimentum sermonum verorum est, vt concordet rebus sensatis, propter quod cum experimur quod aliquid eorum quae dicuntur ab aliquo euenit, amplius disponimur, vt dictis eius accommodemus fidem.

22. Ad illud quod dicitur de beato Iacobo quod fides ostenditur per opera, fruolum est, loquitur enim de operibus exterioribus, sicut apparet ex serie capituli. Subditur enim sciam Abraham enim pater vester, nonne ex operibus iustificatus est, offeres Isaac filium suum super altare, & rursus Raab meretrix nonne ex operibus iustificata est suscipiens nuncios, & per aliam viam eos eiciens, nunquid inre dicit beatus Iacobus dicere quod solum ipsi operibus non est fides, certe ridiculum esset hoc credere, quia tunc in peccatoribus non esset fides, in quibus non sunt ista opera, sed potius contraria, solum ergo intendit quod fides sine operibus, ubi adest facultas operandi non sufficit ad salutem, & propter hoc dicitur ociofa, & mortua, quia non perducit ad finem qui est vita aeterna. Ex eadem ratione commendatur fides ex operibus vbi euenit, de hoc fit mentio. Et in hoc sensu, & non quia non possit esse sine operibus, tamen exterioribus quam interioribus. Quod autem dicitur de auctoritatibus sanctorum, dicendum quod omnes sunt intelligende de euacuatione fidei non quantum ad habitum, sed quantum ad actum, qualiter autem intelligatur fidei euacuatione quantum ad actum, verum secundum substantiam actus an solum secundum enigmata eius patebit in sequenti quaestione.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum fides quantum ad actum possit remanere in patria.

Thom. ubi supra.

SECUNDO queritur vtrum fides quantum ad actum possit remanere in patria. Et videtur quod non quia impossibile est quod idem obiectum formale sit simul evidens & non evidens, sed si actus fidei possit simul stare cum actu visionis id est obiectum esset simul evidens & non evidens, ergo &c. Maior patet propter oppositionem evidens & ineuidens. Minor patet quia assentire rei visae in se est assentire evidens vt de se patet. Assentire vero per fidem est assentire ineuidens, quia assentire per medium ineuidens est assentire ineuidens. Sed assentire propter auctoritatem dicentis quale est assentire fidei est assentire per medium ineuidens, quia per propositionem non per se notam, ergo assentire per fidem est assentire ineuidens & sic assentire rei visae in se, & assentire per fidem est assentire evidens & assentire ineuidens. 2. Item impossibile est aliquid esse dispositum quod sit simul determinatus & indeterminatus in fallibiliter ad veritatem, sed sic est si cum fide stare visio, vel scientia quantum ad actum, igitur &c. Probatio minoris, quia per medium certum est ali-

quis determinatus infallibiliter ad veritatem, per medium vero incertum est indeterminatus, videre autem & scire est per medium certum, & credere vero per medium incertum saltem ipsi credenti, quare &c.

3 Item impossibile est scientiam stare cum opinione quantum ad actum, ergo impossibile est stare fidem cum visione vel scientia quantum ad actum. Consequenter patet, quia similis est oppositio evidens & invidens sicut formidans & non formidans. Et ideo sicut opinari & scire non possunt simul stare, quia nullus potest simul formidare & non formidare, sic videre & scire non possunt simul stare cum eo quod est credere propter oppositionem evidens & non evidens. Antecedens patet de se, quia opinans formidat, sciens vero non.

4 Item si fides remaneret quantum ad habitum & actum. Et solum euacuaretur quantum ad animum, sequeretur quod non plus euacuaretur fides quam charitas, quia charitas euacuatur quantum ad modum imperfectum dilectionis vite. Consequens est falsum ut patet per apostolum 1. Corinth. 13. ergo &c.

5 IN CONTRARIUM arguitur, quia quorum rationes precise & formales sunt compossibiles ipsa sunt compossibilia, sed formales rationes & precise actus credendi & videndi seu sciendi sunt compossibiles, ergo &c. Maior patet. Minor probatur, quia videre est assentire rei presentem in se. Scire vero est assentire alicui propter causam vel propter notitiam causae, credere autem est assentire alicui propter auctoritatem dicentis. Et in his consistit precise & formalis ratio eorum. Constat autem quod aliquis potest assentire alicui conclusioni. Et quia videt eam in se puta videt lunam eclipsari, & quia scit causam, puta quod est tali motu inreponitur terra inter solem & lunam. Et quia audit a perito astrologo qui credere consuevit, quare &c.

6 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est an ponere quod actus fidei possit manere cum actu visionis in patria sic erroneum, secundum est utrum sit verum an falsum ut sit similis processus in hac questione & in precedente.

7 Quantum ad primum videnda sunt duo. Primum est an ponere hoc de facto sit contra eam. Quantum ad primum dico breviter quod ponere possibilitatem actus fidei cum actu visionis in nullo est contra scripturam, quia in nullo loco facit scriptura negatur possibilitas vel impossibilitas dictorum actu, sicut in aliquibus locis quantum est de superficie textus videatur negari similitudo eorum de facto, & qui dicunt oppositum scilicet quod per scripturam negatur compossibilitas adducant auctoritatem ad hoc sic adducunt auctoritates commentatoris & philosophorum quae communius & expressius allegantur, quia nondum adducta est talis auctoritas, nec puro quod possit adduci.

8 QUANTUM ad secundum, scilicet an ponere de facto, quod sit similis sit contra scripturam, ad hoc dico quod no, quia sicut in precedente questione dictum fuit, sicut scriptura dicit euacuari fidem ita & scientiam & donum linguarum, nec in his ponit differentiam aliquam, nec quoad actum, nec quoad habitum. Et eandem rationem assignant, scilicet quod cum venere quod perfectum est euacuabitur quod ex parte est, & iterum videmus nunc per speculum & in enigmate, tunc autem facie ad faciem. Sed secundum omnes doctores, scientia non euacuabitur quoad actum, sed solum quoad modum imperfectum, donum etiam linguarum nescio si euacuabitur etiam quoad actum nec quoad modum, si tamen laus vocalis sit in patria, quia probabile est si deus laudatur ibi vocaliter quod beatus habet donum linguarum quandoque laudabit eum in una lingua, quandoque in alia, & sic nihil valet in eo & a laude divina, euacuabitur tamen quoad necessitatem sicut glossa exponit, quia non erit necesse loqui linguis ubi quilibet in deo cognoscat quicquid ad ipsum pertinet. Et hoc modo quantum est in textu scripturae actus fidei euacuatur in patria, aut quia imperfectio actus tollitur, & actus ipse, sicut dictum est de actu scientiae, aut quia non est necessarius, sicut nec actus linguarum, visio enim bene excludit necessitatem fidei & actus eius. Sed quantum est ex dicto scripturae, non excludit, nec possibilitatem, nec actualem similitudinem.

9 Et si dicatur quod imo, quia imperfectio necessario euacuatur adueniente perfectione, imperfectio autem actus est de essentia fidei, & ideo vno euacuato euacuatur alterum, non sic autem est de actu scientiae, de cuius essentia non est imperfectio, quamvis sit et aduentia pro statu vite. Dicendum est quod hoc non valet, quia ista differentia inter actum fidei & actum scientiae in nullo habetur in scriptura, quae de pari omnino loquitur de viroque, sicut patet ex serie textus illius cap. 1. Corinth. 13. & ideo dicere contrarium non est contra scripturam. Vtrum autem sit contra veritatem rei patebit in processu, patet ergo primum principale, scilicet quod in nullo est contra scripturam dicere quod actus fidei & visionis possunt simul stare, vel actu stent.

10 Quantum ad secundum, scilicet an ponere quod stent, vel possunt

stare simul sit verum, dicendum est quod si quaratur de facto sic non videtur quod sit simul, quia vel essent duo actus distincti, vel vnus, non duo, quia beati clare videtur in patria illud quod creditur viatores, propter quod sicut modo credimus scripturam a deo esse inspiratam, sic beati videtur deum inspirasse sanctis dicta scripturae. Et ideo de hoc non habent actum fidei, sed scientiae, vel visionis, nec per consequens de veritate dictorum scripturae, unde apud eos est quasi tale argumentum ex parte notis, quicquid deus dicit, & dicitur inspiratum est verum, & hoc etiam est per se nota in lumine naturali, sed deus dixit vel inspiravit sanctis prophetis & apostolis dicta scripturae, & hoc etiam est per se nota beatis, ergo dicta scripturae sunt vera, ita quod haec conclusio est scita a beatis & cognitio eius est actus scientiae & non fidei, & sic actus fidei, ut distinctus secundum se ab omni alio non est in beatis. Item nec ut concurrerent in vnum cum alio, quia duo habitus non concurrunt ad vnum actum, nisi per concursum mediū propriū illis habitibus, sicut dictum fuit lib. 1. quest. 1. Sed mediū propriū fidei infusae potest concurrere cum medio causante visionem beatam, ergo &c. Minor probatur dupliciter. Primum, quia medium propriū fidei infusae est auctoritas scripturae, de qua non est evidens quod sit a deo dicta. Si enim esset evidens ipsam esse dictam a deo magis esset medium scientiae quam fidei. Beatis autem non est invidens, imo est evidens scripturam esse a deo dictam, vel inspiratam, ut dictum est prius, ergo medium propriū fidei habitus deficit in patria. Secundum, quia dato quod esset ibi tale medium, tamen non concurreret cum medio causante beatam visionem, quia visio beata cum sit actus precise supernaturalis confurgit totaliter & precise ex causa supernaturali. Et ideo totaliter & precise est ab essentia divina effectiue & obiectiue, nullo alio concurrente.

11 Si autem quaratur de possibilitate similitudinis, dicendum est quod si beati non viderent, nec scirent scripturam a deo esse inspiratam, ita quod maneret in medium propriū habitus fidei, sic credere & videre si poneretur esse duo actus secundum rem sic possent esse simul. Quod patet, quia actus visionis & scientiae acquisitae & actus fidei non habent oppositionem nisi secundum magis evidens & minus evidens, actus enim visionis est simpliciter & summè evidens, actus vero scientiae mediocriter evidens, actus vero fidei est secundum infinitum gradum evidens, & tamen aliquo modo evidens. Cum enim sit actus intellectus positus est quaedam visio quamvis obscura cui concordat dictum apostoli primae ad Corin. 13. ubi dicit videmus nunc per speculum & in enigmate, tunc facie ad faciem. Ecce quod vtrique actum dicit esse visionem, sed vnam dicit esse clarā, quia facie ad faciem. Aliā vero dicit obscurā, quia per speculum & in enigmate. Tunc arguitur sic, actus fidei & scientiae videntur opponi alicui visionis secundum magis evidens, & minus evidens, licet in hac apparet oppositione maior videatur esse oppositio actus fidei ad visionem quam actus scientiae. Sed actus scientiae stat in patria cum actu visionis secundum doctores, ergo similiter actus fidei poterit stare in patria cum visione, quamvis enim sit minus evidens quam actus scientiae, tamen ex quo actus scientiae, est compossibilis cum visione actus fidei potest esse compossibilis cum eadem, visio enim vel vtrique opponitur vel neutri. Si vtrique cum neutro potest stare, quia omnis oppositio magna vel parva impedit similitudinem. Si neutri qua ratione potest stare cum vno potest etiam stare cum altero. Puto autem quod neutri eorum opponitur, quia oppositio formalis solum est specierum quae sunt sub eodem genere proximo, sicut albedo, & ceteri colores sunt sub colore, sicut sub genere proximo. Unde opponuntur & sunt inuicem impossibiles in eodem subiecto, sed colores & sapores quia non sunt in eodem genere proximo non opponuntur ad inuicem nec sunt in eodem subiecto impossibiles, visio autem beata non videtur esse eiusdem generis proximi cum quocunque alio actu intelligendi, quae habemus in via sive sit actus scientiae vel fidei, quia visio beata est actus supernaturalis non solum quantum ad causam suam, sicut fuit vnus datus ex co nato. Sed est actus supernaturalis per essentiam, unde nullus actus intelligendi quem possumus habere ex puris naturalibus, sive sit scire, sive opinari, sive etiam credere, ad quem, ut prius probatum fuit non requiritur necessario fides infusa, potest esse eiusdem generis proximi cum visione beata. Unde nullam oppositionem habent ad illam secundum se, nec secundum conditiones suas intrinsecas quaecunque sint illae. Et ideo possunt simul stare, & sic patet quod actus scientiae & fidei possunt simul stare cum visione beata dato quod sint diuersi actus, si autem intelligeretur quod vnus esset actus beatus consurgens ex praesentia essentiae divinae & ex auctoritate scripturae quae est fundamentum fidei, sic dicendum est quod non potest esse vnus actus beatus consurgens ex praedictis duobus, quia ut dictum fuit prius visio beata cum sit actus precise supernaturalis confurgit totaliter ex causa supernaturali & ideo totaliter & precise est ab essentia divina effectiue

Sup. d. 12. q. 9. huius.

Inprolo.

q. r. prolo.

effectiue & obiectiue nullo alio concurrente & sic contrario est de fide acquisita, & scientia & fide & visione beata, quo in primis actus fidei & scientiae non possunt stare simul si sint diuersi actus, tamen auctoritas faciens credere, & mediū demonstrationum faciens scire, possunt concurrere ad vnum actum asserendi eidem conclusioni ut probatum fuit in principio primi libri, sed in proposito actus fidei potest concurrere cum visione beata si sint diuersi actus stant suppositione prius facta, sed ad causandum visionem beatam nihil concurret nisi essentia divina effectiue & obiectiue.

12 AD PRIMVM argumentum in oppositum cum dicitur quod impossibile est quod idem formale obiectum sit si videns & invidens. Dicendum est quod non est verum si hoc referatur ad diuersos actus, proximo genere differentes, quia sicut tales actus non sunt oppositi, sic nec conditiones eorum sunt oppositae qualescunque sint illae. Item actus & visionis non se habent sicut evidens & invidens, sed sicut magis evidens & minus evidens cum qualibet sit quaedam visio intellectualis, licet vna sit clarior & alia obscurior, quae clara & obscuritas sunt alterius generis proximi, & ideo non opponuntur, nec sunt in diuersis actibus impossibiles.

13 Ad secundum cum dicitur quod impossibile est aliquem esse sic dispositum quod sit simul determinatus & indeterminatus ad infallibilem veritatem, dicendum quod si intelligitur de dispositione quae est per habitum falsum est, quia ostensum fuit in precedente questione quod habitus fidei & glorie, opinionis & scientiae possunt simul esse, per vnum tamen intellectus est determinatus & non per alterum, & iterum in eodem sermo simul stant grauitas & virtus per quā mouetur ad magnetem, & tamē per grauitatem ferrum determinatur ad motum deorsum, per aliam autem virtutem non est determinatum ad motum deorsum, sed indifferenter potest moueri ad quacunq; partem sicut magnes, igitur de dispositione quae est secundum habitum, propositio non habet veritatem, si autem intelligitur de actibus sic impossibile est quod secundum eundem actum respectu eiusdem obiecti aliquis sit simul determinatus & indeterminatus, sed nihil prohibet quod hoc sit secundum plures actus proximo genere differentes, quia tales non habent oppositum, nec per consequens conditiones eorum sunt impossibiles, & sic esset de actu fidei & visionis si auctoritas scripturae non esset a beatis scita vel visa, verum tamen de facto non stat actus fidei cum visione patriae propter causam prius dictam.

14 Ad tertium dicendum quod actus scientiae & opinionis non possunt simul si sint actus distincti, quia sunt sub eodem genere proximo & tales actus sunt impossibiles, medium tamen demonstratum & probabile possunt concurrere ad causandum vnum actum ut dictum fuit in primo libro, sed actus fidei & visionis differunt genere proximo, & ideo non sunt impossibiles ex illa causa ex qua scire & opinari sunt impossibiles, sed ex hoc solum non stat simul quia medium causans actum fidei non erit in patria ut dictum fuit, & si esset, non concurreret cum essentia divina ad causandum visionem beatā quae est precise & totaliter a causa supernaturali. Ad quartum dicendum quod actus fidei euacuabitur totaliter in patria quantum ad essentiam actus & eius imperfectiōem, quia totaliter deficit mediū causans actum fidei, non sic autem erit de actu charitatis, nec de actu scientiae, & non propter hoc quod imperfectio sit de essentia actus fidei, & non de essentia scientiae vel charitatis.

QVAESTIO QVINTA.

Vtrum imperfectio sit de essentia actus fidei.



C A S I O N E eius quod statim supradictum est, quae sit veritas vtrum imperfectio sit de essentia actus fidei. Et arguitur quod sic, quia in patria in cognitione videtur importare imperfectiōem cognitionis, sed enigma est de ratione actus fidei secundum illud. 1. ad Corin. 13. videmus nunc per speculum & in enigmate, ergo imperfectio est de ratione eius.

2 Item motus est actus imperfectus & imperfecti, sed credere comparatur motui ab Apostolo dicente per fidem ambulamus, ergo est essentialiter actus imperfectus.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia sicut enigma quod attribuitur fidei, sonat imperfectiōem, sic esse ex parte quod attribuitur scientiae ab Apostolo. 1. ad Cor. 13. sonat imperfectiōem, sed imperfectio non est de ratione actus scientiae, secundum doctores ergo similiter non est de ratione actus fidei.

4 RESPONSIO. Nomen imperfectiōis importat defectum perfectionis vel gradum minoris perfectionis, & magis proprie importat defectum perfectionis, quia sicut perfectio est

cui nihil deest, sic imperfectum dicitur cui aliquid deest. Et sic imperfectio dicitur formaliter defectum, vel priuationem perfectionis vel simpliciter, vel secundum aliquem gradum, sed siue siue alio modo accipiatur imperfectio, dicendum est quod si accipiatur pro defectu vel priuatione perfectionis simpliciter vel secundum gradum, sic imperfectio non est de essentia credendi, nec alicuius alterius actus. Cuius ratio est, quia nulla priuatio potest esse de essentia alicuius positui, quia omne positum constituitur intrinsece & essentialiter ex solis positui, qui igitur actus credendi, & omnis alius actus sit aliquid positum, impossibile est quod imperfectio prout dicit priuationem sit intrinsece de essentia actus fidei, vel cuiuscunque alterius, potest tamen esse conditio concomitans, quia minor perfectio deficit a maiori perfectione, & sic imperfectio concomitatur semper & inseparabiliter actum fidei, qui est precise & totaliter a fide. Deficit enim a perfectione actus scientiae & visionis, quia actus visionis tenet in rem sibi actualiter secundum se praesentem, actus vero scientiae tendit in obiectum praesentem per mediū certum & evidens, de cuius certitudine constat ipsi scienti: ab vtroque autem istorum deficit actus fidei, cui non est praesens obiectum, nisi per auctoritatem dicentis, de cuius veritate non constat euidenter credenti, & sic talis imperfectio semper concomitatur actum qui est solus fidei, dico autem solus fidei, quia medium cui fides inmittitur potest concurrere cum medio faciente scire, vel cum praesentia obiecti, & tunc causatur vnus actus ex tribus mediis simul concurrentibus, qui actus non habet illam imperfectionem quam habet actus, qui est ex sola fide: & hoc sufficiens declaratum fuit in principio primi libri.

q. r. prolo.

5 Si autem imperfectio dicat gradum minoris perfectionis, sic imperfectio est de essentia omnis illius actus in quo reperitur, quia magis & minus perfectum attenduntur secundum ipsam essentiam formae, siue in eadem specie siue in diuersis speciebus, ut probatum fuit in 1. lib. dist. 17. & ideo tam in actu fidei qui est imperfectus respectu actus scientiae, quā in actu scientiae, qui est imperfectus respectu visionis beatae, imperfectio est de essentia vtriusque, nec potest tolli, talis imperfectio, quin tollatur essentia actus, sed differenter, quia si perfectio & imperfectio sunt in eadem specie, sicut magis, & minus albi, si aliquid fiat de minus albo magis album, non dicitur tolli albedo, sed perfectio, quia species albedinis manet, & eadem albedo secundum numerum non idcirco indiuisibilitatis, sed continuitatis si motus intentionis albedinis fuit continuus, & tamen secundum veritatem illa pars albedinis, quae fuit imperfecta deficit esse, sicut eius imperfectio, qui sit penitus idē, ut probatum fuit lib. primo, dist. 17. Et hoc modo charitas & actus eius dicitur perfecti in patria, & non euacuari, quia manebit eadem species, & actus eius similiter, sed perfectior, non tamē erit idem actus numero in patria, qui fuit in via, nec idem habitus numero, qui fuit in via si efficiatur interfor in patria, idem dico de identitate indiuisibilitatis & quod dictum est de charitate, intelligendum est de scientia hic acquisita & actu eius quantum ad essentiam habitus & actus, sed quantum ad modum extrinsecum euacuabitur quod anima saltem separata non intelligitur per conuersionem ad fantasmatam sicut modo, & ideo dicitur destrui quantum ad talem modum, & non quantum ad habitum vel actum, sicut exponunt doctores.

quod 7.

quod 7.

6 Quando autem perfectio & imperfectio sunt diuersarum specierum, nec stant simul, tunc adueniente perfectione cessat imperfectio, & euacuatur totaliter, & sic erit de actu fidei & visionis, quia non sunt eiusdem rationis, nec actus fidei stabit in patria cum visione, non propter oppositionem quam habeat ad inuicem, sed quia medium fidei non stabit in patria sub ratione mediū propter causam superius assignatam: patet ergo quod imperfectio qualitercunque accipiatur, siue priuatiue siue affirmatiue aequaliter est vel non est de essentia actus fidei, & cuiuscunque alterius actus.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum quod enigma potest importare imperfectiōem cognitionis priuatiue, & sic non est de intrinseca ratione actus fidei, sed est concomitans conditio. Alio modo potest importare gradum minoris perfectionis, & sic est de essentia actus fidei. Per idem patet ad secundum, solum enim probat quod imperfectio prout dicit gradum minoris perfectionis, est de essentia actus fidei, sicut de essentia motus, & non prout dicit priuationem quaedam etiā imperfectio est de essentia motus, quae non est, de essentia actus fidei quia motus est actus successiuus, & semper restat de eo aliqua pars acquisita. Actus fidei est totus simul, & tamen comparatur ambulatio, quia solum competit viatoribus, & non comprehensoribus.

8 Ad argumentum alterius partis dicendum quod perfectio & imperfectio consimiliter se habent ad actum scientiae, sicut ad actum fidei, quantum ad hoc quod sunt intrinsece de essentia actus fidei, & non de essentia scientiae vel charitatis.

tia actuum, vel non, quamvis imperfectio seu minor perfectio sit in actu fidei quam scientia: de spe autem remaneat in patria quatum ab habitu vel actu dictum fuit supra di. 26. & ideo non oportet hic replicare.

QVAESTIO SEXTA.

Verum charitas euacuatur in patria.

Thom. 1. 2. q. 67. ar. 6.



EST IN QUAEQUITUR, VTRUM CHARITAS EUACUETUR IN PATRIA. Et arguitur quod sic, quia charitas principaliter datur propter meritum, sed in patria non erit tempus merendi, sed solum recipiendi primum pro precedentibus meritis, ergo ibi non erit charitas.

Item per charitatem tenemur inimicos diligere ut patet ex precedentibus, sed beati non diligunt inimicos, igitur &c. Minor probatur, quia inimici beatorum non sunt nisi daemones vel homines damnati, sed ad illos non est charitas, igitur &c.

Item per charitatem plus diligimus bonos propinquos quam extraneos meliores, sed beati plus diligunt extraneos meliores quam propinquos bonos, ergo in eis non est charitas. Minor probatur, quia voluntas beatorum conformatur voluntati diuinae, sed deus plus diligit meliores, ergo beati similiter.

IN CONTRARIUM est quod dicitur primo Corinth. 13. charitas nunquam excidit. Et exponitur quod fides & spes euacuabuntur in patria, non autem charitas.

RESPONSIO. Quamuis sit valde difficile videre quomodo duo actus intelligendi simul possint esse in eodem intellectu, & maxime respectu eiusdem obiecti, tamen doctores tenent communiter quod scientia hic acquisita manebit in beatis, non solum quantum ad habitum, sed etiam quantum ad actum: exclusi tamen imperfectione quae pro statu viae inuenitur in actu scientiae acquisitae, & persuadent hoc tali ratione, gloria non tollit perfectionem naturae, sed scientia non solum quo ad habitum, sed etiam quantum ad actum pertinet ad perfectionem naturae, imò summa perfectio naturae humanae, quae ex naturalibus potest acquirere ponitur in actu sciendi, ergo gloria non tollit scientiam quantum ad habitum, neque quantum ad actum, sed solum quantum ad modum imperfectionis quam habet in statu praesenti, & quamuis ad hanc rationem possit dici quod gloria non tollit perfectionem naturae, nisi dando maiorem perfectionem primam eminentius continentem, qualiter cognitio beata continet omnem cognitionem naturalem, tamen in supradicta ratione solum doctores, quae non potest valere nisi ponendo quod visio beata sit alterius generis proximi, quam quaecunque alia cognitio ipsi compossibilis: hoc enim modo potest cum visione beata stare alia cognitio, nec apparet ad praesens alius modus.

2. d. 26. quae 1. 1. tatur, sed in beatis remanet gratia, ergo & charitas. Minor probatur, quia in Christo qui secundum superiorem partem animae fuit beatus, fuit gratia ut patuit supra, & Io. 1. dicitur vidimus eum plenum gratiae & veritatis, ergo ita est in aliis. Quod etiam charitas sit in beatis quantum ad actum patet, ipsa enim perficit ad diligendum deum & proximum, sed talis dilectio perfectius est in beatis quam viatoribus, nam modus diligendi dei ex toto corde &c. non impletur simpliciter & perfecte nisi in patria, ut dicitur supra. Dilectio etiam proximi charitativa oritur ex dilectione dei, quare &c. Ratio autem praedictorum est, quia cum secundum Boetium beatitudo sit status omnium bonorum aggregatione perfectus qui quicquid perfectionis est in viatoribus totum remanet in beatis nisi succedat maior perfectio incompossibilis. Charitas autem & actus eius maxime pertinet ad perfectionem viatorum: imò secundum apostolum charitas est medium perfectionis, ergo ipsa & actus eius manet in beatis, cum eis non succedat aliqua perfectio incompossibilis, status enim beatitudinis praecipue consistit in visione dei immediate & per essentiam praesentis ipsi videndi, praesentia autem rei amatæ amorem non minuit, sed potius auget, & ideo charitas & amor charitatis qui principaliter est ad Deum, non euacuatur in patria, nec minuitur, sed potius augetur & perficitur.

4. 13. q. 1. fuit beatus, fuit gratia ut patuit supra, & Io. 1. dicitur vidimus eum plenum gratiae & veritatis, ergo ita est in aliis. Quod etiam charitas sit in beatis quantum ad actum patet, ipsa enim perficit ad diligendum deum & proximum, sed talis dilectio perfectius est in beatis quam viatoribus, nam modus diligendi dei ex toto corde &c. non impletur simpliciter & perfecte nisi in patria, ut dicitur supra. Dilectio etiam proximi charitativa oritur ex dilectione dei, quare &c. Ratio autem praedictorum est, quia cum secundum Boetium beatitudo sit status omnium bonorum aggregatione perfectus qui quicquid perfectionis est in viatoribus totum remanet in beatis nisi succedat maior perfectio incompossibilis. Charitas autem & actus eius maxime pertinet ad perfectionem viatorum: imò secundum apostolum charitas est medium perfectionis, ergo ipsa & actus eius manet in beatis, cum eis non succedat aliqua perfectio incompossibilis, status enim beatitudinis praecipue consistit in visione dei immediate & per essentiam praesentis ipsi videndi, praesentia autem rei amatæ amorem non minuit, sed potius auget, & ideo charitas & amor charitatis qui principaliter est ad Deum, non euacuatur in patria, nec minuitur, sed potius augetur & perficitur.

AD PRIMVM argumentum dicendum quod illud 1. Corinth. 13. scientia destruetur, est intelligendum quo ad necessitatem, vel quo ad modum imperfectionis, qui nunc est in actu scientiae, non autem quantum ad substantiam habitus vel actus.

AD SECUNDVM dicendum quod scientia destruetur, & pertinet ad alium modum cognoscendi.

QVAESTIO SEPTIMA.

Verum scientia euacuatur in patria.

Thom. 1. 2. q. 67. ar. 2.



OSTRUA QUAEQUITUR, VTRUM SCIENTIA EUACUETUR IN PATRIA. Et videtur quod sic, quia 1. Corinth. 13. dicitur, siue scientia destruetur, sed destructio scientiae est eius euacuatio, igitur &c.

Item in patria nihil erit superfluum, sed cognitio rerum in verbo erit in beatis sufficientissima, ergo omnia alia superfluent, quod est inconueniens.

IN CONTRARIUM est, quia in Christo praeter scientiam beatam fuit alia scientia, ergo similiter in beatis praeter cognitionem rerum in verbo potest esse scientia, quam hic debetis acquirere.

Et iterum, in beatis angelis ponitur cognitio duplex, scilicet matutina & vespertina, hoc est rerum in verbo & in proprio genere: ergo similiter ponenda est duplex scientia in hominibus beatis. Hoc autem non esset, nisi scientia hic acquisita maneret, ergo &c.

RESPONSIO. Quamuis sit valde difficile videre quomodo duo actus intelligendi simul possint esse in eodem intellectu, & maxime respectu eiusdem obiecti, tamen doctores tenent communiter quod scientia hic acquisita manebit in beatis, non solum quantum ad habitum, sed etiam quantum ad actum: exclusi tamen imperfectione quae pro statu viae inuenitur in actu scientiae acquisitae, & persuadent hoc tali ratione, gloria non tollit perfectionem naturae, sed scientia non solum quo ad habitum, sed etiam quantum ad actum pertinet ad perfectionem naturae, imò summa perfectio naturae humanae, quae ex naturalibus potest acquirere ponitur in actu sciendi, ergo gloria non tollit scientiam quantum ad habitum, neque quantum ad actum, sed solum quantum ad modum imperfectionis quam habet in statu praesenti, & quamuis ad hanc rationem possit dici quod gloria non tollit perfectionem naturae, nisi dando maiorem perfectionem primam eminentius continentem, qualiter cognitio beata continet omnem cognitionem naturalem, tamen in supradicta ratione solum doctores, quae non potest valere nisi ponendo quod visio beata sit alterius generis proximi, quam quaecunque alia cognitio ipsi compossibilis: hoc enim modo potest cum visione beata stare alia cognitio, nec apparet ad praesens alius modus.

AD PRIMVM argumentum dicendum quod illud 1. Corinth. 13. scientia destruetur, est intelligendum quo ad necessitatem, vel quo ad modum imperfectionis, qui nunc est in actu scientiae, non autem quantum ad substantiam habitus vel actus.

AD SECUNDVM dicendum quod scientia destruetur, & pertinet ad alium modum cognoscendi.

Sententia huius distinctionis XXXII. in generali & specialia.



RAEDICTIS adiciendum. Superius magister egit de dilectione increata qua deum diligitur. Hic agit de dilectione increata qua deus diligit nos. Et diuiditur in tres. Quia primo agit de dilectione dei respectu omnium creaturarum generaliter. Secundo respectu omnium specialiter ibi, consideratur. Tertio specialiter respectu reproborum ibi de reprobis. Prima in duas. Primo ostendit diuinae dilectionis ad diuersos inaequalitatem. Secundo assignat inaequalitatis rationem ibi, quum autem Secunda principalis diuiditur, quia primo ostendit qualiter deus incipit aliquem hominem de nouo diligere. Secundo inquit an eundem hominem diligit eodem tempore plus quam alio ibi, si verò queritur. Haec est sententia & diuisio lectionis in generali.

In speciali sic procedit. Et dicit quod eadem est dilectio, qua deus diligit nos, & qua nos diligitur deum: de qua aduertendum est quod magister in hoc non tenetur, sicut patuit primo libro, distinctione 17. Tunc dicit quod licet dilectio dei sit inmutabilis, tamen deus dicitur diligere vnum plura alium, quod probat per Augustinum super Ioan. qui dicit quod deus diligit omnia quae fecit, & sic diligit omnem creaturam, sed magis membra Christi unigeniti sui, sed amplius ipsum Christum. Tunc dicit quod dilectio dei licet sit inmutabilis & aeterna, tamen deus vni plus diligit quam alium, sine mutatione suae dilectionis quantum ad eius essentiam, per quam diligit omnia etiam ab aeterno, sed mutatione est ex parte effectuum, vel donorum quae tribuit vel praeparat illis quos diligit. Vnde dicitur illos magis diligere quibus tribuit

tribuit, vel praeparat maiora bona, quam illos quibus tribuit vel praeparat maiora bona: dilectio ergo Dei considerata secundum essentiam non dicitur secundum magis & minus, sed solum secundum effectum. Similiter deus dicitur diligere vnum & eundem hominem vno tempore plusquam alio, in quantum conferit illi maiora bona vno tempore quam in alio. Vltimo querit vtrum deum diligit reprobos, quos praeparat damnandos. Et respondet quod simpliciter & absolute dicitur deus diligere electos, non autem reprobos nisi cum determinatione, in quantum conferit eis aliqua bona temporalia vel gratuita ad tempus. Et in hoc terminatur sententia lectionis &c.

QVAESTIO PRIMA.

Verum deus aequaliter omnia diligit.

Thom. 1. 2. q. 92. ar. 11. ad 3. q. 3. ar. 2. ad 1.



IRA distinctionem istam queritur primo vnum tantum, scilicet vtrum deus aequaliter omnia diligit. Et videtur quod sic, quia ille diligit aequaliter omnia illa de quibus est sibi equaliter cura, sed deo est equaliter cura de omnibus, Sapientiae quinto, ergo deus aequaliter omnia diligit.

Item dilectio sequitur cognitionem, sed deus aequaliter omnia cognoscit, ergo aequaliter omnia diligit.

IN CONTRARIUM est, quia maius bonum est magis diligendum, sed in rebus est dare magis & minus bonum, ergo in rebus creatis est dare aliqua quae deus magis diligit, & aliqua quae minus.

RESPONSIO. Videnda sunt tria. Primum est, an deus diligit creaturam. Secundum est an diligit omnem. Tertium est, an aequaliter.

QUANTVM ad primum sciendum est quod deus creaturam diligit. Cuius ratio est, quia vbiusque est bonitas bene ordinata ad apprehensionem boni sequitur eius dilectio, sed in deo est bonitas optimè ordinata, ergo quum deus apprehendat non solum bonum increatum, sed etiam creatum, patet quod deus diligit non solum se, sed & alia & se, scilicet creaturas.

QUANTVM ad secundum aduertendum est quod duplex est dilectio, vna qua quis diligit alium volendo ei bonum aequale sibi ipsi: & haec est dilectio amicitiae. Alia est dilectio, qua quis vult bonum alteri, quaecumque boni illud sit. Et haec duplex dilectio non est distincta a deo secundum rem, sed secundum rationem. Prima ergo dilectione deus non diligit omnem creaturam, sed tantum intellectuales. Cuius ratio est, quia deus non vult creaturam aequale bonum, nisi illud tantum, cuius ipsa est capax, sed sola creatura intellectualis est capax boni diuini: si beatitudinis: ergo deus non diligit omnem creaturam dilectione amicitiae, sed solum intellectuales, nec omnem talem sic diligit, nisi dilectione pertinet ad voluntatem antecedentem qua vult omnes homines saluos fieri, ut expositum fuit in primo libro: dilectione autem pertinet ad voluntatem consequentem diligit solum praedestinos & electos. Si verò loquamur de dilectione qua quis vult alteri bonum quocumque, sit illud, sic deus diligit omnem creaturam, quia deus est causa omnis bonitatis in creaturis: non est autem causa per necessitatem, sed per voluntatem, ergo omne bonum quod est in creaturis est a deo volitum, sed velle alicui bonum, non est aliud quod diligere ipsum, igitur, &c.

QUANTVM ad tertium aduertendum est quod quum diligere non sit aliud quod alicui velle bonum, & qualitas, vel gradus in dilectione potest attendi, vel ex parte actus volendi, vel ex parte boni voliti, si ex parte actus volendi, sic deus diligit aequaliter se, & omnem creaturam, nec plus vel intensius diligit se, quam creaturam, nec vna creaturam quam aliam. Cuius ratio est, quia idem actus simplex non potest esse simul magis & minus intensus: si enim in eodem actu possit esse intensio & remissio, oportet quod hoc sit vel secundum diuersas partes illius actus (sicut vna albedo continua potest in vna parte esse intensior, in alia parte remissior) & tunc talis actus non est simplex, sed habet partem & partem, vel oportet quod sit intensio & remissio secundum idem simplex, quod hoc non fit simul, sed successiue, sicut a quibusdam ponitur quod vna & eadem forma numero nullo addito vel remoto est quandoque intensior & quandoque remissior, sed nunquam simul. His ergo duobus exclusis, si actus non habeat partem & partem, sed sit simplex, & quod in plura simul feratur impossibile est quod respectu illorum plurium sit in tali actu intensio & remissio. Sed dilectio qua deus diligit se & omnem creaturam est actus simplex, & ab aeterno fertur in bonum increatum & creatum, ergo impossibile est ex parte talis actus inueniri inaequalitatem seu intensiorem & remissionem. Si verò inaequalitas vel gradus attendatur ex parte boni voliti, sic deus

non equaliter diligit se & creaturas, sed plus se quam creaturas, nec creaturas omnes aequaliter. Sed plus diligit rationalem quam irrationalem. Cuius ratio est, quia secundum hunc modum illud diligit plus deus cui vult maius bonum, sed deus vult sibi ipsi maius bonum quam creaturis, quia nullum bonum creatum potest equari bono diuino quod deus vult sibi solum: maius etiam bonum vult deus creaturis rationalibus, quam irrationabilibus, & quantum ad bonum naturae, quia sunt superioris gradus, & quantum ad bonum gratiae, cuius sunt capaces, non autem creaturae irrationales, ergo deus diligit se plusquam creaturas, & inter creaturas plus rationales quam irrationales: secundum hunc modum deus plus diligit peccatorem praedestinatam quam iustum praescitum, quia maius bonum est finalis gratia, & gloria quam vult & praeparat peccatori praedestinato, quam sit praesens gratia quam vult praescientialiter iusto, quem scit casurum a gratia, & finaliter damnandum: simili modo considerandum est in omnibus, de quibus queritur, an a deo plus diligantur, quia secundum gradum boni voliti attendenda est tota inaequalitas dilectionis.

AD PRIMVM argumentum dicendum quod deo aequaliter cura est de omnibus, quantum ad aequalitatem sollicitudinis ex parte sui, sed non quantum ad gradus bonorum, de quibus prouidet diuersis creaturis.

Ad secundum dicendum quod non est simile de cognitione & de dilectione, quia cognitio ut sic nihil ponit in re cognita: dilectio autem ponit aliquid, aut praeparat: & ideo in dilectione potest attendi gradus, non solum ex parte diligētis, sed etiam ex parte rei quae alteri diligimus, sed in cognitione non potest poni gradus nisi ex parte ipsius cognoscentis, qui gradus non possunt reperiri in deo, nec quo ad cognitionem nec quo ad dilectionem, quāuis possit dici si esset constructi, proportionabiliter de cognitione, & de dilectione, si sicut deus aequaliter omnia diligit ex parte sui, & inaequaliter ex parte boni voliti propter diuersos gradus bonitatis, sic aequaliter cognoscit omnia ex parte sui, sed inaequaliter ex parte veri cogniti propter diuersos gradus veritatis. Non enim omnia vera sunt aequaliter vera.

AD ARGUMENTVM alterius partis dicendum quod maius bonum est magis diligendum intensiue a voluntate quae mouetur ab obiecto, sed voluntas diuina quae ab obiecto non mouetur, sed bonitate rerum causat, haec impressiorem non recipit ab obiectis, sed vno actu inuariabili vult vni bonum quod alteri non vult, & quibus vult bona, siue aequalia, siue inaequalia vult aequali voluntate.

Sententia huius distinctionis XXXIII. in generali & specialia.



OSTR PREDICTA de quatuor virtutibus. Superius magister egit de habitibus trium virtutum theologiarum. Hic agit de habitibus quatuor virtutum cardinalium, de quibus quatuor determinat primo quae sint. Secundo quare dicuntur cardinales ibi, haec virtutes. Tertio an fuerint in Christo ibi, quae in Christo. Quarto vtrum erunt in patria, ibi, verum tamen. Haec est sententia & diuisio lectionis in generali.

IN SPECIALI sic procedit, & dicit quod post tractatum de virtutibus theologis dicendum est de virtutibus cardinalibus, & enumerat eas quot sunt, quia quatuor videlicet temperantia, prudentia, fortitudo, & iustitia, quas describit secundum Aug. in littera. Secundo dicit quod ideo dicuntur cardinales, quia per eas hic bene viuimus, & per eas ad vitam aeternam ducimur. Tertio dicit quod istae virtutes plenissime fuerunt in Christo, de cuius plenitudine omnes accepimus. Quarto & vltimo querit vtrum istae virtutes remaneant in sanctis in patria, & respondet secundum quosdam quod tres earum non remanebunt, scilicet prudentia, temperantia, & fortitudo, sed iustitia quae est perpetua, & immortalis secundum scripturam perficietur in patria: subdit etiam quod secundum alios tres aliae virtutes remanebunt, sed habebunt alios vsus, quam in via: & hoc confirmat per auctoritatem Bedae, ut patet in littera. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Verum virtutes infunt nobis a natura.

Thom. 1. 2. q. 63. ar. 1.



IRA distinctionem istam primo queritur, vtrum virtutes infunt nobis a natura. Et videtur quod sic, quia quod inest a naturae videtur inesse a natura. Nam natura vno modo dicitur naturae viuētium, ut dicitur quinto Metaphysicæ, sed virtutes infunt a naturae secundum illud Iob 31. Ab infantia mea creuit mecum miseratio: & idem iudic

judicium videtur esse de aliis virtutibus, ergo &c.
2. Item idem iudicium videtur esse de omnibus virtutibus, sed intellectus, qui habitus principalior enumeratur inter virtutes intellectuales inest nobis à natura, ergo & cetera virtutes.
3. IN CONTRARIUM arguitur, quia nullus affuecit in contrariis illius quod inest ei à natura, sicut lapis quantum cumq; proicitur sursum non affuecit ascendere, quia oppositum inest ei à natura, sed nos affuecimus in contrarium virtutum per actus vitiosos, ergo virtutes non inest nobis à natura.
4. RESPONSI O. Dicendum est qd quæstio potest intelligi dupliciter. Vno modo virtutes inest nobis à natura, id est, secundum convenientiam naturæ. Alio modo virtutes inest nobis à natura, hoc est à principio naturali. Primo modo ly natura dicitur rationem principij subiectiui vel materialis. Secundo modo dicitur rationem principij effectiui: loquimur etiam nunc de virtutibus non theologis, sed moralibus & intellectualibus de quibus loquuntur Philosophi. Quæstio ergo si intelligatur primo modo, scilicet an virtutes inest nobis à natura, id est, secundum convenientiam naturæ. Dicendum est qd sic, qd probatur sic, illud ad quod natura hominis inclinatur, & per quod perficitur, inest homini à natura, id est, secundum convenientiam naturæ, sed virtus intellectualis & moralis est huiusmodi igitur, &c. Maior patet, quia perfectio includit convenientiam: vnicuique enim rei convenientis est sua perfectio: & ideo illud per quod natura hominis perficitur, inest ei secundum convenientiam naturæ. Minor patet, homo enim per naturam inclinatur ad cognitionem veri, secundum illud primi Metaphysici. Omnes homines natura scire desiderant. Itē inclinatur ad appetitum boni, omnia enim bonum appetunt primo Ethicorum, & per ista perficiuntur quantum ad intellectum, & quantum ad appetitum: per virtutes enim tam intellectuales quam morales per venit homo ad cognitionem veri & appetitum boni, ergo oēs virtutes inest homini à natura, hoc est, secundum convenientiam naturæ: & in hoc differunt virtutes à formis, quæ adveniunt rebus naturalibus per artē, quia ad tales formas nec natura inclinatur, nec per eas perficitur, unde lapis non est perfectior, si figuratur figura Hericuli, quam si figuratur figura canis, vel si omnino careret hæc figura & illa. Si autē quæstio intelligitur secundo modo, scilicet an virtutes inest homini à natura, id est, à principio naturali, distinguendum est, quia principium naturæ dupliciter accipitur. Vno modo prout distinguitur contra supernaturale, prout dicimus qd quædam sunt per creationem & à principio supernaturali, quædam verò per generationem & alios modos qui subsunt principijs creatis & naturalibus. Alio modo accipitur naturale, prout distinguitur contra liberum, prout dicimus qd aliqua sunt à natura vel naturaliter, quædam verò non naturaliter, sed liberè. Si loquamur de principio naturali primo modo, scilicet prout distinguitur contra supernaturale, sic dicendum est qd prædictæ virtutes inest nobis à natura vel à principio naturali, id est, creati. Quod patet, quia illud quod causatur ex actibus nostris, vel ex principijs actuum nostrorum causatur à principio creato, sed prædictæ virtutes inest nobis à natura vel morales causantur ex actibus nostris, vel ex principijs actuum nostrorum, ut patet ex secundo Ethicorum, & am. plus patet ex sequenti quæstione, ergo inest nobis à principio naturali, id est, creati. Nec oportet quod concurrat aliquis specialis influxus Dei ad generationem talium virtutum.
5. Si autem accipitur naturale prout distinguitur contra liberum sic dicendum est, qd prædictæ virtutes inest nobis à natura inchoatiue, non autem completiue, vocatur autē virtus esse in aliquo inchoatiue, non quod aliqua pars eius præexistat, & alia postmodum acquiritur, sed vocatur illa inchoatiue aliqua inclinatio, per quā homo inclinatur ad virtutes, & ad assequendum eas perfectè. Sic ergo accipiendo inchoatiue, probatur qd virtutes inest nobis inchoatiue à principio naturali, hoc est agente naturaliter, sic intellectus naturaliter assentit primis principijs, tam speculabilibus qd practicijs sibi propositis. Et voluntas ex necessitate vult bonum in communi sibi propositum. Nunc est ita qd ex his intellectus est nam inclinari ad cognitionem cuiuslibet veri particularis, & voluntas ad appetitum cuiuslibet boni in particulari, ex qua inclinatione actuali & eius frequentatione causantur virtutes tam intellectuales quam morales, ergo huiusmodi virtutes inest nobis inchoatiue à natura, hoc est à principio naturali. Quod autem non inest completiue à natura, hoc est à principio naturali, id est, naturaliter agente patet, accipiendo differentiam inter naturale & liberum. Illud enim principium dicitur naturale, in cuius potestate non est agere & non agere, sed agit ex necessitate, & est determinatum ad vnum, sic qd non potest agere oppositum. Agens autem liberè potest agere & non agere, nec est determinatum ad vnum, quia potest agere oppositum. Hoc supposito arguitur sic, illud quod inest à principio naturali prout distinguitur contra li-

berum consimiliter est in omnibus habentibus naturā: & hoc patet ex eo quod statim dictum est, quod principium naturale agit de necessitate, & vno modo, sed virtutes tam intellectuales quam morales non sunt consimiliter in omnibus hominibus, imò quidam habent eas, & quidam non, & qui habet eas, non consimiliter eas habet: ergo huiusmodi virtutes non inest nobis à principio naturali, vt distinguitur contra liberum. Item ex actibus præcedentibus generationem huiusmodi virtutum laudamur, sed nullus laudatur nisi ex actu libero, ergo actus quibus generantur virtutes sunt à principio libero, & non naturaliter agente, hæc autem sunt ratio deliberans & voluntas eligens. Item illa quæ sunt à principio naturali sunt de consideratione naturalis, sed virtutes non sunt de consideratione naturalis, sed virtutes non sunt de consideratione naturalis, sed potius de consideratione Philosophi moralis, ergo &c.
6. AD PRIMVM argumentum dicendum qd non omne illud quod inest à naturate inest à natura, id est à principio naturali, nisi consequatur ex necessitate ipsam naturam, alioquin gratia & gloria quæ Christus habuit ab instanti suæ conceptionis fuissent in eo à natura, & gloria fuisset angelis & primis parentibus naturalis, supposito quod fuissent creati in gratia, quorum neutrum est verum. Ad minore dici potest, quod virtutes non inest ex naturate nisi inchoatiue, non quidem secundum actus intellectus & voluntatis, respectu speculabilium & agendorum, sed secundum ipsas potentias, quæ aptitudinem habent naturalem ad huiusmodi actus. Completiue autem non inest nobis à naturate, sed cōpletur & perficitur per assuefactionem operum, secundum quod dicitur lib. 2. Ethicorum. Innatis quidem nobis suscipere eas, perfectis autem per assuefactionem.
7. Ad secundum dicendum quod intellectus qui dicitur habitus principiorum, potest accipi dupliciter. Vno modo pro aptitudine quæ est in intellectu respectu primorum principiorum simpliciter: & quum hæc aptitudo sit naturaliter in intellectu, ita quod eis propositis, puta de quolibet esse vel non esse, vel omne totum est maius sua parte, intellectus non potest non assentire scito quid per terminos significetur, intellectus sic acceptus non est propriè virtus prout nunc de virtute loquimur, sed est sola aptitudo naturalis potentie intellectiue ad huiusmodi obiecta. Alio modo potest accipi pro habitu principiorum, non quidem primorum simpliciter, sed aliquorum deductorum ex eis, quæ & si sint conclusiones respectu principiorum simpliciter primorum, sunt tamen principia respectu aliorum omnium, & intellectus sic acceptus est virtus intellectualis, sicut alia, nec inest nobis à principio naturaliter agente, nisi inchoatiue. Completiue autem inest à principio libero, quia in potestate nostra est ex principijs simpliciter primis deducere aliquid vel non deducere.

QVAESTIO SECUNDA. Vtrum virtutes causentur in nobis ex actibus.

Thom. 1. 2. q. 63. art. 2.

ECVNDO queritur, vtrum virtutes causentur in nobis ex actibus. Et videtur quod non quia continentia est aliquid minus virtute, vt patet septimo Ethicorum, sed nullus potest esse continens nisi ex dono dei, secundum illud Sapientie octauo, Non possum esse continens, nisi deus det, ergo multo minus potest aliquis esse virtuosus, nisi ex dono dei: hoc autem non esset si virtutes causaretur ex nostris actibus, ergo &c.
2. Item perfectus non sumit originem à minus perfectio, sed virtutes sunt perfectiores actibus præcedentibus ipsas, ergo non causantur ex eis. Maior patet ex nono Metaphysici. Minor probatur, quia quod est causa magis perfecti est perfectius illo, sed virtutes sunt causa actuum sequentium, qui sunt magis perfecti quam actus præcedentes virtuti, ergo virtutes sunt perfectiores actibus sequentibus, & fortiori ratione actibus præcedentibus, quia quod est perfectius perfectiore, est perfectius minus perfectio.
3. IN CONTRARIUM arguitur, quia secundum beati Dionysii, boni est potentius quam malum, sed ex malis actibus generatur habitus virtuosus, ergo à fortiori ratione ex actibus virtuosis generantur habitus virtuosus. Ad idem est quod dicit Philosophus secundum Ethicorum.
4. RESPONSI O. Circa quæstionem istam videnda sunt duo. Primum est, an virtutes morales & intellectuales, ad quas homo potest attingere ex puris naturalibus causentur ex actibus nostris. Secundum est, per quem modum causentur ex eis.
5. Quantum ad primum patet dupliciter quod tales virtutes causentur ex actibus nostris. Primum sic, principia operatiua, quæ non inest nobis ex natura, sed ex acquisitione causantur ex acti-

ex actibus nostris, sed virtutes tam morales q intellectuales sunt quædam principia operatiua quæ non inest nobis ex natura, sed ex acquisitione vt probatum fuit prius, ergo causantur ex actibus nostris. Maior patet ex 2. Ethicorum, hæc enim est differentia inter principia innata & acquisita, quia principia innata præcedit actus, nec ex ipsis acquiritur, visus enim præcedit videre, nec per videre acquiritur visus, sed principia acquisita sequitur actus & ex eis acquiritur, fabricatio enim fabricum, & sic de similibus vt ibidē dicitur, & sic patet maior, sequitur ergo conclusio. Itē consuetudo habet vim naturæ sicut dicitur libro de memoria & reminiscencia, ergo secundum quædam proportionē, pronitatem & facilitatem quæ habent naturalia secundum se ad suas operationes naturales talem quantum possunt acquirunt potētias rationales per consuetudinem, sed ista pronitas vel facilitas ad operandum non est aliud q virtus intellectualis vel moralis per quā de facili potest quis exire in actum convenientem, ergo per cōsuetudinem actuum talis pronitas & facilitas quæ realiter est virtus acquiritur in nobis.
6. Ex hoc concludit quidam duas conclusiones. Prima est qd per non operari non potest causari in nobis habitus virtuosus. Secunda est qd omne peccatum acquiritur per actum aliquem. Ratio primi est, quia affectus postius requirit causam positiuam sed omnis habitus non solum virtuosus, sed etiā vitiosus est aliquid positiuus, ergo requirit causam positiuam: sed non operari non est aliquid positiuus, ergo &c. Ratio secundi assignat, quia simile videtur esse de vitio & habitu vitioso, & ideo sicut habitus vitiosus est aliquid positiuus, ita vitium vel peccatum (vt dicitur) Et iterū quia de ratione peccati est voluntarium, sed nihil est voluntarium nisi ratione actus volēdi, ergo in omni peccato requiritur aliquis actus saltē interior. Quod etiā verum est secundū istos in peccato omissionis, quia in illo semper est actus volēdi siue explicite, siue implicite, explicite quidē quādo actus volēdi directē fertur super negationem actus debiti, vt cum aliquis actu considerans qd tenetur ire ad ecclesiam vult non ire plus diligens aliquam alia occupationē. Implicite autem quādo aliquis non considerat qd tenetur ire ad ecclesiam siue per oblivionem siue per aliam causam occupat se in talibus, vnde contingit eum non ire, talis enim dicitur implicite velle nō ire in quantum vult illud ad quod sequitur non ire ad ecclesiam.
7. Prima istarum cōclusionum vt credo est vera & ratio quæ ad eam adducitur est bona, sed secunda conclusio non videtur vera, & quia in secundo libro fuit dictū de hoc, ideo nō sufficiat respondere ad rationes eorū. Cum enim dicitur simile est de vitio & habitu vitioso, dicitur qd non est verum, quia omnis habitus vitiosus est aliquid positiuus ex hoc qd habitus est, vitium autem consistit in carentia alicuius boni debiti, & quia bonum debitum est tam actus qd reus, ideo peccatum consistere potest non solum in carentia reititudinis in actu, sed etiam in carentia ipsius actus. Primum est in peccato commisionis. Secundum est in peccato omissionis. Quod dicitur postea qd nihil est voluntarium nisi ratione actus volēdi cadentis super ipsum. Dicendum est qd si voluntarium accipitur pro eo quod est in potestate voluntatis quod sufficit ad rationem peccati, sic aliquid est voluntarium (hoc est in potestate voluntatis) absque hoc qd actus volēdi cadat super ipsum. Quod patet, quia nihil magis est in potestate voluntatis qd suum velle liberum, & tamen non oportet hoc esse per actum alium voluntatis cadentem super ipsum, alioquin nullusquam in actu voluntas esset peccatum nisi ibi esset actus reflexus quo volens nos velle quod est falsum, est ergo in potestate voluntatis omnis actus & priuatio eius respectu quorum voluntas nō habet necessariam determinationem, & hoc sufficit ad hoc quod talis actus vel priuatio eius sit peccatum.
8. QVANTVM ad secundum, in quo modo virtutes prædictæ causentur ex actibus nostris, præuidēda sunt duo. Primum est qd actus ex quibus dicuntur causari habitus, possunt considerari dupliciter. Vno modo secundum suum esse reale naturale. Alio modo secundum esse morale. Primo modo quidam actus boni & mali tam interiores q exteriores sunt eiusdem speciei sicut concupiscere uxorem suam & alienam, vel accedere ad suam & ad alienā vnius speciei est in esse natura. Quod patet ex parte principiorū & effectuum, quia principia realia huiusmodi actuum & effectus reales & exteriores puta proles generata ex matrimonio & ex adulterio sunt eiusdem speciei in esse natura. Secundo autem modo, in esse morali differunt secundum rationem boni & mali specificē, quia vnus dicitur bonus actus tēperatus, & alius malus & intēperatus, causalitas etiam realis non potest attribui alicui nisi secundum suum esse reale, & ideo si aliquid reale causatur ex talibus actibus qui sunt eiusdem speciei in esse reali quamuis differant secundum rationē boni & mali in esse morali illud causatur est realiter vnius speciei quævis moraliter differant secundum rationē boni & mali, propter

sup. 2. d. 31. q. 2.

sup. 2. d. 38. q. 1.

quod habitus temperantiae & intemperantiae ex talibus actibus causati sunt eiusdem speciei in esse natura seu reali differētes solum moraliter secundum rationē boni & mali: & sic est de cōsimilibus: non autem de omnibus, quia quidā habitus sunt qui causantur ex actibus differentibus specie, non solum secundum esse morale, sed etiam reale, sicut temperantia & insensibilitas, liberalitas, & auaritia, differunt enim specie per se & figura, ex quorum primo causatur temperantia, & ex secundo insensibilitas: similiter datio, & exceptio, seu retentio differunt specie, ex quorum primo causatur liberalitas, & ex secundo auaritia.
9. Secundo sciendum est qd aliquid dicitur fieri per aliquid dupliciter. Vno modo sicut per principium actuum, vt aqua dicitur calefieri per calorem ignis. Secundo modo sicut per principium passiuum vt cera dicitur figurari per quæritatem vel per mollietatem. Dicendum ergo quod virtutes intellectuales & morales acquiruntur non generantur per actus, sicut per principium actiuum quia aut habitus causantur immediate per actus, vel mediate non immediate, quia tunc aliqua actio immediate terminatur ad habitum, & quum illa actio esset alteratio, sequeretur qd ad dispositiones & ad habitus esset alteratio immediate, cuius oppositum probat Philosophus per intentionem 7. Physicæ, nec mediate, quia ad illud quo mediante actus causantur habitus, nec poteris, nec enim facile est illud fingere, ergo actus non se habent ad habitus, vt principium actiuum.
10. Restat ergo qd actus se habeant ad generationem habitus, vt principium passiuum, de quo distinguendum est, quia principium passiuum vocatur illud proprie quod recipit, sicut cera est principium passiuum respectu figuræ quæ recipit: quādoq; verò dispositio secundum quā recipit sicut mollietatis in cera est principium passiuum recipiendi figuram. Primo modo actus non sunt principij receptiuū habitus, sed potētia, alioquin abeuntibus actibus nō remaneret habitus. Sed secundo modo actus sunt principij passiuū respectu habitus, sicut dispositio præuina non quidem necessaria in esse, sicut quantitas est necessaria in cera ad receptionem figuræ, quia adhuc sequeretur qd habitus non possent esse in potentia, nisi præsentibus actibus, sed sicut dispositio necessario præuina ad fieri habitus vt mollietatis in cera ad receptionem figuræ, nisi qd illud quod causat mollietatem ceræ, non oportet qd causet figuram, sed illud idem quod causat actus ex consequenti causat habitum ordine quodam, sicut illud quod causat in aqua calorem causat in ea raritatem ordine quodā. Quanto enim aliqua potētia reducitur frequentius in actum tātō redditur magis disposita & prior ad recipiendum consimilem actum, hæc autē dispositio vel pronitas, seu facilitas, est habitus, propter quod illud idem quod causat actus & frequentiam eorum causat per consequens habitum.
11. AD PRIMVM argumentum dicendum qd Deus dat non solum continentiam, sed omnes virtutes, non tamen immediate, sed medianibus actibus nostris & principijs actuum, loquendo de virtutibus acquisitis. Illud autem quod dicitur Sapientie 8. non possum esse continens, nisi Deus det, intelligendum est non possum, id est, vix possum, frequenter enim dicitur impossibile illud quod est vix, & cū magna difficultate possibile, vt patet ex quinto Metaphysicæ.
12. Ad aliud dicendum quod perfectus non sumit originem ab imperfecto, tanquam à principali principio effectiuo: sic autem actus non est principium habitus, nec e conuerso, sed in genere principij passiuū per modum dispositionis in fieri potest perfectum sumere originem ab imperfecto, & e conuerso, sicut quædam dispositiones accidentales præcedunt formam substantialem in materia: & quædam sequuntur, & sic forma substantialis sumit originē à dispositionibus præcedentibus quæ sunt imperfectiores, & sic dispositiones sequentes sumit originē à forma substantiali, quæ est perfectior: similiter habitus sumunt originē ab actibus præcedentibus, & ab habitibus sequentibus actus, & totum hoc est in ratione dispositionis.

QVAESTIO TERTIA. Vtrum virtus consistat in medio.

Thom. 1. 2. q. 64. art. 1. q. 3.

PRIMO queritur vtrum virtus consistat in medio. Et arguitur quod non, quia illud de cuius ratione est quod sit vitium nō consistit in medio, sed de ratione virtutis est quod sit vitium de potentia, vt dicitur primo cœli & mundi, ergo non consistit in medio.
2. Item si de ratione virtutis moralis esset consistere in medio: ipsa nō perficeretur, sed potius corrumpere per illud quod tendit ad extremū: sed quædam virtutes perficiuntur tendendo ad

Thom. 1. 2. q. 51. art. 2. q. 3.

ad extremum, sicut magnanimitas, quae est circa magnos honores, & magnificentia circa maximos sumptus, & virginitas quae abstinet ab omnibus veneris delectationibus, ergo saltem tales virtutes non consistunt in medio.

3 IN CONTRARIUM est quod dicitur secundo Ethicorum, quod virtus est habitus electivus in medio consistens.

4 RESPONSIO. Dicendum quod quum medium dicatur per comparationem ad aliqua extrema possimus loqui de medio dupliciter secundum quod extrema in moribus possunt dupliciter accipi. Vno modo possunt accipi extrema in moribus, secundum oppositionem boni & mali. Alio modo secundum oppositionem superflui & diminuti. Si loquamur de medio, respectu extremorum quae sunt boni & mali, sic dicendum est quod nulla virtus consistit in medio, sed tenet extremum, quia virtus est determinate bonus habitus, & non aliquid medium inter bonum & malum. Quod patet sic, inter bonum & malum non potest accipi medium, nisi per negationem, vel participationem sed virtus neutro modo potest esse medium inter bonum & malum, ergo, &c. Maior patet. Minor probatur, quia si virtus esset medium per abnegationem inter bonum & malum, tunc ipsa non haberet nec rationem boni, nec rationem mali, quod falsum est, quia in diffinitione virtutis ponitur bonum, ut satis patet per Augustinum, qui dicit quod virtus est bona qualitas mentis, & per rationem quia simile est iudicium de habitibus & actibus eis correspondentibus, sed actus procedentes ab habitibus non possunt esse indifferetes ad bonum & malum, sed sunt determinate vel boni vel mali, cum sint electivi, hoc est, ab electione procedentes, ergo habitus eis correspondentis non possunt esse indifferentes ad bonum & malum, sed necessario sunt determinate boni vel mali. Item bonum & malum se habent ut privatio & habitus circa se scriptum, sed inter privationem & habitum non est dare medium circa subiectum aptum naturam, quum habeat contradictionem circa ipsum, ergo bonum & malum circa habitus susceptivos non habent aliquod medium, & ista ratio concludit de bono medio tam per abnegationem, quam per participationem, quia inter affirmationem & negationem (quorum vim habent privatio & habitus) non est dare negationem mediam cum ipsa sit extremum, nec affirmationem per eandem rationem.

5 Si autem loquamur de medio inter extrema quae sunt superfluum & diminutum, excessus & defectus, sic dicendum est quod omnis virtus moralis consistit in medio, & non solum illa, sed omnis virtus intellectualis acquisita. Et de virtute quidem moralium patet hoc sic, Omnis virtus moralis inclinatur ad actum bonum, ut patet ex eius diffinitione, quae est quod virtus habentem perficit, & eius opus bonum reddit, sed actus appetitus, ad quem perficitur & inclinatur virtus moralis non esset vere bonus, nisi consisteret in medio, ergo virtus perficitur ad actum qui consistit in medio, si autem actus consistit in medio, & habitus suo modo cum habitus consequatur ex actibus. Quod autem actus appetitus non esset bonus, nisi consisteret in medio, probatur, quia bonitas cuiuslibet regulati & mensurati consistit in adaequatione ad suam regulam & mensuram: nunc est ita quod actus appetitus natus est regulari & mensurari per actum rationis, ergo bonitas eius consistit in hoc quod adaequatur recte rationi, malicia autem in hoc quod deficit a ratione sicut a sua regula & mensura, quod quidem contingit dupliciter, vel per quod excedit mensuram, vel per hoc quod deficit ab ea, sicut in aliis regulatis & mensuratis: equalitas autem est medium inter excessum & defectum, ergo actus appetitus non esset bonus, nisi consisteret in medio, scilicet in adaequatione eius ad suam regulam, quae est medium inter excessum & defectum.

6 De intellectualibus autem patet modo consimili, quia sicut ratio est regula & mensura appetitus, sic res est mensura actus intelligendi: & ideo sicut bonitas actus appetitus consistit in adaequatione ad rationem, sic veritas intellectus consistit in conformitate ad rem: ex eo enim quod res est vel non est, est veritas in propositione & in ratione dicitur rem esse quae est, vel non esse quae non est. Falsitas autem est in excessu vel defectu: est autem excessus secundum affirmationem, per quam dicitur esse quod non est: defectus autem secundum negationem, per quam dicitur non esse quod est: ergo veritas quae est bonitas intellectus, consistit in adaequatione ad rem, quae adaequatio est medium inter excessum falsae affirmationis & defectum falsae negationis. Non solum igitur virtutes morales consistunt in medio, imo & virtutes intellectuales & per prius. Unde Philosophus, 2. Ethic. probat medium virtutis moralis per medium artis. Ars autem est virtus intellectualis, ut patet ex 6. Ethicorum.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum quod virtus est extremum secundum oppositionem boni & mali, & sic non tenet medium, sed solum tenet medium secundum oppositionem excessus & defectus, seu superflui, & diminuti quae accipiuntur in comparatione ad regulam & mensuram, quamvis dictum

Tho. art. 3.

Philosophi primo caeli & mundi, intelligatur de virtute naturali, quae attenditur secundum summum & vltimum in quod potest potentia. De virtutibus autem acquisitis moralibus vel intellectualibus ibi non loquitur.

8 Ad secundum dicendum quod medium in quo consistit bonum virtutis moralis non semper attenditur secundum illud in quod tendit virtus, sed secundum circumstantias, secundum quas potest esse excessus & defectus respectu recte rationis: & sic in magnanimitate, & magnificentia, & virginitate est dare medium, non secundum illud in quod tendit, sed secundum circumstantias, ut tendatur in illud ut oportet, & quando oportet, & propter quod oportet, Excessus autem si tendatur in illud quando non oportet, vel ubi non oportet, vel propter quod non oportet: defectus autem si non tendatur in illud quando oportet, & ubi oportet, & propter quod oportet. Unde Philosophus quarto Ethicorum dicit quod magnanimitas est quidem magnitudine extremum, eo autem quod oportet medius, & idem intelligendum est in magnificentia & virginitate.

QVAESTIO QVARTA.

Utrum virtutes morales remaneant in patria.

Thom. 1.2. q. 67. ar. 1. c. 2.



QVARTO quaeritur utrum virtutes morales remaneant in patria. Et videtur quod sic, quia Sap. 1. dicitur quod iustitia perpetua est & immortalis, sed iustitia est virtus moralis: ergo ipsa manet, & per eandem rationem ceterae virtutes.

2 Item Christus fuit beatus, & tamen in ipso fuerunt virtutes morales, ergo erunt similiter in beatis.

3 IN CONTRARIUM est, quia in patria homines erunt similes angelis Mathaei vigesimo secundo. Sed ridiculum est ponere virtutes morales in angelis, ut habetur decimo Ethicorum, ergo non sunt in beatis.

4 Item virtutes morales perficiuntur in vita activa, sed illa cessat in patria, nam beati vacabunt soli contemplationi, ergo non erunt ibi virtutes morales.

5 RESPONSIO. De virtutibus moralibus possimus loqui dupliciter, scilicet quantum ad actum, & quantum ad habitum. Si quantum ad actum sic non remanebunt in patria. Cuius ratio est, quia nulla potentia quantumcumque perfecta per habitum potest exire in actum, nisi habeat praesens obiectum, sed obiecta virtutum moralium non erunt in patria, ergo non erunt ibi actus virtutum moralium. Maior patet, quia siue obiectum sit causa per se ipsius actus, siue causa sine qua non: tamen semper requiritur obiectum. Minor patet, quia obiecta virtutum moralium sunt concupiscibilia & delectabilia ciborum & veneriorum, quantum ad temperantiam, terribilia & tristitia periculorum quantum ad fortitudinem, res commutabiles & distrahibiles quantum ad iustitiam quae veniunt in usum praesentis vitae. Haec autem non erunt in patria, quare, &c. Si autem loquamur de huiusmodi virtutibus quantum ad habitum, adhuc hoc potest esse dupliciter. Quia virtutum moralium largi accipiuntur morales virtutes prout inter eas numeratur prudentia, quaedam prout communiter dicitur, perficiunt appetitum sensitivum, ut fortitudo & temperantia, quaedam vero perficiunt intellectum & voluntatem, ut prudentia & iustitia.

6 De illis autem quae perficiunt appetitum sensitivum si quae tales sunt, dicendum est quod non remanebunt in patria etiam quoad habitum. Cuius ratio est, quia destructo subiecto destruitur accidens, sed subiectum talium virtutum, scilicet appetitus sensitivus destruitur in morte, cum sit corporalis virtus, ergo & ipsi habitus. Quod si in resurrectione reparatur appetitus sensitivus, aut non erit idem numero: & per consequens nec tales habitus si miraculose reparantur, essent iidem numero, aut si essent iidem numero tam appetitus quam tales habitus, hoc non esset actio nostra, nec propter haec posset dici quod praecedentes habitus remaneret.

7 De habitibus autem perficientibus intellectum & voluntatem, ut sunt prudentia & iustitia, dicendum quod remanebunt quantum ad habitum: quia si corrupterentur, aut hoc esset corruptione subiecti, aut actione contrarii, non corruptione subiecti, quia intellectus & voluntas sunt potentiae incorruptibiles, sicut essentia animae, nec actione contrarii, quia gloria non contrariatur perfectioni naturae: huiusmodi autem virtutes ad perfectionem naturae pertinent, quare &c.

8 Per hoc patet solutio ad primum argumentum, quia non est simile de iustitia, quae perficit voluntatem incorruptibilem & de aliis virtutibus moralibus, quae perficiunt appetitum sensitivum qui corruptitur.

9 Ad secundum dicendum quod non est simile de Christo & de beatis

Inf. 4. d. 43. q. 3.

beatis, quia Christus secundum corpus (cuius perfectio est appetitus sensitivus) fuit viator, & ideo non deicit quod caret perfectionibus quod habent ceteri viatores propter quod debuit habere virtutes morales perficientes appetitum sensitivum vel aliquid maius talibus virtutibus mediane quo posset in actum talium virtutum. Beati autem ante resurrectionem sicut carent corpore, ita carent huiusmodi virtutibus, post resurrectionem autem aut non habebunt, quia tunc erunt beati secundum corpus, aut si habeant, hoc non erit, quia praecedentes habitus de se remanserunt.

10 AD PRIMVM argumentum alterius partis dicendum est quod homines erunt similes angelis quoad gloriam & non quoad naturam, & ideo illud quod habent angeli per naturam & modo eminentiori, homines non habent nisi per aliquid sibi additum scilicet per habitum & modo minus eminenti & maxime quantum ad potentias immutabiles quae sunt intellectus & voluntas.

11 Alia ratio probat quod huiusmodi virtutes non remanebunt in patria quo ad actus, quod concessum est.

QVAESTIO QVINTA.

Utrum sint quatuor virtutes cardinales vel principales.

Thom. 1.2. q. 6. ar. 1. c. 3.



QVINTO quaeritur, utrum sint quatuor virtutes cardinales vel principales scilicet prudentia, iustitia, fortitudo & temperantia. Et videtur quod non, quia illae virtutes magis debent dici cardinales vel principales quae sunt in principaliori subiecto & habent principalem obiectum, sed virtutes intellectuales sunt in principaliori subiecto quam morales, quia intellectus principalior & nobilior est quam appetitus: virtutes etiam theologicae habent principalem obiectum, quia habent finem vltimum pro obiecto scilicet Deum, ergo tam virtutes intellectuales quam theologicae magis debent dici principales vel cardinales quam praedictae virtutes.

4. d. 19. quaest. 4.

2 Item virtutes & vitium opponuntur, sed non dicuntur esse aliqua virtus cardinalis, ergo nec aliqua virtutes debent dici cardinales.

3 IN CONTRARIUM est quod dicit Ambrosius super Lucam exponens illud, Beati pauperes spiritu, scimus virtutes cardinales esse quatuor prudentiam, iustitiam, temperantiam, & fortitudinem.

4 RESPONSIO. Circa quaestionem istam dicenda sunt duo. Primum est quod solae virtutes morales debent dici cardinales. Secundum est quod inter morales illae solae quatuor quae sunt numeratae debent dici cardinales.

5 QVANTVM ad primum advertendum est quod virtus dicitur cardinalis per similitudinem ad cardinem in corporalibus, sicut enim in cardine fundatur motus ostij mediate quo fit ingressus in interiora domus, sic illae virtutes circa quarum actus humana vita versatur crebrius & principalis, dicuntur cardinales, nunc est ita quod actus humani crebrius versantur circa materiam virtutum moralium quam aliarum quarumcumque, & ideo solae virtutes morales dicuntur cardinales proprie. Quod autem circa materiam & actus virtutum moralium humana vita crebrius versetur, patet sic in homine est quasi triplex vita, sensitiva, in qua participat cum brutis, & ista non dicitur proprie vita humana, sed potius bestialis, unde primo Ethicorum dicitur de sectantibus talem vitam, quod sunt vitam pecudum eligentes. Alia est vita contemplativa qua homo vacat soli cognitioni veritatis & ista adhuc proprie non est humana: sed quasi divina, quia est secundum solum intellectum qui est in nobis quod diuinum, ut dicitur 10. Ethicorum. Tertia est vita activa quae dirigit in operationibus hominis ad alium in moderando passiones ad seipsum & ista proprie dicitur humana, quia est totius contentum in quantum illud quod est principalis in homine, ratio, & dominatur & illud quod est inferius scilicet appetitus sensitivus subicitur & regulatur. Dicitur etiam humana, quia est hominis ad hominem communicatione actionum pertinentium ad hanc vitam. Ad hoc autem perficiunt solae virtutes morales quae dirigitur in actionibus ad alterum & in moderacionibus passionum propter quod illae solae dicuntur cardinales.

6 QVANTVM ad secundum, scilicet quod inter morales solae quatuor, scilicet prudentia, iustitia, fortitudo & temperantia debent dici cardinales patet, quia inter virtutes morales illae quae sunt principales debent dici cardinales, nunc est ita quod praedictae quatuor inter ceteras sunt magis principales, ergo debent dici cardinales. Minor declaratur, quia illud quod est principalissimum

in virtutibus moralibus est bonum rationis, quod quidem potest dupliciter considerari. Vno modo secundum quod consistit in ipsa consideratione rationis. Alio modo secundum quod ordo rationis esse ponitur circa aliquid aliud. Primum pertinet ad prudentiam quae est recta ratio agibilium: & ideo prudentia est principalissima virtus cardinalis. Secundum autem potest fieri dupliciter. Quia vel ordo rationis ponitur circa operationes vnius ad alterum: & hoc pertinet ad iustitiam, quae est post prudentiam principalior, vel ponitur talis ordo circa passiones, quarum quaedam impellunt ad id quod est contrarium rationi, sicut delectationes, & maxime quae sunt circa tactum vel ciborum & venererorum, quas oportet reprimere, & hoc pertinet ad temperantiam quae est circa delectationes sensibiles. Aliae vero passiones retrahunt ab eo quod est secundum rationem, ut timor periculorum & laborum, respectu quorum indiget homo, ut firmetur in bono rationis, ne ab eo recedat, & quia inter pericula principalissima sunt illa quae morte inferunt, ideo fortitudo quae huiusmodi pericula respicit inter ceteras virtutes quae timore periculorum & laborum respicitur, principalior est & cardinalis: & sic patet minor. Inter virtutes morales illae quatuor sunt principales. Et ex eodem patet numerus & sufficientia eandem, qui tamen aliter sumi potest. Ex parte subiecti virtutis moralis, scilicet rationale per essentiam quod perficit prudentiam, & rationale per participationem, quod dividitur in voluntatem quam perficit iustitiam, & in appetitum sensitivum qui dividitur in irascibilem, quam perficit fortitudo, & in concupiscibilem, quem perficit temperantiam: hoc autem quod dictum est de subiectis virtutum, accipiat ut communiter dictum, & non precise diffinitum.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum quod virtutes theologicae & intellectuales, licet sint nobiliores virtutibus moralibus, ratione tam subiecti quam obiecti, quantum ad aliquas earum, tamen non dicuntur proprie cardinales, quia non perficiunt hominem in vita, quae proprie dicitur humana, sed virtutes morales, ut declaratum est in corpore solutionis.

8 Ad secundum dicendum quod non est simile de viticiis & virtutibus, quia vitium est per auersionem a fine debito, propter quod motus vitiorum non assimilatur ostio per quod intratur in domum: per peccatum enim magis receditur ab eo quod est hominis quam accedatur quum homo sit homo per rationem, a qua omne peccatum deuiat, & ideo vitia proprie non dicuntur cardinales, sed actus virtutum sunt per accessum ad rationem, quasi per id quod est intimum in homine, & ideo inter virtutes morales principales dicuntur cardinales.

QVAESTIO SEXTA.

Utrum praeter virtutes morales acquisitas oporteat in homine ponere aliquas virtutes morales infusas.

Thom. 1.2. q. 63. ar. 1. c. 3.



SEXTO quaeritur utrum praeter virtutes morales acquisitas oporteat in homine ponere aliquas virtutes morales infusas. Et arguitur quod sic, quia diuersorum finium diuersi sunt habitus, quia habitus diuersificantur ex finibus ad quos ordinantur, ut patet ex primo Ethicorum, sed alius est finis virtutis moralis acquisitae (scilicet bene conuersari in vita civili). Alius autem est finis hominis fidelis (scilicet bene conuersari in vita spirituali), ergo in homine fideli praeter virtutes morales acquisitas, quibus bene potest conuersari in vita civili oportet ponere virtutes morales infusas, quibus bene conuersetur in vita spirituali.

2 Item diuersitas mediationis facit diuersitate in virtutibus moralibus, sed fidelis aliter mediat circa obiecta virtutum moralium quam faciat infidelis habens virtutes acquisitas: ergo in homine fideli sunt aliae virtutes morales, quam acquisitas, & non nisi infusae, igitur &c. Minor probatur, nam infidelis habens virtutes morales acquisitas iudicatur non sumendum plus de cibo, quam sufficit ad bonum regimen corporis. Et per temperantiam acquisitam facit hoc facilius: fidelis vero facit hoc ad subiciendum corpus spiritui, & ad reprimendum rebellionem carnis ad spiritum subtrahendum corpori illud quod expedit ad bonum regimen corporis, ergo aliter mediat hic & ille, ergo sunt aliae virtutes morales in homine fideli quam acquisitae.

3 Item in pueris baptizatis sunt virtutes saltem secundum habitum, sed illae non sunt acquisitae, quum nulli actus praecesserint in pueris, ergo sunt infusae.

4 Item in illos qui de nouo ceteruntur de peccatis praecedentibus

ribus infunduntur virtutes cum gratia & charitate, sed illa non possunt dici acquisite, quia vnus actus contritionis non sufficit ad acquirendum omnes virtutes, ergo, &c.

5 IN CONTRARIUM arguitur, quia virtutes morales dicuntur ex eo quod ex more (id est ex consuetudine) acquiruntur, vt patet ex 2. Ethic. sed illud quod infunditur non acquiritur ex consuetudine, ergo non est aliquid morale.

6 Item virtutes infuse perficiunt mentem quantum ad intellectum & voluntatem, & non appetitum sensitiuum, dicente August. quod virtus est bona qualitas mentis quam Deus in nobis sine nobis operatur, sed virtutes morales perficiunt appetitum sensitiuum irascibilem vel concupiscibilem, ergo virtutes, si quae sint infusae non sunt morales.

7 RESPONSI O. Quod sint aliqua virtutes theologice nobis a Deo infusae dictum fuit in praecedentibus: vtrum autem in nobis sint aliqua habitus qui dicuntur dona, patebit in sequenti distinctione de solis aut virtutibus moralibus quaeritur nunc vtrum aliqua tales sint a Deo nobis infusae, & si quaestio ista intelligeretur de possibili, ipsa non esset dubia: certum est enim quod homini non habenti virtutes morales per propriam acquisitionem Deus potest eas gratis infundere, vt quod vnus habet per propria acquisitionem, exercendo se in actibus bonis, alius habeat ex solo dono Dei. Si autem intelligatur quod huiusmodi virtutes semper infundantur cum gratia & charitate, tam habentibus eas prius per acquisitionem (sicut si gentilis exercitatus in virtutibus moralibus de nouo conuertatur ad fidem) quam non habentibus eas prius, puta pueri in baptismo vel vitiosus ponitibus: ita quod huiusmodi virtutes cum charitate semper infundantur, & ea desinente desinant: sic non videtur quod oporteat ponere huiusmodi virtutes sic infundi.

8 Quod pater primo de pueris baptizatis, quia sufficit quod in baptismo infundantur pueris ea quae eis sufficiunt ad salutem, sed gratia seu charitas sufficit ad salutem: igitur sufficit quod gratia seu charitas infundatur pueris in baptismo. Verum quia charitas nec cessario supponit fidem & spem (vt dictum fuit prius) necessarium est quod fides & spes infundantur cum charitate. Item si aliqua virtutes morales infunderentur cum charitate, illae (vt videtur) essent aequae perfectae vel perfectiores, sicut virtutes morales acquisite, sicut vinum ex aqua factum per Christum in nuptiis (vt dicitur Ioan. 2.) fuit aequum bonum, vel melius quam vinum per naturam productum: & sanctas data per Christum infundis, fuit aequae perfectae, vel perfectior quam sanctas beneficio naturae vel per operationem medicinae acquisite: quia igitur perfectior virtus inclinet perfectius ad operationem virtuosam, si virtutes morales infunderentur pueris in baptismo, sequeretur quod vnus veniret ad aetatem adultam ipsi aequae perfectae vel perfectius inclineretur ad actus virtuosos morales, sicut illi qui habet virtutes morales acquisite sine infusis sicut est gentilis, qui per virtutes morales acquisite bene & ciuiler conuertatur. Hoc autem est falsum, quia experimur quod pueri baptizati quum venerint ad aetatem adultam indigent tantis persuasionibus & instructionibus, vt affuecunt virtuosae viuere, sicut si nunquam fuissent baptizati, ergo non videtur quod infundatur aliqua virtutes morales in baptismo: vnde illud quod dicit Clemens quod pueri in baptismo infundantur gratia & virtutes secundum habitum, intelligendum est de virtutibus theologice, & non de moralibus quibuscunque.

9 Per idem patet quod peccatoribus, qui consueverunt exerceri in operibus vitiosis quando conuertuntur & consequuntur remissionem peccatorum per gratiam, non infunduntur illis virtutes morales, quia si infunderentur, possent statim per eas operari prompte & faciliter opera virtuosae, sicut illi qui habet virtutes morales acquisite, quod non est verum, imo tales de nouo contriti operantur opera virtuosae cum magna difficultate & renuissent appetitum sensitiui. Item in talibus de nouo conuersis remanent habitus morales vitiosi, sed cum talibus (vt videtur) non possunt stare habitus morales virtuosae, nec acquiruntur, neque infusi, ergo &c. Et sic patet quod carentibus virtutibus moralibus acquisite non infunduntur virtutes morales, neque per baptismum pueris, neque per contritionem adultis.

10 Quod etiam virtutes huiusmodi non infundantur habentibus virtutes morales acquisite, puta si gentilis exercitatus in virtutibus moralibus conuertatur ad fidem, vel si fidelis virtuosus peccet mortaliter, & postea coteratur, pater facilliter, quia aut tales virtutes infusae essent eiusdem speciei cum acquisite, aut aliterius. Non eiusdem, quia diuersa eiusdem speciei non possunt simul esse in eodem subiecto (vt patet 7. Metaph.) Nec aliterius, quia tunc virtutes infusae dicerentur aequiuocae virtutes morales, sicut hoc nomen canis dicitur aequiuocae de animali laetrabili, & de sydere caelesti, quod est inconueniens, quia nihil dicimus, nec scimus de virtutibus moralibus infusis, nisi per manuductionem acquiratarum, quod non esset si infusae dicerentur

pure aequiuocae morales cum acquisite, facile etiam hoc modo esset vocare virtutes morales quicquid homo vellet: possum enim illud quod est album, aequiuocae vocare nigrum. Itae praedictae virtutes morales infusae ad nihil omnino essent necessariae, vel etiam vitales, quia non ad eliciendum substantiam actus boni morali. Ad hoc enim sufficit sola potentia sine quacunque virtute morali acquirata vel infusa, na actus boni possunt praecedere & praecedunt quacunque talem virtutem cum ex eis generentur virtutes acquisite, nec sunt necessariae vel vitales propter modum operandi facilliter & prompte, quia totum hoc faciunt virtutes acquisite sine infusis, & infusae nihil faciunt ad hoc sine acquisite: nec iterum sunt necessariae, quia dirigunt actus ad vltiorem finem quam morales acquisite, quia illud sufficienter fit per fidem ostendentem vltimum finem, & per charitatem inclinantem in eundem: vnde non propter hoc oportet ponere aliquas virtutes morales infusas.

11 AD PRIMVM argumentum dicendum quod sicut bene conuertatur in vita ciuili per virtutes morales acquisite, sic bene conuertatur in vita spiritali per virtutes theologicas nobis infusas, nec oportet ponere propter hoc virtutes morales infusas.

12 Ad secundum dicendum per interemptionem minoris, quia per virtutes morales eodem modo mediant circa passiones fideles & infideles virtuosae, quilibet enim eorum iudicat per temperantiam tantum esse sumendum de cibo quantum expediat ad bonum regimen corporis, non solum quoad salutem corporis conseruandam, sed ne lasciuia corporis impellat ad actum contrarium virtuti, vel ponat difficultatem in opere virtutis, & si fidelis in aliquo casu plus faciat, non facit hoc per aliquam virtutem moralem, sed per theologicas, vel specialiter motione spiritus sancti.

13 Ad tertium dicendum quod pueri baptizati infunduntur gratia & virtutes theologice, non autem morales: & omnino idem sentiendum est de infidelibus, quando conuertuntur ad fidem, & de peccatoribus, quando conuertuntur, quia gratia & charitas eis restituuntur, sed virtutes morales non infunduntur.

DISTINCTIO XXXIII.

Sententia huius distinctionis in generali & speciali.



Vnde de septem donis. Prius egit magister de virtutibus theologice & cardinalibus. Hic agit de donis. Et primo absolute distinctione hac. Et secundum comparatiue distinctione sequente. Post praemissa. Prima in duas, quia primo agit de donis in communi. Et secundum de dono timoris in speciali propter specialem difficultatem, & eius multiplicem acceptionem, ibi, & quia de timore. Prima in duas, quia primo proponit triplicem quaestionem, & subdit solutionem. Secundum opponit contrarium & soluit ibi. Hic autem. Illa pars, & quia de timore diuiditur in tres, quia primo agit de multiplici specie timoris. Secundum de ipsarum perfectione & imperfectione ibi, de his eisdem timoribus. Tertio specialiter agit de timore Christi, ibi, quum autem fuerit in Christo timor. Prima adhuc diuiditur, quia primo distinguit quatuor species timoris. Secundum determinat quandam auctoritatem quae videtur contraria praemissis ibi, & attende. Illa pars quae incipit de his eisdem, diuiditur in quatuor, quia primo ostendit imperfectionem timoris seruili, & secundum perfectionem timoris filialis ibi, est autem. Tertio explicando declarat differentiam vtriusque ibi, non potest melius. Quarto ostendit vtriusque efficaciam ibi, sciendum tamen est. Haec est sententia. & diuisio lectionis in generali.

2 In speciali sic procedit. Et primo proponit quod post tractatum de virtutibus agendum est de donis, & circa hoc tria quaerunt. Primo an sint virtutes, secundum an cessent in patria. Tertio an fuerint in Christo. Et respondet ad primum & ad secundum simul per auctoritatem Ambrosij dicentis quod sunt virtutes, nec cessabunt in patria: sunt enim in angelis beatis abundantius quam in nobis. Ad tertium respondet quod septem dona fuerunt in Christo, quod probat auctoritate Isidori super illud Esaię vndecimo. Requiescit super eu spiritus domini, spiritus sapientie & intellectus, &c. Postea obicit contra illud quod dictum est, dona spiritus sancti remanere in patria. Primo per auctoritatem Bedae qui distinguit duplicem timorem, scilicet seruilem & filialem: & dicit quod vterque in futuro cessabit. Secundum per auctoritatem Augustini, qui dicit quod in peruenientibus timor foras mittitur, sed peruenientibus auxilium prestat ad salutem, & ita timor non manet in patria, ergo nec caetera dona. Et respondet quod dona remanebunt in patria, sed habebunt alios vsus

vsus. Quod declarat specialiter in timore: timor enim filialis tria facit. Primo facit timere deum, ne offendamus, quae diligimus. Secundum ne ab eo separemur. Tertio facit nos ipsum reuereri, quantum ad duo prima, timor non remanebit in patria. Sed quantum ad tertium actus, qui est reuereri qui non est aliud quam dilectio cum subiectione, & hic vsus timoris fuit in Christo. Et subdit quod quidam dixerunt quod timor non fuit in Christo, nec est in angelis nisi secundum effectum, quia faciunt nos timere, & non secundum habitum. Deinde distinguit quatuor timores, scilicet mundanum siue humanum, seruilem, initialem, & castum, mundanum siue humanum timor est quod timeamus in tantum damnum corporis, vel amissionem bonorum mundanorum, quod propter hoc peccamus: & hic timor est malus, & prohibetur in euangelio. Nolo timere eos qui occidunt corpus, &c. Secundus est timor seruili, quod cessamus a peccatis timore gehennae, & hic est bonus, sed non sufficit ad salutem. Tertius est timor initialis, quod timeamus peccare partim timore gehennae, partim amore patriae, & hic stat cum charitate. Quartus est castus seu filialis, quod timeamus peccare, ne a deo que diligimus separemur: & hic permanet in seculum seculi. Bona vero qui non possunt nisi duos timores pretermittit mundanum & seruilem: coprehendit initialis, & sic non possunt nisi seruilem & castum. Postea ostendit imperfectionem timoris seruili, quia talis non est in charitate, timor vero initialis introducit charitatem sicut cetera filium, sed perfecta charitas foras mittit hunc timorem. Deinde determinat quandam apparentem contrarietatem, quae videtur esse inter beatum Iohannem, qui dicit in canonica sua quod timor non est in charitate. Et David qui dicit quod timor domini sanctus permanet in seculum seculi. Et dicit quod isti, qui eodem spiritu fuerunt inspirati, non dicunt contraria, quia Iohannes loquitur de timore seruili, & David de timore casto. Primus non est cum charitate, sed secundus. Et ponit exemplum de duabus vxoribus, quarum vna timet adulterium ne puniatur, alia timet adulterari ne amittat consortium mariti quod diligit, & patet in litera. Postea comparat timorem seruilem & initialis, & dicit quod vterque est initium sapientiae, sed differet, quia seruili preparat locum sapientiae, sed non stat cum charitate. Initialis vero introducit eam, & manet cum charitate imperfecta, sed perfecta charitas foras mittit hunc timorem, quia habet annexam anxietatem poenae. Deinde dicit quod ex quo timor castus peruenit in seculum seculi, certum est quod erit in patria secundum adunum, qui est subiecti Deo cum reuerentia seculum quod modum fuit in Christo. Vltimum quaerit qualis fuit timor in Christo timuit in sua passione, & dicit quod non fuit alius quis de praedictis, sed fuit timor humanus, seu naturalis, quod quilibet homo timet mortem naturaliter: & hoc inest omni homini a natura, non prout fuit a deo infusita, sed prout est per peccati corruptam: hic tamen timor non fuit per Christum contractus, sed voluntarie assumptus. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum dona sint eadem cum virtutibus, an distincta ab eis.

Thom. 1. 2. q. 68. ar. 1.



IRCA distinctionem istam quaeritur primo, vtrum dona sint eadem cum virtutibus, an distincta ab eis. Et arguitur quod sint idem cum virtutibus, quia illa sunt idem, quorum vna est distinctio, sed virtutum & donorum est eadem distinctio, ergo ipsa sunt idem. Minor probatur, quia distinctio quam dat August. de virtute competit donis, scilicet quod virtus est bona qualitas mentis qua recte viuunt, qua nullus male vituit, qua Deus nobis & sine nobis operatur.

2 Item inter dona nominatur sapientia, intellectus, scientia, fortitudo, consilium & prudentia: constat autem quod haec sunt virtutes, vt patet 6. & 3. Ethic. ergo videtur quod dona non distinguuntur a virtutibus.

3 IN CONTRARIUM est quod dicit beatus Gregorius primo moralium, quod dona data sunt in adiutorium virtutis, sed nihil in adiutorium suuipius, ergo &c.

4 Item timor numeratur inter dona, qui tamen non est virtus, sed passio, quare &c.

5 RESPONSI O. Circa quaestionem ista sunt quatuor modi dicendi, quorum duo primi parum habent de probabilitate. Alij vero duo sunt probabiliores. Primus modus est quod virtus & dona realiter distinguuntur, quia virtutes dantur ad bene operandum, sed dona ad resistendum tentationibus. Sed istud satis conuenienter reprobat, quia per idem datur alicui facultas ad bene operandum, & ad resistendum malo contrario, sicut enim per temperantiam aliquis habet temperate viuere, ita per eadem habet resistere oppositis temperantiae, & sic de

alijs virtutibus, vnde de charitate quae importat actus omnium virtutum dicitur, Cant. 8. quod aquae multae, id est, tentationes qualescunque non poterunt extinguere charitatem: si ergo virtutes perficiunt ad bene operandum, non oportet praeter eas ponere aliquos alios habitus, qui perficiant nos ad resistendum contrariis tentationibus.

6 Secundus modus est quod dona differunt a virtutibus, quia per virtutes euitantur peccata, per dona purgantur sequela peccatorum, & istud confirmatur per verbum Greg. qui dicit quod sapientia datur contra stultitiam, intellectus contra hebetudinem, & sic de alijs, quae non sunt peccata, sed sequela peccatorum. Sed nec istud valet, quia omnes huiusmodi defectus tolluntur per virtutes, sicut per dona, sapientia enim & intellectus suo accipiuntur vt dona, siue vt virtutes aequaliter tollunt stultitiam & hebetudinem. Item pronitas ad peccandum est sequela peccati: ista autem pronitas tollitur per assuefactionem a bonis virtuosis, quare &c.

7 Tertius modus est quod dona & virtutes non sunt idem, sed differunt sicut superius & inferius, ita quod omnis virtus est donum, sed non omne donum est virtus. Differentia autem nominum est, quod idem quod dicitur virtus, prout perficit nos ad bene operandum dicitur donum, prout datur a deo, virtus enim sortitur rationem doni non qualitercunque habita, sed prout per infusionem habetur, & non ex mera acquisitione. Et videtur haec differentia nominum haberi ex ipsa scriptura, sapientia enim quae secundum se est virtus quaedam, vocatur donum, prout alicui diuinitus infunditur: & sic loquitur beatus Iohannes in sua cano. cap. 1. dicens, Omne datum optimum, & omne donum perfectum de sursum est, & statim subiungit de sapientia, si quis indiget sapientia postulet a Deo qui dat omnibus, &c. Simili modo loquitur Apostolus de fide, vocans eam donum hac ratione. Ephes. 2. Gratia saluati estis per fidem, & non ex vobis, Dei enim donum est.

8 Obicitur autem contra hunc modum sic, si donum & virtutes sint idem res, solum differentia secundum rationem, tunc quot essent virtutes, tot erit dona: & sic temperantia, quae est virtus, erit etiam donum, & similiter iustitia, necnon fides & spes, & charitas: hoc autem non dicitur communiter, quare &c. Ad hoc respondet tenentes hunc modum, concedendo quod tot sunt dona quot virtutes infusae, quae ex infusione sortuntur ratione doni, & quando dicitur, quod fides, iustitia, temperantia, & huiusmodi non numerantur inter dona. Esaię 11. dicunt quod imo si videatur non solum principium illius capituli, sed processus, dicitur enim consequenter, erit iustitia cingulum lumborum eius, & fides cinctorium renuum eius, & sic habebunt iustitiam & fidem: sub fide autem coprehenduntur spes & charitas, de temperantia autem dicitur quod intelligitur in dono timoris, quia per timorem potissimum retrahimur a delectationibus carnis, secundum illud Psal. Conspice timore tuo carnes meas, prudentia autem nomine consilij, & secundum illum modum omnes virtutes intellectuales, vt sunt sapientia, scientia, & intellectus, & omnes morales, prudentia, fortitudo, temperantia & iustitia, vt a Deo dantur, dona dicuntur, necnon & virtutes theologice. Et si arguitur quia tunc erit plura dona quam septem. Respondent illi quod non est inconueniens, quia in bonis quanto plura sunt, tanto melius est. Modus autem communis loquendi, quo dicuntur esse septem dona, & non plura, ortum habuit ab illis qui considerauerunt principium 11. cap. Esaię, & non processum, sed quia quaedam sunt quae inclinant hominem ad bene operandum, & contrariis retrahunt: quibus non sint virtutes, tamen talia quando a Deo infunduntur, sunt quaedam Dei dona, vt timor, siue accipiatur pro passione, siue pro affectione voluntatis actuali vel habituali, & secundum hoc donum est in plus quam virtus, quia non omne donum est virtus, sed omnis virtus est donum quando a Deo infunditur.

9 Quartus modus est quod dona & virtutes differunt, quia dona perficiunt ad operandum alicui modo quam virtutes. Ad quod sciendum est aduertendum quod habitus non requiruntur ad eliciendum substantiam operationis, sed propter modum operandi. Modus autem operandi ad praesens est duplex humanus, & superhumanus, & primus quidem experimur in nobis. De secundo autem videtur loqui Philosoph. 7. Ethic. diuidens cetera virtutes absolutae, & simpliciter acceptam virtutem heroicam, quam vocat diuinam, eo quod secundum eam homo quasi diuino modo operatur. Ex quo potest sic argui, vbi est alius & alius modus operandi, ibi est alius & alius habitus, sed secundum virtutes & dona est alius & alius modus operandi, quia secundum virtutes operamur modo humano, secundum dona autem modo superhumano, siue diuino, ergo virtutes & dona sunt differentes habitus, & confirmatur hoc, quia cum homo sit quid mediū inter bruta & substantias separatas, quae diuinae dicuntur, sicut in malis est inuenire modum humanum & modum superhumanum vel bestialem (sicut sunt peccata contra naturam quae excedunt modum malitiae humanae) sic in bonis est inuenire humanum mo-

ad quem perficiunt virtutes & super humanum sive diuinum ad quem perficiunt dona. Vt istorum duorum modorum scilicet tertij & quarti sit verior, nescio an est alicui notum per certitudinem.

10 AD PRIMVM arg. dicendum secundum quartum modum quod illa distinctio sic intelligenda est quod virtus est bona qualitas mentis qua recte viuunt homo humano modo, & sic non conuenit donis quibus viuunt modo diuino vel superhumano, secundum autem tertium modum concederetur quod omnis virtus sic donum quamuis non econuerso, propter timorem qui secundum aliam sui acceptionem est donum & non virtus, sed tunc iam non est habitus, sed passio vel affectio, vel si sit habitus non tamen aequè perfectus vt virtus cum consistat in fuga mali.

11 Ad secundum dicendum est secundum quartum modum quod quia ea quae sunt super nos non cognoscimus nisi ex his quae sunt secundum nos, ideo nomina donorum sumuntur secundum nomina aliarum virtutum quamuis illa nomina non vniuocè virtutibus & donis conueniant, secundum autem tertium modum conceditur totum argumentum.

12 Argumentum in oppositum bene procedit secundum quartum modum, sed secundum tertium dicendum quod pro tanto dona dicuntur dari in adiutorium virtutum, quia habentes virtutes ex infusione diuina (quae vt sic dicuntur dona) habent eas perfectius quam illi qui habent eas ex sola acquisitione, & si prius habeantur per acquisitionem & deinde augeantur per infusionem & tunc dona dicuntur in adiutorium virtutum, quia quod prius poterant facere minus perfecte, postea possunt perfecte.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum sint praecise septem dona.

Thom. 1. 2. q. 64. ar. 4.



SECUNDO quaeritur, vtrum sint praecise septem dona. Et videtur quod no, quia dona vel sunt virtutes, vel sunt in adiutorium virtutum, sed quicquid istorum dicitur, semper sequitur quod sunt plura dona quam septem, quare &c. Major patet ex precedenti quaestione. Minor declaratur, quia si dona sint idem quod virtutes, quot sunt virtutes tot erunt dona, sunt autem plures virtutes quam septem, quare &c. Si vero sint adiutorium virtutum idem sequitur scilicet quod cuiuslibet virtuti debet correspondere aliquod donum datum in eius adiutorium.

2 Item videtur quod non sint septem, quia donum est aliquid altius virtute, sed timor non est aliquid altius quam sit virtus, ergo non est donum, & sic de septem subtractum est vnum.

3 IN CONTRARIVM est magister in littera.

4 RESPONSI O. si dona & virtutes sint idē, vel donum sit in plus quam virtus, vt dicit tertius modus in precedenti quaestione factus, sic non est dubium quin sint plura dona quam septem cum virtutes intellectuales, theologicas, & morales, hunc numerum excedant, sed quia hic modus quandoque sit probabilis tamen non tenetur communiter, ideo loquendo vt plures. Dicendum est quod solum sunt septem dona & non plura, vel pauciora. Quorum numerus & sufficiencia potest haberi hoc modo, sicut virtutes morales perficiunt vires appetitiuas ad obediendum rationi, sic dona perficiunt hominem ad hoc vt promp̄te sequatur instinctum spiritus sancti, & ideo in omnibus virtutibus hominis quae possunt esse plura principia malorum actuum ponuntur dona, scilicet in ratione & in vi appetitiua, ratio autem diuiditur in speculatiuam & practicam non sicut in duas potentias sed in vnam distinctam solum per diuersa officia, & in vtraque est consideranda apprehensio veritatis & iudicium de veritate apprehensa. ad apprehensionem ergo veritatis modo superhumano vel diuino perficitur speculatiua ratio per donum intellectus. Practica vero per donum consilij, ad recte autem iudicandum perficitur speculatiua ratio per sapientiam, practica vero per scientiam, virtus autem appetitiua in his quae sunt ad alterum, perficitur per donum pietatis. In his autem quae sunt hominis ad seipsum quantum ad passionem appetitus indigemus duplici perfectione, quia quaedam passiones appetitus retrahunt a bono vt timor periculorum & respectu harum perficimur modo superhumano per donum fortitudinis. Aliae vero passiones inclinant ad malum vt delectationes & concupiscentia carnales. Et contra istas perficimur per donum timoris, in timore enim domini declinat omnis a malo. Prouerborum 16.

5 Aliter vero a quibusdam accipitur distinctio praedictorum sic. Dona perficiunt hominem in vita tam speculatiua quam actiua. In speculatiua quidem per modum visus insipientis perficitur donum intellectus per modum vero gustus experientis perficitur sapientia. In actiua vero vita quantum ad recessum a malo per-

ficit donum timoris. Quantum autem ad operationem boni perficiunt quatuor alia dona, sed differenter, quia quoddam est bonum necessarium & respectu illius perficitur scientia vt dirigens, pietas vero vt exequens. Aliud est bonum supererogationis, ad quod non omnes tenentur, & respectu talis boni perficitur donum consilij per modum dirigētis, donum vero fortitudinis per modum exequētis.

6 Ad primum argumentum dicendum quod si dona sint idem quod virtutes, argumentum bene procederet, sed si dona sint quidam habitus dati in adiutorium virtutum perficiencia ad altioremodum operandi, non oportet quod sint tot dona quot virtutes, quia vnum donum sufficeret ad dirigendum, respectu plurimum virtutum habentium ordinem inter se, sicut fides, spes, & charitas adiuuunt ordinantur, & ad aliquid vnum tendunt: & ideo charitati & spei non oportet quod correspondet aliud quod aliud donum, quantum illud quod correspondet fidei: & sic potest esse circa alias virtutes habentes inter se ordinem, propter hoc non oportet hoc modo multiplicari dona iuxta numerum virtutum.

7 Ad secundum dicendum quod timor est aliquid perfectius virtute, accipiendo timorem pro dono, sic enim timor facit hominem subiectum deo per reuerentiam, vt resiliat ab omni eo quod deo displicet, & hoc fit perfectius per donum timoris, quam per quamcumque virtutem acquisitam.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum dona manent in patria.

Thom. 1. 2. q. 68. ar. 6.



TERTIO quaeritur, vtrum dona manent in patria. Et videtur quod sic, quia Christus fuit comprehensus verus, sed in Christo fuerunt dona: de ipso enim specialiter exponitur illud Esai. 11. Requiescet super eum spiritus domini, &c. ergo similiter dona possunt esse in beatis.

2 Item dona sunt perfectiora virtutibus, sed aliquae virtutes remanebunt in patria, ergo fortiori ratione & dona.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia donum pietatis est ad comparandum proximo, donum autem timoris ad retrahendum a malo. Donum consilij ad consulendum & in dubijs, sed in patria non erit compassio de miseria cuiuscumque, neque indigebit retractione a malo, nec erit aliqua dubitatio de aliquo agendo, ergo praedicta dona non erunt in patria.

4 RESPONSI O. Dicendum quod de donis possumus loqui dupliciter, scilicet quantum ad habitum, & quantum ad actum, si quantum ad habitum, sic omnia dona remanebunt in patria. Cuius ratio est, quia dona vt praedictum est, sunt quaedam dispositiones secundum quas sumus bene mobiles ad instinctum spiritus sancti, sed istud maxime erit in patria, ergo &c. Quod autem dispositiones tales sint in beatis patet, quia tanto mobile dicitur esse magis subiectum motori, quanto est magis dispositum ad sequendum impressionem eius, sed in patria beati erunt maxime subiecti deo secundum illud quod habetur. 1. Cor. 15. Cum subiecta fuerint ei omnia, tunc ipse filius erit subiectus ei qui sibi subiecit omnia, vt sit deus omnia in omnibus, ergo beati erunt maxime dispositi ad sequendum instinctum spiritus sancti.

5 Si autem loquamur de donis quantum ad actum, sic dicendum quod consilium, fortitudo, pietas & timor non remanebunt in patria. Cuius ratio est duplex, prima quia nulla potentia potest in aliquem actum, nisi ad praesentiam obiecti, sed obiecta istorum donorum non erunt in patria sicut in arguendo tactum fuit, ergo nec actus istorum donorum. Secunda ratio est, quia praedicta dona perficiunt hominem in vita actiua, sed illa euacuabitur in patria, ergo & haec dona quantum ad actum. Alia vero dona quae perficiunt hominem in vita contemplatiua remanebunt non solum quantum ad habitum, sed etiam ad actum: cuius ratio est, quia illud donum quod dicitur perfectio, & non repugnat gloriae, & cuius obiectum manebit in patria, tale manebit in patria non solum quantum ad habitum, sed quoad actum. Sed dona perficiencia hominem in vita contemplatiua sunt huiusmodi, ergo &c.

6 Ad primum argumentum dicendum quod non est simile de Christo & de beatis, quia Christus non solum fuit comprehensus, sed viator: & ideo in ipso potuerunt esse dona perficiencia ipsum, non solum quantum ad vitam contemplatiuam, quae ad beatitudinem pertinet sed quoad vitam actiuam in qua degunt viatores. beati autem simpliciter erunt comprehensores, & nullo modo viatores: & ideo in ipsis non erunt dona perficiencia in vita actiua, nisi quantum ad habitum, sed solum illa quae perficiunt in vita contemplatiua.

Ad

7 Ad secundum patet ratio, solum enim probat quod omnia dona remanebunt quantum ad habitum, sicut & virtutes, non autem quantum ad actum, nisi illa tantum quae pertinent ad vitam contemplatiuam.

QVAESTIO QUARTA.

Vtrum timor seruilis sit bonus.

Thom. 1. 2. q. 19. ar. 4.



VARTO quaeritur de timore seruilis, vtrum sit bonus. Et arguitur quod non, quia sicut Deus est propter seipsum amandus, ita est propter seipsum timendus: sed amor mercenarius quo quis amat Deum propter bona temporalia non est bonus, ergo timor seruilis quo Deus propter poenam timeatur, non est bonus.

2 Item cuius visus malus est, ipsum quoque; malum est, sed visus timoris malus est, igitur, &c. Minor probatur per glossam super illud Roman. 8. Non accepistis spiritum seruitutis iterum in timore, quod dicit quod qui in timore facit aliquid & si bonum sit quod facit, non tamen bene facit.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia quod est a spiritu sancto est bonum, sed timor seruilis est a spiritu sancto, ergo est bonus. Minor probatur per glossam super illud idem, non accepistis, &c. quae dicit quod visus est spiritus, qui facit duos timores, scilicet seruilem & castum.

4 RESPONSI O. Circa quaestione istam dicenda sunt duo. Primum est, qualiter timor diuiditur in castum, seu filialem & seruilem. Secundo erit, an timor seruilis sit bonus.

1 Quantum ad primum dicendum est quod diuisio timoris in castum, filialem & seruilem non accipitur omnino, secundum rationes formales obiectorum, sed accipitur secundum quod per ipsam aliquo modo ad Deum conuertitur, vel ad Deum auertitur. Accipitur etiam hic timor non proprie solum & stricte, prout respicit malum difficile & arduum, sed large, prout respicit quodcumque malum, dato quod non sit difficile, nec arduum ad vincendum, & istud proprie loquendo pertinet ad odium magis quam ad timorem. Omne malum odibile est, sed non omne malum est timendum, sed solum illud quod cum difficultate vincitur: & sic malum culpae secundum se proprie non est timendum, quia est in potestate nostra, non est enim peccatum nisi sit voluntarium, timeri potest tamen non secundum se, sed propter occasiones adiunctas, quas quadoque difficile est euitare, & quibus concurrentibus difficile est culpam euadere: sic ergo accipiendo timorem large timor diuiditur hoc modo. Cum enim timor consistat in fuga mali, & malum sit duplex, culpae, scilicet & poenae, quidam timor consistit in fuga mali culpae, & per hunc timorem ad Deum conuertitur, & hic timor dicitur castus vel filialis, filialis quidem prout comparatur ad Deum, vt ad patrem, secundum illud Ro. 8. Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, abba pater, castus vero secundum quod deus comparatur ad animas nostras tanquam sponsus, secundum illud 1. Cor. 11. Respondi enim vos vni viro, &c.

6 Alius autem timor consistit in fuga mali poenae. Poena autem est duplex, vna pro cuius vitiatione peccatum quodcumque committitur, sicut sunt poenae temporales, & per hunc timorem homo ad Deum auertitur peccando, & dicitur mundanus & humanus, quo quis timet amittere bona exteriora, vel pati proprii corporis detrimentum, & ob hoc quadoque peccat: & licet alterius rationis sint bona exteriora, & bona temporalia, tamen quia eadem ratione homo ad Deum auertitur propter vtrumque timorem: ideo cadunt sub vno & eodem membro timoris qui distinguitur, vt dictum est, secundum quod ad Deum per ipsum auertitur, vel ad Deum conuertitur. Alia autem est poena, pro cuius vitiatione nunquam fit peccatum, sed magis vitatur, sicut est poena gehennae quae erit post hanc vitam, & per hunc timorem ad Deum conuertitur resiliendo a peccato: & hanc poenam respicit timor seruilis, qui pro tanto seruilis dicitur, quia sicut aliquis dicitur liberè facere illud quod facit spontanea voluntate, ita dicitur facere aliquid seruiliter quando facit illud metu poenae dicitur hoc facere seruiliter. Ex quo patet quod iste timor dicitur seruilis ab effectu, in quantum scilicet inclinet aliquem ad aliquid faciendum, vel dimittendum: vnde seruilitas non intrat eius essentiam, sed est denominatio ab effectu: si autem aliquis conuertatur ad Deum propter vtrumque, scilicet timore culpae & poenae, sic dicitur timor initialis.

7 Sed istud non videtur bene dictum quantum ad hoc quod immediatè obiectum timoris, prout hic diuiditur sit malum culpae, quia timor diuiditur hic prout per ipsum conuertitur ad deum, relinquendo se fugiendo peccatum, vel ab ipso auertitur committendo peccatum: & ideo peccare vel peccatum fugere est actus timoris imperatus, & non ab ipso immediatè elicitur, propter quod peccatum non est immediatè obiectum actus elicitum a timore.

8 Vnde potest aliter dici & melius, quod obiectum timoris est malum poenae. Poena autem est duplex, sicut dictum fuit, vna pro cuius vitiatione peccatum committitur, de qua dicitur sufficere praecedens opinio. Alia est poena, pro cuius vitiatione peccatum etiam vitatur: & haec est duplex, vna est poena damni pro futuro seculo, quae consistit in separatione a Deo a visione & fruitione: & haec respicit timor castus seu filialis. Alia est poena seruilis seu gehennae, quam respicit timor seruilis, prout bene dicitur praecedens opinio. Si autem aliquis fugiat peccatum propter vtramque dictarum poenarum, scilicet separationis a Deo & gehennae, sic est timor initialis: & sic non oportet ponere quod malum culpae sit immediatè obiectum alicuius timoris.

9 Hoc supposito dicendum est de secundo quod timor seruilis quantum ad habitum, & quantum ad actum est bonus, licet sit imperfectus. Quod patet sic, omnis actus qui cadit super debitam materiam est bonus, nisi vitietur per malam circumstantiam ipsum informantem, sed actus timoris seruilis cadit super debitam materiam, nec habet necessario malam circumstantiam ipsum informantem: ergo talis timor est bonus. Maior patet, quia bonitas actus est ex solo obiecto & circumstantiis non quibuscumque sed ex informantibus actum. Mala enim circumstantia concomitans actum, & ipsum non informantem non vitiat actum, vt si quis extra charitatem existens dat elemosynam propter Deum, actus ille non est malus, quauis habeat malam circumstantiam concomitantem, scilicet carentiam charitatis. Minor probatur, quia per timorem seruilem timeatur poena gehennae, quae verè est timenda, nec est necesse quod hunc timorem informet aliqua mala circumstantia, puta defectus charitatis, quia habens charitatem potest timere hanc poenam, & propter hoc vitare culpam, quamuis non solum: si autem solum vitetur culpa propter timorem huius poenae, hoc est, ex conditione timentis, & non ex natura timoris, cum talis timor quantum respicit suum obiectum proprium possit esse cum charitate, & ad idem inclinare, scilicet ad vitiationem culpae: non est ergo necesse quod illa mala circumstantia informet actum huius timoris: & haec est minor, sequitur ergo conclusio. Secundo patet idem sic, sicut se habet informatas ad fidem, sic seruilitas ad timorē, quia sicut informatas non est de essentia fidei, sed est circumstantia concomitans. (Ex hoc enim dicitur fides informis, quia est in non habente charitatem) sic seruilitas non est de essentia timoris gehennae, sed est denominatio ab effectu (vt dictum est) in quantum sic timentis metu poenae resiliat a culpa: quae circumstantia non est mala, quamuis quadoque habeat malam circumstantiam adiunctam, scilicet carentiam charitatis, & in eo qui solo metu poenae refugit culpam, sed fides informis & actus eius non est malus, imò bonus, ergo similiter timor seruilis & actus eius est bonus, contingit tamen talem timorem esse malum, quando timentis vitat culpam solum metu poenae, aliis paratus culpam committere: tunc enim defectus charitatis est circumstantia non solum concomitans actum, sed ipsum informantem, ideo vitiat actum. Quantum ad actum autem seruilis timor sit bonus, nunquam tamen est perfectus, vt possit habere rationem virtutis vel doni, quia proprium virtutis est agere propter amorem boni, vel vitiationem turpis, & non solum propter vitiationem tristis, sed timor seruilis solum inclinatur ad fugiendum culpam, vel ad bene operandum propter vitiationem poenae, quae tristis est, & non propter amorem boni, vel vitiationem turpis, quamuis ista necessario non excludat: quare talis timor non potest esse virtus vel donum, prout donum est aliquid eminentius virtute.

10 Ad primum argumentum dicendum est quod obiectum timoris est malum quod fugitur: obiectum vero amoris est bonum. Et quia in Deo est inuenire summam bonitatem, quae non est ad alium ordinabilis, vt ad finem, ideo Deus est propter seipsum diligendus, & diligere ipsum propter aliud tanquam propter finem est peruersum, sed in Deo non est aliquid malum, ab ipso tamen est malum poenae, & ideo propter se non est timendus, sed propter aliud, scilicet propter poenam. Propter quod non est simile de amore mercenario, & de timore seruilis.

11 Ad secundum dicendum quod illa glossa intelligenda est de eo qui facit aliquid timore seruilis, sic vt non amet iustitiam, sed solum timeat poenam: tunc enim timor seruilis habet adiunctum defectum charitatis, tanquam circumstantiam non solum concomitantem, sed informantem etiam. Propter quod tunc est malus: aliis autem non oportet, vt visum est.

QVAESTIO QUINTA.

Quomodo differunt timor seruilis, initialis, & castus inter se.

Thom. 1. 2. q. 19. ar. 8.

H 2

QVINTO queritur de differentia predictorum timorum adiuicem. Et videtur quod timor seruilis non differt a timore casto secundum essentiam, quia sicut se habet fides informis ad finem formatam, sic se habet (vt videtur) timor seruilis, qui est informis ad timorem castum, qui est per charitatem formatus, sed fides informis & formata est eade fides per essentiam, ergo similiter timor seruilis & castus est idem timor per essentiam.

2. Item videtur quod timor initialis & castus non differant per essentiam, quia perfectum & imperfectum non variant essentiam, sed timor castus & initialis differunt sicut perfectum & imperfectum seu sicut remissum & intensum, ergo non differunt per essentiam.

3. IN CONTRARIUM arguitur, quia idem non distinguitur contra seipsum, sed isti timores distinguuntur abiuicem per magistrum in litera, ergo non sunt idem, sed differunt.

4. RESPONSI O. circa questionem aliquid est factis clarum, aliquid vero dubium, satis clarum est quod timor castus seu filialis differat per essentiam a timore seruilis, quia illi actus realiter differunt qui tendunt in obiecta principalia realiter distincta, sed timor castus & seruilis sunt huiusmodi, ergo realiter differunt. Maior patet, quia differentia actuum est secundum differentiam obiectorum. Minor probatur, quia obiectum timoris casti vel est malum culpae vel malum separationis a deo quod ex charitate diligimus. Obiectum vero timoris seruilis est poena gehennae & haec sunt diuersa, ergo &c. Radix etiam casti timoris per quod odimus culpam & timeamus separationem a deo est charitas per quam diligimus deum & odimus peccatum per quod meremur separari a deo. Radix autem timoris seruilis non est charitas, ideo &c.

4. Dubium autem est, utrum timor castus & initialis differant per essentiam. Et dicunt quidam quod non, quia in quolibet dictorum timorum est considerare duos actus, vnum principale quem timor elicit scilicet refugere hoc malum vel illud. Alius est secundarius quem timor importat, scilicet facere, aut dimittere hoc vel illud propter fugam mali illius cuius est timor. Timor igitur initialis quantum ad primum actum non differt a timore casto, quia timere poenas aeternas non est actus timoris initialis, sed comparatur secum actum istum sicut etiam timor castus, sed actus timoris initialis est timere separationem a deo & casti, quamuis non ita perfecte, sed in secundo actu differt timor castus ab initiali, quia initialis non solum importat actum vel dimissionem propter separationem, sed etiam propter poenam. Quod non contingit in timore casto qui ad solam separationem oculum dirigit, actus autem imperati per accidens comparatur ad habitum imperantes, & ideo timor initialis & castus sunt idem in substantia habitus, differunt autem accidentaliter vt ex dictis patet. Sed istud non videtur bene dictum propter duo. Primum est, quia dicunt quod timere poenas aeternas non est actus timoris initialis, sed comparatur secum istum actum, sicut etiam timor castus, quia sicut duo actus cognoscendi non possunt simul esse in eadem potentia cognitiua sicut alibi probatum est, sic duo actus appetendi non possunt simul esse in eadem potentia appetitiua, impossibile est ergo quod actus timoris initialis vel casti comparatur secum actum timoris seruilis qui est timere poenas aeternas, si sint duo actus, si vero sit vnus actus quod timetur separari a deo & poena aeterna cum talis actus non sit praecise a timore casto nec a timore seruilis, restat quod sit a timore initiali, ergo timor initialis respicit vtrumque, scilicet separationem a deo & poenam gehennae tanquam sua propria obiecta. Secundo quia in eorum dictis videtur esse repugnantia, dicunt enim quod timor initialis non solum imperat actum vel dimissionem propter separationem, sed etiam propter poenam quod non contingit in timore casto. Potentia enim nullum actum imperat nisi mediante actu illicito, si ergo timor initialis imperat dimissionem culpae non solum propter separationem a deo, sed etiam propter poenam aeternam, ergo per actum elicitum a timore initiali non solum timetur separatio a deo, sed etiam poena aeterna. Quod est contrarium priori dicto.

2. 38. q. 2. primi.

6. Et ideo dicendum est alteri quomodo secundum vim vocabuli timor initialis possit vocari timor castus, prout de nouo incepit esse in aliquo, & simili modo possit dici timor seruilis esse timor initialis, prout de nouo incepit esse in aliquo. Hoc enim vtrobiq; importat nomen initij, tamen timor initialis prout cadit in distinctione timori posita per magistrum in litera, differt realiter a timore seruilis & a timore casto, secundum differentiam obiectorum, quia sicut timor castus habet praecise pro obiecto malum culpae vel separationem a deo, timor autem seruilis habet praecise pro obiecto poenam gehennae, sic timor initialis habet pro obiecto vtrumque & non alterum solum, & tamen est vnus timor per essentiam simplicem non copositus ex timore casto & seruilis, quia sicut potentia cognitiua vno actu simplici potest ex duplici motu iudicare aliquid esse fugiendum sic appetitus vno actu simplici potest illud fugere ex duplici motu, & isto modo timor initialis

lis importat fugam peccati timore separationis & gehennae. 7. AD PRIMVM argumentum in oppositum dicendum quod non est simile de fide formatam & informam, & de timore casto & seruilis, quia fides informis & formata est idem obiectum formale, & ideo est idem habitus, sed timoris casti & seruilis timoris non est idem obiectum formale, vt dictum fuit prius: & ideo non est idem habitus, nec idem actus. 8. Ad secundum dicendum est quod perfectum & imperfectum secundum solam intentionem non variant speciem, sicut minus album, & magis album, sed perfectum & imperfectum in habitibus & actibus quae habent obiecta diuersa formalia variant essentiam habituum & actuum, sic est de timore initiali & casto.

QVAESTIO SEXTA.

Vtrum crescente charitate decrescat timor.

Thom. 2. 2. q. 19. art. 10.

SEXTO queritur vtrum crescente charitate decrescat timor. Et videtur quod non: quia crescente causa crescit effectus, sed timor saltem castus cauatur ex amore, non enim timeamus separari nisi a bono quod diligimus, ergo crescente charitate seu amore crescit timor castus.

2. Item illa dona dei quae non dantur cum charitate non videntur minui aucta charitate, sed potius augeri, sed timor castus & initialis sunt dona dei, & dantur cum charitate, ergo non minuantur, sed potius augentur aucta charitate.

3. IN CONTRARIUM arguitur, quia illud quod existens perfectum tollit totaliter timorem quanto plus tendit ad perfectionem, tanto plus minuit ipsam, sed perfecta charitas totaliter mittit timorem foras, vt dicitur. 1. Ioan. 4. ergo charitas quanto plus tendit ad perfectionem, tanto plus minuit timorem.

4. RESPONSI O. De diminutione timoris possumus loqui dupliciter, scilicet quantum ad habitum & quantum ad actum, si quantum ad habitum, sic timor prout est donum a deo infusum non augetur, nec minuitur nisi a deo, a quo infunditur, qui potest ipsum augere vel minuire prout vult. Si quantum ad actum sic dicendum est quod duplex est actus timoris casti, & initialis, & seruilis, scilicet vnus elicitus, & alius imperatus, elicitus est timere separationem a deo, vel poenam gehennae, vel vtrumque: actus imperatus est vitare culpam propter praedictum timorem: si ergo loquamur de actu elicitio a timore casto, qui est timere separationem a deo, & pro parte includitur in timore initiali: sic dicendum est quod crescente charitate decrescit actus talis timoris: cuius ratio est, quia quanto aliquid potest difficilius separari a deo, tanto minuitur in eo timor separationis, sed quanto charitas plus crescit in aliquo, tanto difficilius potest separari a deo, quia perfectior charitas perfectius vnit cum deo, ergo crescente charitate immittitur in eo timor separationis, & charitas perfecta & inamissibilis (sicut est in patria) tollit totaliter hunc timorem. De actu autem timoris gehennae idem dicendum est, quia principaliter habet oculum ad deum quem amat: & ideo dimittit aspectum ad poenam quamcumque, & quanto plus crescit, tanto plus dimittit, & perfecta charitas totaliter eum mittit foras. Si autem loquamur de actu imperato, qui est vitare culpam, sic crescente charitate talis actus non minuitur, sed potius augetur, quia sicut perfectior charitas facit deum perfectius diligere, sic facit peccatum perfectius odire, & perfectius vitare.

5. Ad primum argumentum dicendum quod licet timor castus cauatur ex amore, requirit tamen necessario tanquam obiectum possibilem separationem a deo, quia timor non est, nec potest esse de impossibili, & quia crescente charitate, talis separatio est minus possibilis, ideo timetur, & facilius vitatur. 6. Ad secundum dicendum quod illud argumentum solum proccedit de habitu timoris, & non de actu.

Sententia huius distinctionis XXXV. in generali & speciali.

POST praemissa diligenter considerandum. Superius magister determinauit de donis. Hic intendit ostendere quorundam donorum differentiam, quae maxime conueniunt adiuicem, scilicet sapientiae, scientiae & intellectus. Et diuiditur in duas. In prima assignat differentiam, in secunda respondet ad quaedam dubitabilia ibi, Et notandum est quod intellectus. Prima in duas. Primum assignat differentiam inter sapientiam & scientiam. Secundum inter sapientiam & intellectum ostensa differentia, tunc sequitur illa pars in qua determinat dubia. Et primum circa scientiam. Secundum circa sapientiam ibi, illud quoque sciendum. Haec est diuisio &c.

IN

2. In speciali sic procedit. Et primo ostendit differentiam inter sapientiam & scientiam, quia sapientia est rerum diuinarum & humanarum cognitio, scientia vero cognitio humanarum rerum, & secundum August. sapientia de diuinis & humanis est. Scientia autem de humanis tantum loquendo de sapientia non secundum Philosophos, sed secundum Apost. 1. Corin. 12. vbi dicit quod alij datur sapientia sermo, alij sermo scientiae, &c. Nec scientia est de omnibus rebus humanis, sed de humanis per quae fides adiuuatur aliquo modo. Item secunda differentia est secundum Aug. quod sapientia est de his quae ad diuinum cultum & dilectionem pertinent, scientia vero de his quae pertinent ad aedificationem quae est in medio nationis prauae & peruersae. Item alia ponitur differentia secundum Aug. Sapientia pertinet ad Deum, scientia de diuinis, scientia de humanis, & ideo de Christo habemus scientiam & sapientiam, quia Deus est & homo. Consequenter ponit differentiam inter sapientiam & intellectum, dicens quod sapientia est proprie de aeternis, intellectus de Deo & rebus inuisibilibus creatis indifferenter. Item intellectus consistit in sola creatoris & creaturarum inuisibilium cognitione, sapientia vero in creatoris cognitione & delectatione. Ex his patet differentia inter illa tria, quia scientia valet ad bonam conuersionem & temporalium rerum administrationem, intellectus valet ad creatoris & creaturarum inuisibilium cognitionem: sapientia vero ad Dei cognitionem & Dei dilectionem. Demum quia aliquis postulat credere quod intellectus & scientia de quibus hic conuincuntur homini, & quae naturalia essent dicit quod non, sed a Deo infunduntur animabus sanctis, per quae etiam in illis intellectus & mens reformantur. Vltimo dicit quod sapientia ista non est deus, sed donum eius, quia a Deo infunditur homini, vt sit particeps summae sapientiae. Vnde sicut dicitur iustitia quae Deus est, vel quae Deo datur homini, cum ipsum iustificat, sic & sapientia Dei dicitur, vel quia Deus est, vel quae datur Deo homini, vt sit sapiens. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum diuisio vitae per actiuam & contemplatiuam sit sufficiens.

Thom. 2. 2. q. 17. q.

VIA donorum de quibus in hac distinctio agitur, quaedam perficiuntur hominem in vita actiuam, quaedam vero in vita contemplatiua, ideo consuevit hic queri de vtraque vita. Primo queritur de diuisione vitae in actiuam & contemplatiuam, vtrum sit bona. Et secundum queritur de comparatione vnius ad alteram. Ad primum sic proceditur. Et primo videtur quod illa diuisio non sit bona, quia prius non conuenienter diuiditur per differentias posterioris, nec magis commune per differentias minus communis, sed actiuam & contemplatiuam seu speculatiuam & practicum sunt differentiae pertinentes ad intellectum & intelligere, vt patet ex tercio de anima: viuere autem est prius & commune quam intelligere, ergo vita seu viuere non conuenienter diuiditur in actiuam & contemplatiuam.

2. Item Philosoph. 1. Ethic. dicit quod tres vitae maxime excellentes, scilicet voluptuosa, ciuilis, quae videtur esse eadem cum actiuam & contemplatiuam: inconueniens est ergo diuisio illa, quae omittit primum membrum.

3. Item August. de ciuit. dei 19. ponit tertium membrum quod est compositum ex ambobus, & sic est idem quod prius.

4. IN CONTRARIUM arguitur, per illud quod dicit Greg. super Ezech. qui dicit, duae sunt vitae in quibus nos omnipotens Deus per sanctum eloquium erudit, actiuam, scilicet & contemplatiuam, & Beda dicit in Homel. de assumptione beatae virginis, quod duae sorores, scilicet Martha & Maria significant duae vitas quibus in presenti exercetur sancta ecclesia, Martha quidem actiuam, Maria vero contemplatiuam significat.

5. RESPONSI O. Circa quae istam videnda sunt duo. Primum est qualiter & qua ratione vita diuiditur in actiuam & contemplatiuam. Secundum est an illa diuisio sit sufficiens.

6. Quantum ad primum sciendum est quod vita absolute sumpta non diuiditur per actiuam & contemplatiuam, sed solum vita humana, nec omnis illa, sed solum virtuosa. Ad cuius evidentiam sciendum est quod licet non viuencia distinguantur a viuencibus motu & cognitione: perfectius tamen & magis proprie distinguuntur ab eis per cognitionem quam per motum. Cognitio autem est duplex in genere, scilicet sensitiua & intellectiua, & secundum vtramque dicuntur aliqua viuere, vnum quodque; tamen magis proprie secundum cognitionem quae est in eo supra. Bruta quidem secundum cognitionem sensitiuam: homines vero secundum intellectiua: vita enim voluptuosa, quae est secundum partem sensitiua, quae non est propria homini, sed communis pecoribus, non est proprie vita humana, sed bestialis, vnde dicitur vita pe-

culum 1. Ethic. Sola ergo vita, quae est secundum partem intellectiua, quae est suprema in homine dicitur vita humana. Et quia intellectus diuiditur in speculatiuam & practicum non sicut in distinctas potentias, sed sicut in distincta officia per distinctos actus & distincta obiecta: ideo vita humana distinguitur in speculatiua & practicum seu actiuam per hunc modum. Vita enim vniuersalius quod hominis dicitur consistere in eo, in quo maxime delectatur, & cui maxime intendit, & in illo maxime vult conuicere quisque amico, vt dicitur 9. Ethic. Et quia quidam maxime intendunt contemplationi veritatis, quae proprie pertinet ad intellectum speculatiuum, & in hoc maxime delectantur. Alij vero maxime intendunt passionibus moderandis, & actionibus regulandis: ideo primi dicuntur viuere secundum vitam contemplatiuam, alij vero secundum actiuam: vita ergo contemplatiua consistit essentialiter in contemplatione veritatis, quae pertinet ad intellectum, sed accidentaliter, & consequenter includit actum voluntatis. Intentio enim voluntatis mouet ad exercendum talem operationem, scilicet contemplationem, & hoc multipliciter: quandoque quidem propter amorem solius cognitionis: haec fuit vita contemplatiua Philosophorum, quandoque vero propter amorem non solum cognitionis, sed magis rei cognita: & haec est vel esse debet vita contemplatiua theologorum, ad quam mouet charitas Dei, in quantum aliquis ex dilectione Dei inardescit in eius pulchritudinem contemplandam. Et quia vniuersalius delectatur, quando adeptus est illud quod amat: ideo talis contemplatio terminatur ad delectationem, & sic contemplatio ex amore incipit & ad delectationem terminatur: sic patet primum.

Thom. 2. 2. q. 18. q. 1.

7. Quantum ad secundum sciendum est quod viuere siue accipiatur pro esse viuendi, siue pro operatione vitae semper est in viuente: propter quod vita tam contemplatiua quam actiuam attenditur secundum ea quae bene disponunt hominem in seipso, & hoc satis notum est de vita contemplatiua. De actiuam etiam quatenus intendit passionibus moderandis idem est: quatenus autem intendit actionibus regulandis non est ita manifestum, quia quaedam actiones sunt ad alterum, vt actiones iustitiae, quae est ad alterum. Sed istud non obstat, quia licet iustitia particulariter bene disponat hominem de his quae sunt ad alterum, non tamen bene disponit alterum, nec ad hoc ordinatur, sed solum ordinatur ad bene disponendum illum in quo est: iustus enim bene viuunt, & iuste in operationibus quae sunt ad alterum, etiam male & iniuste viuunt. Patet ergo quod vita tam actiuam quam contemplatiua attenditur secundum ea quae bene disponunt hominem in seipso, nec ordinantur ad bene disponendum alterum, & haec fuit contemplatiua Marthae & actiuam Marthae. Si ergo aliquis intendat bene disponere alterum, seu alios in passionibus moderandis, & operationibus regulandis, vel contemplatione in animo alterius edificandi, hoc non pertinet ad vitam contemplatiuam, vel actiuam, prout sunt superius distinctae, quia per hoc non viuunt in seipso, sed intendit alios viuificare seu facere viuentes secundum vitam virtuosam actiuam vel contemplatiuam. Si tamen vocetur vita, vel status, vel modus viuendi, sicut & verè vocatur pro eo quod ordinantur ad regendum vel docendum alios virtuosos viuere, sic facit tertium membrum cum supra dictis. Et si vocetur aliquo praedictorum nominum magis debet dici actiuam quam contemplatiua, sed hoc est æquiuocè cum vita actiuam prius exposita, quia illa ordinatur, vt homo in seipso bonus fiat, haec autem ordinatur ad hoc vt homo in seipso factus bonus bonitatem in alios distuldat verbo pariter & exemplo.

8. Ad primum arguitur per responso quod per actiuam & contemplatiuam non diuiditur vita absolute, sed solum vita humana virtuosa, per quam aliquis in seipso bene disponitur.

9. Per idem patet ad secundum, quia vita voluptuosa non est etiam virtuosa, & ideo non cadit sub praedicta diuisione.

10. Ad tertium dicendum quod beatus August. forte intendit ponere tertium modum viuendi, prout exposuimus, qui pertinet ad rectores & pastores aliorum qui debent non solum in seipsis esse perfecti in vita actiuam & contemplatiua, sed debent etiam alios perficere.

11. Auctoritates autem Bedae & Greg. loquuntur de vita actiuam & contemplatiua, per quas homo perficitur in seipso solum.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum actiuam vita sit contemplatiua melior, an contra.

Thom. 2. 2. q. 18. 2.

FINDE queritur de comparatione vitae actiuam ad contemplatiuam, circa quod duo queruntur. Primum est, quae sit nobilior, seu melior. Secundum est, quae sit maioris meriti, videlicet an actiuam an contemplatiua. Ad primum sic proceditur, & arguitur quod actiuam sit nobilior & perfectior quam contemplatiua, quia bonum gentis diuini est quam bonum vnius hominis.

H 3

hinc, sed vita contemplativa est bonum unius hominis, vita autem activa est bonum gentis: ergo vita activa est melior quam contemplativa.

2. Item nihil est divinius quam dei cooperatorem fieri (vt dicit Dionys. 3. ca. celestis Hierarchia). Sed homo efficitur cooperatorem dei per exercitium vite actiue, per quod fudit homines in deum reducere, ergo illud est diuinius & nobilissimum.

3. Item maius bonum non est dimitendum propter minus, sed econuerso. Sed vita contemplativa dimititur propter actiuam, vt patet de religiosis, quoniam transferuntur ad statum prelacionis, ergo vita contemplativa non est melior a actiua, sed econuerso.

4. IN CONTRARIUM est, qd dicitur Luc. decimo, Maria optima partem elegit. Elegit autem contemplatiuam sicut Martha actiuam, ergo contemplativa est melior quam actiua.

5. RESPONSI O. Vita actiua potest dupliciter accipi (vt patet ex dictis in precedente questione). Vno modo dicitur vita actiua per quam homo intendit passionibus moderandis in seipso, & actibus regulandis. Alio modo dicitur vita illa per quam homo existens in seipso bonus nititur diffundere bonitatem in alios. Si ergo comparetur vita actiua primo modo dicta ad vitam contemplatiuam, aut comparantur secundum suum totum ambitum, aut solum prout homini conueniunt, si comparantur secundum suum totum ambitum, sic clarum est quod vita contemplativa est perfectior & nobilior quam actiua vita. Quia vita secundum quam deus & angeli beati viuunt est contemplatiua, & constat quod illa est nobilior & perfectior quam quacunque vita actiua, per quam homo studet esse bonus in seipso moderando passiones, & regulando actiones, ergo &c. Si autem hae duae vite coparentur inter se prout soli homini conueniunt, adhuc potest esse dupliciter. Vno modo accipiendo hominem prout est, secundum quemlibet statum, videlicet vite & patrie: & sic adhuc clarum est quod vita contemplatiua nobilior est & perfectior quam vita actiua. Quia vita patrie est solum contemplatiua secundum illud quod dicit beatus August. de ciuitate dei, aduocabimus & videbimus, videbimus & amabimus, amabimus & laudabimus, ecce quid erit in fine sine fine: vita autem actiua non est nisi in presenti: & constat quod vita patrie beata perfectior est & nobilior quam vita praesens quum ista ordinetur ad illam sicut ad finem. In illa etiam ponitur summa beatitudo nostra consistere, quare &c.

6. Si autem comparetur solum secundum quod conueniunt homini in statu praesentis vite mortalis, adhuc potest hoc esse dupliciter, quia vel potest attendi talis comparatio secundum philosophos qui ignorauerunt futuram vitam, aut secundum fideles theologos, si primo modo sic dicendum est quod vita contemplatiua est nobilior & perfectior quam vita actiua. Vita tamen actiua est magis necessaria. Quod patet, quia illa operatio est nobilior & perfectior, quae est circa nobilium obiectum, & certiori modo, vt patet ex principio libri de anima. Sed operatio intellectus speculationis, in qua consistit vita contemplatiua, est circa nobilium obiectum, & nobiliori modo quam operatio intellectus practici, in qua consistit vita actiua. Nam obiecta operationis speculatiui intellectus sunt deus & substantiae separatae, & res aliae naturales, obiecta vero intellectus practici sunt passiones & operationes humanae, quae non sunt tantae nobilitatis, nec tantam habent certitudinem, imo maximam varietate & incertitudinem: vnde in eis fatuum est ponere certitudinem demonstratiuam, sed sufficit persuasiones probabiles, vt patet ex 1. Ethic. & aliis plucibus locis: ergo vita contemplatiua est nobilior & perfectior quam vita actiua. Veruntamen actiua est magis necessaria & magis debita, quia homo naturaliter est animal ciuile, vt dicitur 1. Poli. Et ideo magis est necessarium & debitum quod homo bene se habeat secundum vitam ciuilem seu actiuam quam secundum vitam contemplatiuam, propter quod peior est vitiosus in moribus existens magnus philosophus, quam virtuosus in moribus ignarus, vel errans in contemplatione philosophiae.

7. Loquendo autem secundum theologos adhuc vita contemplatiua est nobilior quam actiua, non solum propter rationem quae prius est adducta, sed etiam quia vita contemplatiua est quaedam praebatio seu praerogatio vite futurae beatae: vita tamen actiua est magis necessaria, supposita tamen fide, quia agibilia passim occurrunt homini, in quibus oportet eum virtuose agere, & mandata diuina seruare. Alioquin deuiat a statu salutis aeternae, ad quam tota vita praesens siue practica, siue speculatiua ordinatur: sine contemplatione autem, aut cum modica contemplatione acquiratur salus, sufficit enim Christiano ad salutem obseruatio mandatorum cum credulitate eorum quae per fidem nobis tradita sunt.

8. Si autem loquamur de vita actiua, quae non consistit solum in moderando proprias passiones, & regulando actiones proprias. Sed consistit in hoc, quod homo bonus in seipso existens secundum vitamque vitam iam dictam nititur bonitatem in alios diffundere sicut exigit status prelatorum & rectorum. Sic dicendum est quod

talis vita actiua est nobilior & perfectior quam quacunque contemplatiua huius vite. Quod patet tripliciter. Primo, quia illa vita est perfectior & nobilior quae nobilium ordinatur ad perfectionem. Sed vita actiua praedicto modo accepta nobilium ordinatur ad perfectionem quae vita contemplatiua, ergo est nobilior & perfectior. Minor probatur, quia ad effectum nobilium ordinatur agens quam patiens, tam fecundum philosophos quam secundum sanctos, sed ad perfectionem ordinatur talis vita actiua per modum agentis & influentis, omnis autem alia vita ordinatur ad perfectionem per modum patientis & in se recipientis, ergo talis vita actiua est simpliciter perfectior & nobilior quam quacunque alia. Secundo sic, illa vita est perfectior quae supponit personam magis perfectam. Sed vita actiua praedicto modo accepta supponit personam magis perfectam quam quacunque alia vita, ergo est perfectior & nobilior. Minor probatur, quia talis vita actiua praesupponit quantum est ex conditione sua personam perfectam in vita contemplatiua & actiua singulari, vt dicit Greg. in pastoralis, qd rector debet esse actiue praecipuus & praecipuus contemplatiue suspensus. Nulla autem alia vita supponit sic perfectam personam, ergo talis vita actiua est perfectior & nobilior quam vita contemplatiua. Tercio sic, status doctorum est perfectior & nobilior quam status discipulorum, secundum illud Luc. 6. Non est discipulus supra magistrum: vbi minus dicit & plus significat, quasi diceret discipulus debet esse sub magistro, sicut imperfectus sub perfecto. Sed vita actiua qualis dicta est, est vita doctorum & regentium alios, vita autem aliorum est vita discipulorum, sine sint contemplatiui siue actiui, ergo talis vita actiua est nobilior & perfectior quam vita contemplatiua, vel actiua singularis.

9. Ad primum argumentum patet responsio ex iam dictis, proccedit enim de vita actiua quae ordinatur ad diffundendum bonitatem in alios. Talis enim est bonum gentis, non autem vita actiua singularis per quam homo solum bene disponitur in seipso moderando proprias passiones, & regulando proprias actiones.

10. Ad secundum argumentum patet per idem.

11. Ad tertium argumentum dicendum est quod vita contemplatiua non dimititur propter actiuam singularem quando religiosus efficitur prelatus, sed propter actiuam quae est aliorum regitua & instructiua sicut est de vita quam requirit status prelatorum, & ideo talis actiua est melior quam simplex contemplatiua, nec tamen propter talem vitam actiuam dimititur contemplatiua, imo viuens secundum hanc vitam debet esse perfectus in seipso quantum ad vitam contemplatiuam & actiuam singularem, licet oporteat eum quandoque intermittere actum contemplationis propter necessitates regiminis aliorum.

12. Argumentum etiam illud non bene procedit quia magis bonum minus necessarium est dimitrendum propter minus bonum magis necessarium sicut philosophari cum sit melius quam ditari, tamen a paupere & egente vitam dimitrendum est philosophari propter ditari. Et per hunc modum vita contemplatiua quamuis nobilior debet omitti propter necessitatem vite actiuae etiam singularis.

13. Auctoritas domini Luc. 10. vbi praefertur vita contemplatiua Mariae vite actiuae ipsius Marthae loquitur de vita actiua & contemplatiua singulari.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum vita actiua sit maioris meriti quam contemplatiua.

Thom. 2. 2. q. 182. art. 2.

Ad tertium sic proceditur. Et videtur quod vita actiua sit maioris meriti quam contemplatiua, quia secundum Greg. super Ezech. Nullum sacrificium est magis deo acceptum quam zelus animarum.

Sed operatio vite actiuae per quam aliquis studet saluti proximorum magis pertinet ad zelum animarum quam opera vite contemplatiuae, ergo ipsa sunt deo magis accepta quare & magis meritoria.

2. Item illud est magis meritorium cui maior debetur merces, quia meritum correspondet praemio & econuerso. Sed vite actiuae debetur maior merces quam contemplatiuae, ergo &c. Probatio minoris, quia labori comensuratur merces secundum illud prima ad Cor. 3. Vnusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem. Sed in operibus vite actiuae est maior labor quam in operibus contemplatiuae vite, quare &c.

3. IN CONTRARIUM est quod dicit Greg. sexto moralium magna sunt vite actiuae merita, sed contemplatiuae postiora.

4. RESPONSI O. Sicut dictum fuit in secundo libro meriti, ostendit virtutum connexionem. Et secundo eorum aequalitate, ibi, vtrum pariter. Tercio ostendit charitatis excellentiam specialem ibi, quum duo sunt praeccepta. Secunda diuiditur in duas partes. Primo ponit opinionem vnam. Et secundo

2. di. 42. q. 2. de remuneratione.

in 2. dist. 42. q. 2.

de merito. Et 1. d. 20. q. 2.

tamen

tamen meriti magis accedit opus per quod aliquid videtur redundare ab homine in Deum quam aliud opus quantumcumque sit bonum in se vt ibidem declaratum fuit, dist. 42. Hoc supposito dicendum est quod vita actiua per quam homo bonus in se existens nititur bonitatem in alios diffundere est maioris meriti, quam vita contemplatiua vel actiua singularis. Quod patet, quia illa opera apud Deum sunt magis meritoria, per quae plus redundat ab homine in deum, qd cedit aliquo modo in bonum diuinum. Et haec supponuntur ex dictis in 2. lib. Sed per opera vite actiuae, per quam homo in se bonus existens nititur bonitatem in alios diffundere, qualis est vita prelatorum plus redundat in deum, quod cedit aliquo modo in bonum diuinum, quam per quacunque alia opera, ergo opera talis vite actiuae sunt maxime meritoria. Minor probatur, quia ad talem vitam actiuam pertinet docere fidem, & eam cum opus fuerit defendere non solum verbo, sed facto, subeundo martyrium pro defensione fidei & gregis: pertinet etiam ad eum intruere populum de mandatis diuinis, & obferuantia eorum, & haec aliquo modo cedunt in bonum diuinum non quo ad Deum in seipso, qui bonorum nostrorum non indiget, sed secundum illam interpretationem, qua dicitur quod defenso cauae alicuius, cedit in bonum illius cuius est causa, sic enim fides Christi defenditur per praedicationem: & per martyrium quae pertinet ad talem vitam actiuam: per nulla autem opera vite contemplatiuae vel actiuae singularis cedit aliquid sic in bonum diuinum, quare &c.

5. Si autem comparetur vita contemplatiua ad vitam actiuam singularem. Sic dicendum est quod duplex meriti est, quoddam respectu dimissionis poenae. Aliud respectu consecutionis gloriae. Primo modo actiua est maioris meriti, quam contemplatiua. Cuius ratio est, quia poena per poenam recompensatur. Sed vita actiua est poenalius quam contemplatiua, ergo per opera eius plus recopensatur de poena nobis debita, quam per opera contemplatiuae. Minor probatur, quia opera actiuae consistunt in moderatiue passionum per ieiunia & abstinentias, & similia quaeque poenosa sunt. Item in operibus misericordiae, visitando nudos, visitando infirmos, pascendo famelicos, & consimilibus quae requirunt sumptus & poenam, ad quibus omnibus vita contemplatiua libera est, & nihilominus habet dulcedinem adiunctam, quare &c.

6. Respectu autem consecutionis gloriae vita contemplatiua est maioris meriti quam actiua, quantum est ex genere sui actus. Cuius ratio est, quia meriti est ex charitate pensatur: sed diligere Deum secundum se ex charitate est magis meritorium, quam diligere proximum propter Deum: ergo illud quod directius pertinet ad dilectionem Dei, magis est meritorium ex suo genere quam illud quod pertinet ad dilectionem proximi etiam propter Deum. Vita autem contemplatiua directius & immediatus pertinet ad dilectionem Dei, vita autem actiua ad dilectionem proximi, ergo ex suo genere vita contemplatiua est maioris meriti quam actiua. Potest tamen contingere ex parte hominis quod aliquis in operibus vite actiuae plus mereatur quam alius in operibus vite contemplatiuae, puta si aliquis tepide insistat operibus contemplatiuae. Alius autem feruenter insistat operibus actiuis, propter Deum, ita quod propter abundantiam diuini amoris, vt eius voluntas impletur propter gloriam Dei interdum sustinet ad dulcedinem diuinam contemplationis ad tempus separari.

7. Ad primum argumentum dicendum quod zelus animarum pertinet ad officio ad vitam actiuam prelatorum, quae est perfectior quam vita contemplatiua, & maioris meriti. Ad vitam autem actiuam singularem si pertinet ex zelo charitatis, per quem vniciuique mandauit Deus de proximo suo non praefertur propter hoc meritum vite actiuae merito contemplatiuae. Sed praefertur quo ad meritum zelus animarum omni sacrificio, & omni dono exteriorum rerum, cum enim ex charitate quilibet plus teneatur se diligere quam alium, magis acceptum est Deo quod aliquis primo ipsi Deo animam suam offerat, per opera contemplatiuae quam animam alterius per alterius per opera vite actiuae, sed vtrumque simul est Deo acceptabilius.

8. Ad aliud patet responsio ex iam dictis. Maior enim merces debetur operibus vite actiuae quam contemplatiuae, quantum ad dimissionem poenae, sed non quantum ad consecutionem gloriae, quantum est de genere actus virtuosae vite. Eodem modo est intelligenda auctoritas beati Greg. 6. moralium in oppositum allegata.

Sententia huius distinctionis xxxvi in generali & speciali.

SOIUS etiam queritur, vtrum virtutes. Prius agit Magister de habitibus virtutum & donorum. Sic agit de connexione eorum. Et diuiditur in tres, quia primo ostendit virtutum connexionem. Et secundo eorum aequalitate, ibi, vtrum pariter. Tercio ostendit charitatis excellentiam specialem ibi, quum duo sunt praeccepta. Secunda diuiditur in duas partes. Primo ponit opinionem vnam. Et secundo

ponit aliam, quam reputat magis veram, & respondet ad rationem primae opinionis. Secunda ibi, alij verius dicunt. Haec est diuisio & sententia generaliter.

2. In speciali sic procedit. Et primo querit vtrum virtutes sint adeo connexae, quod separari non possint, sed qui habeat vnam, habeat omnes. Et respondet secundum Hieron. qd sic, quia charitas est mater omnium virtutum. Et ideo in quocunque est charitas, in eo sunt omnes virtutes, & vbi non est charitas, nulla virtus est, quod iterum confirmat per Aug. vt patet in litera. Secundo querit, vtrum omnes virtutes sint aequales. Et ponit opinionem quorundam dicentium quod non, quia quidam sancti commendantur excellenter ab vna virtute, & non ab alia, sicut Iob commendatur a patientia, David ab humilitate, Moyses a mansuetudine, quod non esset si ille qui excellit in vna virtute, excelleret in omnibus. Vnde dicitur quod vna virtus habetur excellentius, quam alia, nulla tamen aequae sicut charitas, quae est mater omnium. Tunc ponit aliam opinionem quam dicit veriorum, quod omnes virtutes sunt pares, sic tamen intelligendo, quod ille qui excellit alium in vna virtute vel est ei par, simili modo se habet ad Deum in ceteris virtutibus, vt si aliquis sit aequalis alij in fortitudine, oportet quod sit aequalis in prudentia, alioquin fortitudo vnus esset minus prudens quam fortitudo alterius: & sic non esset aequalis fortitudo, & idem potest deduci in aliis virtutibus. Et respondet ad rationes primae opinionis, quia cum dicitur aliquis praeminere in aliqua virtute, vt Abraham in fide, hoc intelligitur non quantum ad habitum virtutis, sed quantum ad vsum eius, vel in comparatione ad alios homines qui non aequantur est in aliqua virtute, & secundum hunc modum dicuntur esse intelligenda quaedam verba Aug. quae ponuntur in litera, per quae videtur insinuare quod vna virtus perfectius habeatur quam alia. Vltimo querit cum in duobus praecceptis charitatis tota lex pendeat, & propheta secundum dictum saluatoris in euangelio, qualiter praeccepta ceremonialia quae cessauerunt continentur sub praecceptis charitatis quae semper durant. Et respondet quod praeccepta ceremonialia in quantum fuerint figuratiua, cessauerunt, sed secundum spirituales intellectum remanent: omnia enim praeccepta reducuntur ad decem, & illa decem reducuntur ad duo praeccepta, quae sunt dilectio Dei & proximi. In his enim continentur plenitudo legis. Et in hoc terminatur distinctio, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum virtutes morales sint connexae cum Theologicis.

Thom. 1. 2. q. 65.

IRCA distinctam quaeritur de tribus in generalibus. Primo de connexione virtutum, & secundo de eorum aequalitate. Circa primum quaeritur de connexione virtutum, & secundo de connexione virtuosum.

Adhuc circa primum istorum quaeritur tria. Primum est, vtrum virtutes morales acquirantur sine connexae cum theologicis. Secundum est, vtrum virtutes morales sint connexae intellectualibus. Tertium est, vtrum virtutes morales sint connexae sibi inuicem.

Ad primum sic proceditur. Et videtur quod virtutes morales acquirantur sine connexae cum theologicis. Quia virtutes illae sunt connexae quatuor vna non potest esse sine alia. Sed virtutes morales acquiruntur non possunt esse sine theologicis, nec theologicae sine illis: ergo omnes istae sunt ad inuicem connexae. Maior de se patet, sed minor probatur, quia ad duas eius partes. Et primo quod theologicae (& maxime charitas) non possunt haberi sine moralibus, quia tota lex per charitatem impletur, secundum illud Rom. 13. Plenitudo legis est dilectio, sed lex non potest impleri sine actibus virtutum moralium. De illis enim dantur praeccepta legis, actus autem praesupponunt habitus, ergo necesse est quod charitas coexigat habitus virtutum moralium.

2. Item patet quo ad secundum, scilicet quod virtutes morales coexigant charitatem, quia ea quae sunt ad finem habent connexionem cum fine, cum ex eo sumant rationem. Sed virtutes morales, & actus, & obiecta, & fines earum ordinantur ad finem charitatis, ergo coexigunt charitatem.

3. IN CONTRARIUM arguitur, primo quod charitas possit haberi sine virtutibus moralibus. Et hoc sic, habens habitum virtutis moralis acquiruntur operatur prompte, & facilliter secundum illum habitum, presentato sibi obiecto. Sed habens charitatem presentato sibi obiecto virtutum moralium non operatur prompte & facilliter, vt patet in illis qui ex constitutiue malorum actuum de nouo conuertuntur ad Deum, & tamen tales habent charitatem, quare &c.

4. Item probatur quod alie virtutes possint esse sine charitate, quia virtutes morales acquiruntur non amittuntur per vniciuique actum, sicut per vniciuique actum non acquiruntur, sed habens charitatem

ritatem, amittit eam per vnum actum viciofum: ergo ea amissa remanent virtutes morales. Et sic necessario non coexistit charitatem.

5 RESPONSI O. Ad euidenciam huius quaestiois & sequentium, videndum est primo quot modis virtutes sint ad invicem connexae. Postea deducendum est in singulis modis quomodo se habent virtutes theologicae ad morales, & econverso.

6 Quantum ad primum sciendum est quod duplex est modus connexionis in generali, scilicet essentialis, & dispositivus. Essentialis adhuc duplex est. Primus est, secundum quem vna virtus dependet ex alia, quantum ad id quod est in sua quidditate & essentia, sicut omnis virtus moralis acquisita dependet a prudentia, & econverso. Secundus est quum aliqua connectuntur inter se, & non immediate, sed mediante tertio, quod est connexum cum utroque, & sic virtutes morales connectuntur inter se mediante tertio, scilicet prudentia, vt patebit inferius. Alio modo aliqua connectuntur dispositivae, quae quidem dispositio attenditur in quantum subiectum per vnum eorum disponitur ad melius se habendum in altero, vel in actu alterius. Et istud quantum ad virtutes contingit dupliciter. Vno modo, quia subiectum dispositum per vnam virtutem potest magis perfectum & magis pure elicere actum alterius, quam posset facere sine ea. Et sic virtutes morales disponunt ad virtutes intellectuales, quia homo bene dispositus per virtutes morales quae sedant motus passionum purius, & perfectius possunt in actum virtutum intellectuales. Alio modo attenditur ista dispositio, secundum quod vna virtus magis firmatur, & magis resistit actui sibi contrario per hoc quod coniungitur alij virtuti, sicut temperantia cum fortitudine magis firmatur ad resistendum actui intemperato quam sine fortitudine. Temperatus enim & fortis magis disponitur vt per timorem terribilium non committat dictum turpem intemperatum, quam si non haberet fortitudinem: & sic patet primum.

7 Quantum ad secundum dicendum est quod virtutes morales non dependent a theologis primo modo, scilicet, quantum ad essentiam suam & quidditatem, quia sine eis vere possunt haberi. Et hoc patet dupliciter. Primo sicut se habent status ad invicem, ita & perfectiones illis statibus convenientes. Sed status naturae potest esse sine statu gratiae, & status gratiae sine statu gloriae, ergo perfectiones istis statibus convenientes possunt esse sine invicem, sed perfectio naturalis ad quam potest homo attingere ex naturalibus est virtus moralis acquisita, ergo homo potest habere virtutes morales acquisitas sine theologis pertinentibus ad statum vitae, vitae seu patriae. Et confirmatur, quia secundum doctores primus homo potuit creari sine gratia in puris naturalibus, in quo statu potuit habere virtutes morales per eas, quamvis non posset in actum meritorium vitae aeternae. Secundum patet idem sic ratione, homo qui potest prompte & faciliter tendere in obiectum convenientis potentiae tam intellectualis quam appetitivae est vere virtuosus secundum virtutes, tam intellectuales quam morales. Sed sine charitate ex puris naturalibus potest hic homo tendere perfecte & prompte in obiectum convenientis potentiae intellectualis & appetitivae, ergo talis est vere virtuosus quantum ad virtutes acquisitas. Maior patet ex secundo Ethic. vbi dicitur quod virtus habens perfectum, & quod signum habitus generati est fieri in opere delectationem, per quam homo prompte & faciliter operatur. Minor probatur, quia obiectum convenientis intellectui humano secundum praesentem statum est veritas rerum sensibilium, & quae ex sensibilibus potest concludi. In hanc autem vel in eius cognitionem potest homo sine charitate, vt de se patet, quia habet talem cognitionem non amittit eam per culpam per quam tantum amittit charitatem. Obiectum vero virtutis moralis est bonum ex genere, & circumstantiis ordinatum ad debitum finem, & constat quod in tale bonum potest appetitus tendere sine charitate, vt si aliquis det sustentationem alicui indigenti studentis inquisitioni veritatis, ergo sine virtutibus theologis, & maxime sine charitate potest homo tendere prompte & perfecte in obiectum convenientis virtuti intellectuali & appetitivae, hoc autem non esset nisi virtutes acquisitas, tam intellectuales quam morales possent sine theologis, & maxime sine charitate, quare &c.

8 Sed dicit aliquis quod nullus actus appetitivae partis est bonus, & virtuosus nisi ordinatur in finem vltimum quem respicit charitas, & sic nullus poterit tendere virtuose in bonum morales sine charitate. Sed istud non valet, quia si istud totum scilicet bonum opus ex genere cum sine proximo non esset opus virtuosum, nisi includendo charitatis finem, puta quod hoc totum faciat propter vitam aeternam. Tunc sic se haberet actus ex genere cum suo sine proximo ad finem quem principaliter intendit charitas, sicut bonum opus ex genere, puta dare pauperi se habet ad finem proximum. Sed ita est quod bonum opus ex genere non habet aliquam specialem virtutem a qua eliciatur praeter illam quae re-

spicit finem proximum ergo, similiter totum opus ex genere cum sine suo proximo non haberet aliquam aliam virtutem a charitate a qua eliceretur, quod falsum est, quia tunc sequeretur quod non esset aliqua virtus alia quam charitas, ergo opus bonum ex genere includens finem convenientem proximum ex hoc est virtuosum. Et hoc vt dictum est, potest esse sine charitate, quare &c. Item virtuosum est attingere ad bonum sibi convenientem secundum suam naturam. Sed bonum convenientem homini secundum quod est homo, est operari secundum rationem, cuius rectitudo potest esse sine charitate, quantum ad cognoscibilia & agibilia naturaliter, ergo vera virtus acquisita potest esse in homine sine charitate. Sic ergo patet quod virtutes acquisitas non sunt connexae cum theologis primo modo sic, scilicet quod essentia vnius dependeat necessario ex essentia alterius.

9 Item nec secundo modo, scilicet per connexionem earum in vno tertio, quia praeter virtutes acquisitas & theologicas non sunt alij habitus nisi dona. Sed ratione donorum non potest esse connexio virtutum acquisitarum cum theologis, nec econverso, ergo virtutes acquisitae non connectuntur cum theologis mediante tertio. Quod autem per dona non possunt connecti virtutes acquisitae cum theologis patet, quia per easdem rationes, per quas probatum est quod virtutes acquisitae non necessario dependent a theologis potest probari quod non dependent a donis, ergo ratione donorum non habent cum aliquo connexionem. 10 Quantum vero ad tertium modum principalem, scilicet quo virtutes aliqua connectuntur seu exiunt se dispositivae. Dicendum est quod virtutes morales acquisitae & virtutes theologicae sunt ad invicem connexae, sed differenter, quia virtutes theologicae exigunt morales acquisitas vt purius & feruentius eliciant actum suum, quia illi in quibus non sunt sedatae passiones appetitus sensitivi (quod fit per virtutes morales) non possunt ita pure tendere in cognitionem diuinam veritatis, nec ita feruenter tendere in dilectionem diuinam bonitatis sicut si in eis essent passiones sedatae, quia quanto vna potentia est intentius intenta circa operationem suam, tanto magis alia potentia retrahitur a sua operatione nisi vna operatio tendat in idem cum alia, vel inuet dispositivae ad aliam, sed quantum ad firmitatem in operando & ad perfectius resistendum omni actui vitioso virtutes morales exigunt charitatem. Charitas enim quamvis manet, excludit omne peccatum mortale & per consequens omnem actum vitiosum in quo posset tale peccatum contingere. De ratione autem virtutis acquisitae non est excludere omnem actum vitiosum etiam manente virtute. Sed solum facere quod homo regulariter & communitate resistat actui vitioso. Et ideo aliquis qui per grauem motum timoris, vel alterius passionis caderet in peccatum intemperantiae vel alterius generis non obstante virtute morali, per charitatem firmiter stat & repellit omne peccatum. Et sic patet quomodo virtutes morales acquisitae, & theologicae coexistunt se dispositivae.

11 Ad primum argumentum dicendum quod quamvis charitas imperet actus omnium virtutum moralium, non oportet tamen quod illi actus procedant ab habitibus acquisitis, & nihilominus per actus tales lex impletur quae solum praecipit actus quoad essentiam actus & non quoad modum qui est facilliter & delectabiliter operari quemadmodum ponunt habitus acquisiti. Quod dicitur postea quod ea quae sunt ad finem dependent a sine verum est, sed obiectum charitatis non est finis proximum virtutum moralium, sed solum remotus, & ideo actus virtutum moralium potest esse bonus bonitate morali ex ordine ad finem proximum dato quod actu non ordinetur ad finem virtutum quamvis non possit habere bonitatem meritoriam ad quam requiritur ordinatio eius in finem charitatis.

12 Aliud argumentum probat quod virtutes morales non dependent quoad essentiam suam a theologis, nec econverso, quod est concessum.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum virtutes morales habeant connexionem cum intellectualibus.



SECUNDO quaeritur vtrum virtutes morales habeant connexionem cum intellectualibus & econverso. Et arguitur quod sic, quia sicut se habet appetere & cognoscere, sic se habet virtus perfectae appetitum ad virtutem perfectiorem intellectum. Sed appetere ex necessitate praesupponit intelligere, ergo virtutes morales quae perfectunt appetitum supponunt ex necessitate virtutes intellectuales quae perfectunt intellectum.

2 Item probatur quod virtutes intellectuales coexistant morales quia sine illo non potest haberi virtus intellectualis quod sedat passio

passiones in viribus sensitiuis, sed virtutes morales sunt huiusmodi, ergo &c. Maior patet, quia sedendo & quietedo fit anima prudens & sapiens vt dicitur 7. Physic.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia illi habitus non sunt connexi quorum vnus actus potest stare cum actu opposito alterius. Sed actus prudentiae quae inter virtutes intellectuales magis est conexa cum moralibus potest stare cum electione mala quae est actus oppositus actui virtutis moralis &c. Maior patet, minor probatur per articulum qui dicit quod stante ratione recta in vniuersali & particulari quod voluntas non possit in oppositum error est non possit autem in oppositum nisi prae eliciendo, ergo &c.

4 RESPONSI O. Dicendum quod virtutes intellectuales tam scientiae speculativae quam artes non habent essentialiter connexionem cum virtutibus moralibus primo modo connexionis, prudentia tamen cum eis habet talem connexionem & econverso. Patet primum sic illa, quae sic se habent quod facta mutatione in essentia vnius nulla fit mutatio in essentia alterius non dependent ex se iuicem essentialiter, nec per consequens sunt essentialiter connexae, sed ita est de virtutibus moralibus & intellectualibus quae sunt scientiae speculativae, vel artes, ergo illae virtutes non dependent ex se iuicem nec sunt essentialiter connexae. Maior patet, minor probatur, quia mutatio aliquo secundu iram vel concupiscentiam (quae mutatio pertinet ad virtutem moralem) non oportet quod mutetur in iudicando quo modo domus debet fieri vel aliquid artificium, nec iudicando an triangulus habeat tres angulos aequales duobus relictis quo iudicia pertinent ad artes & scientias speculativas, ergo facta mutatione in eo quod pertinet essentialiter ad virtutem moralem non oportet fieri mutationem in eo quod essentialiter pertinet ad virtutem intellectuales quae est ars vel scientia speculativa. Causa autem huius est quia iudicium artis & scientiae speculativae in rebus factibilibus vel speculabilibus non est secundum conformitatem earum ad appetitum, sed secundum se, & prout consideratur in natura sua, mutatio autem alicuius secundum appetitum puta secundum iram, & concupiscentiam non facit aliquam mutationem in rebus secundum se, & secundum naturas suas, & ideo non mutat iudicium artis vel scientiae speculativae de talibus. Et sic patet quod artes & scientiae speculativae non habent essentialem connexionem cum virtutibus moralibus nec econverso.

5 Prudentia tamen hoc modo dependet a virtute morali, & virtus moralis ab ipsa. De dependentia autem prudentiae a virtute morali patet sic, quia ab illo dependet virtus prudentiae essentialiter a quo dependet recta estimatio suorum principiorum. Sed a virtute morali, vel ab aliquo ad genus virtutis moralis pertinentis dependet recta estimatio de principis prudentiae, ergo &c. Maior patet, sed minor probatur, quia principium ex quo syllogizatur, prudentia est recta estimatio finis, habita enim recta estimatio de sine puta quod bonum est temperate concupiscere incipit prudentia syllogizare ex isto principio per quae media possit in hunc finem attingere, recta autem estimatio de sine accipitur secundum conformitatem ad appetitum seu inclinationem appetitus in finem quae conformitatem seu inclinationem facit virtus moralis, sive aliquid ad genus eius pertinet, quia qualis est vnusquisque secundum appetitum suum finis sibi videtur vt dicitur in Ethic. libro 1. ergo recta estimatio prudentiae de suis principis quae sunt ipsi fines dependet a virtute morali & haec fuit minor, sequitur ergo conclusio, quod prudentia essentialiter dependet a virtute morali. Similiter virtus moralis dependet essentialiter a prudentia, quod patet sic, electio eorum quae sunt ad finem dependet ex consilio, quia electio est acceptatio alicuius praecolliati, sed electio pertinet ad virtutem moralem, consilium autem est opus prudentiae inquiritis de his quae sunt ad finem & syllogizantis de his quae fini congruunt, ergo virtus moralis quantum ad electionem eorum quae sunt ad finem dependet ex prudentia, & sic patet quomodo prudentia & moralis virtus sunt ad invicem essentialiter connexae.

6 Si autem loquamur de secundo modo connexionis sic dicendum est quod virtutes intellectuales non sunt connexae cum moralibus, nec econverso mediante tertia virtute, quae praeter virtutes acquisitas intellectuales & morales non sunt alij habitus nisi virtutes theologicae & dona, sed in illis vel ratione eorum praedictae virtutes non possunt habere connexionem, quia cum illis necessarium habent connexionem, ergo &c.

7 De tertio vero modo connexionis, quo virtus coexistit aliam dispositivae tenendum est quod virtutes morales connexae sunt cum intellectualibus, sed differenter, quia intellectuales dependent a moralibus ad hoc vt purius & perfectius exercentur aetum suum. Cuius ratio est, quia omnis virtus intellectualis dependet quantum ad puritatem sui actus ex bona dispositione fantasiae, & ex eius sedatione. Hoc autem faciunt virtutes morales quae moderantur passiones quarum excessus impedit bonam dispositionem, & sedationem phantasiae, ergo virtutes in-

tellectuales dependent hoc modo a moralibus, sed quantum ad maiorem firmitatem, & perfectionem morales dependent ab intellectualibus. Cuius ratio est, quia qui melius novit naturas rerum melius scit utilitatem rerum & maxime virtuosum carnalium, melius etiam scit excellentiam & eminentiam boni honesti, sed bonum perfectius & certius cognovit namque est perfectus & certius movet appetitum ad perfectionem, malum autem ad fugam & detestationem, ergo cum per virtutes intellectuales melius & certius sciatur natura rerum & per consequens eminentia boni honesti & utilitas virtuosum, patet quia ipse disponit ad hoc vt per virtutes morales firmitus & perfectius prosequatur bonum virtutis quod est bonum honestum, & fugiatur vitium virtuosum.

8 AD PRIMUM argumentum dicendum quod appetere bonum dependet essentialiter ex cognitione intellectus practici quae pertinet ad prudentiam. Et ideo virtutes morales dependent essentialiter a prudentia. Sed appetitus boni non dependet a cognitione speculativa, nisi a remotis & dispositivae. Et hoc modo dependent virtutes a scientiis speculativis.

9 Secundum argumentum solum probat quod virtutes intellectuales non dependant a moralibus nisi solum dispositivae, in quantum bona dispositio phantasmatum fit per sedationem excessus passionum.

10 AD ARGUMENTUM autem alterius partis quod videtur probare quod virtutes morales non dependant a prudentia potest dici sine praedictio articulo quod stante iudicio rationis in vniuersali & particulari de aliquo eligendo non quidem secundum actum, sed secundum habitum voluntas potest in oppositum secundum actum, vel stante iudicio rationis secundum actum voluntatis potest in oppositum secundum habitum, quod autem stante iudicio rationis secundum actum vniuersali & particulari voluntas secundum actum pro tunc possit fieri in oppositum non video bene.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum virtutes morales sint inter se connexae.

Tho. 1. 2. q. 65. art. 1.



TERCIO quaeritur vtrum virtutes morales sint inter se connexae. Et videtur quod non, quia sicut se habent ad invicem virtutes intellectuales, ita & morales. Sed virtutes intellectuales non sunt ad invicem connexae, non enim qui habet vnam scientiam, habet omnes, ergo videtur similiter quod virtutes morales non sunt connexae ad invicem.

2 Item virtutes morales causantur ex exercitio actuum vt probatur 2. Ethic. Sed aliquis potest exercitari in actibus vnius virtutis & non in actibus alterius, ergo aliquis potest habere vnam virtutem moralem sine alia.

3 IN CONTRARIUM est Aristot. 5. Ethicorum & Aug. qui dicit quod virtutes in anima non possunt separari ab invicem, quare &c.

4 RESPONSI O. Supposita distinctione de connexionione virtutum prius posita dicendum est, quod virtutes morales nullam habent essentialem connexionem seu dependentiam quo ad primum modum qui superius ponebatur, quia accipiendo virtutem moralem siue secundum esse perfectum siue imperfectum, vna non dependet ab alia immediate & essentialiter. Cuius ratio est quia illae virtutes quae habent obiecta diversa in nullo a se dependent, & diversos fines particulares & proprios qui dat speciem virtuti, & actui eius non videtur esse conexae essentialiter & immediate. Sed virtutes morales sicut liberalitas, temperantia, & fortitudo, & alig sunt huiusmodi, habent enim diversa obiecta non connexa directe & essentialiter. Et diversos fines proprios, ergo tales virtutes non sunt ad invicem connexae essentialiter & directe.

5 Loquendo autem de secundo modo connexionis quae est aliquorum plurium in tertio, dicendum est quod virtutes connectuntur in se ratione prudentiae cui omnes virtutes morales sunt essentialiter connexae, nisi quod distinguendum est de virtute morali. Et similiter de prudentia secundum esse perfectum & imperfectum. Virtus enim moralis secundum esse perfectum non potest esse sine alia virtute moralis, ratione prudentiae perfectae quae coexistit omnem virtutem moralem, & sine qua nulla virtus moralis est perfecta, unde potest sic argui, Omnis virtus sic perfecta requirit prudentiam perfectam, sed prudentia perfecta requirit omnem virtutem moralem perfectam, ergo vna virtus moralis perfecta coexistit aliam. Maior patet ex dictis in praecedenti quaestione, quia si virtus moralis coexistit prudentiam, & econverso & perfecta virtus moralis coexistit prudentiam perfectam & econverso. Minor probatur per

idem, quia si prudentia coexistit virtuti moralem, perfecta prudentia coexistit omnem virtutem moralem perfectam. Hæc autem ratio satis concludit, nisi diceretur quod non esset una prudentia sed diuersæ quæ correspondent diuersis virtutibus, moralibus, quia sic una virtus posset esse perfecta cum prudentia sibi correspondente absque hoc quod alia virtus moralis esset perfecta vel prudentia sibi correspondens. Sed probatio quod sit una prudentia tantum correspondens omnibus virtutibus. Et hoc sic, ille habitus cui correspondet obiectum vnum sub vna formali ratione est vnus species, sed prudentia cuiusque virtuti correspondens habet vnum obiectum sub vna formali ratione, ergo est vnus habitus. Maior patet. Minor probatur, quia per se obiectum prudentiæ est bonum humanum secundum quod humanum, illud autem est vnus ratio in generali circa quacunque materiam iræ, timoris, vel concupiscentiæ, seu cuiuscunque alterius, quare &c. Secundo sic, sicut est de sanitate corporalis ita est de spiritali quæ est per virtutes. Sed vna est medicina de sanitate corporis hominis secundum quod homo est quantum ad omnes partes, & omnes infirmitates in singulis partibus contingentes, vel possibilibus contingere, ergo à simili est vna prudentia quæ est directiua, respectu sanitatis spiritualis quæ sit per virtutes morales, secundum quod quilibet passione iræ, & concupiscentiæ, timoris, & huiusmodi, ergo &c.

propter defectum perfectæ prudentiæ quæ non dirigit solum circa materiam virtutis vnius, sed circa materiam cuiuslibet. Et hoc modo, quantum ad esse perfectum & imperfectum non est inconueniens, vna virtutem esse sine alia. Alia verò sunt virtutes morales quæ perficiunt hominem secundum quandam eminentem statum, vt magnificentia, & magnanimitas. Et quia exercitium circa materiam illarum virtutum non occurrit cuiuslibet communiter. Ideo aliquis potest habere alias virtutes morales, etiam perfectæ, dato quod non habeat has virtutes quantum ad exercitium actuum propter defectum materiæ, habet tamen eas in habitu, vel de propinqua dispositione non secundum aliquod habitum virtutes non differat ab aliis nisi secundum magnitudinem & parum, illud autem dicitur habere quod in promptu est vt habeamus secundum illud 2. Physi. quod parum deest nihil vel parum deesse videtur. Et ideo habitus alius virtutibus istis dicitur in eis haberi.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum vitia sint connexa.

Thom. 1. 2. q. 73. ar. 1.

QVARTO queritur vtrum vitia sint connexa, Et arguitur quod sic, quia prouit est homo pro statu naturæ corruptæ ad vitium quàm ad virtutem secundum illud Gen. 20. Sensus & cogitatio hominis prona sunt ad malum ab adolescentia sua. Sed virtutes sunt ad inuicem connexæ vt visum est, ergo fortiori ratione & vitia.

1. Item Iacobi dicitur qui offenderit in vno, factus est omnium reus. Sed nullus efficitur reus omnium mandatorum nisi per omnia peccata, quia non est reatus nisi ex peccato, ergo qui habet vnum peccatum habet omnia.

2. IN CONTRARIUM est, quia vnum vitium est alteri contrarium sicut prodigalitas illiberalitas, sed contraria non possunt esse simul, ergo fortiori ratione nec talia vitia. Et iterum 4. Ethic. dicitur malum si integrum sit, importabile fit & seipsum corrumpit. Sed si omnia peccata essent connexa in quocunque esset malitia mortalis peccati, esset integrum, ergo &c.

3. RESPONSI O. Dicendum est simpliciter quod peccata ad inuicem non habent connexionem. Quod patet, si in peccato sunt duo, scilicet auersio à bono rationis, & conuersio ad aliquod bonum apparens. Sed ratione nullius istorum possunt habere peccata connexionem, ergo nullo modo. Probatio minoris, & primò quod ratione auersionis peccata non habent connexionem, quia ex hoc quod aliqua recedunt ab vno non conueniunt, vt patet de lineis recedentibus & procedentibus ab eodem puncto, quamuis propter accessum ad vnum aliqua conueniant sicut conueniunt lineæ quando concurrunt ad vnum punctum. Sed auersio quæ est in peccatis est per recessum ab vno, scilicet à rectitudine rationis, ergo per hoc peccata non conueniunt. Item nec ratione conuersionis, quia conuersio ad distincta & separata non est ratio connexionis, sed bona parentia ad quæ est conuersio in peccatis sunt distincta & separata vt immoderata ira, concupiscentia, & sic de aliis, ergo ratione conuersionis peccata non habent connexionem. Contingit tamen inter aliqua peccata connexionem inueniri ex cursu obiectorum ita vt manens actualiter in vno necessario habeat incidere in aliud, vel resilire à primo sicut dicit beatus Aug. quod superbus necesse habet alij inuidere iuxta modum qui fuit declaratus in secundo libro.

4. AD PRIMVM argumentum dicendum quod magis est ad propositum nostrum quàm ad oppositum, quia eo ipso quod homo prouit est ad peccandum non requiruntur tot ad vnum peccatum sicut ad vnam virtutem. Et ideo non est necesse quod habens peccatum vnum habeat omnia, sicut habens vnam virtutem habeat omnes.

5. AD SECUNDVM dicendum quod illud dictum beati Iacobi est solum intelligendum de pena damni & non de ipsis peccatis in se, vel de pena sensus debita pro peccatis, quia per vnum peccatum mortale priuatur quis visione dei sicut per omnia, quâuis non mereatur tantam penam sensus.

QVAESTIO QVINTA.

Vtrum omnes virtutes habeantur æqualiter.

Thom. 1. 2. q. 66. ar. 2.

QVINTO queritur vnum omnes virtutes habeantur æqualiter. Et arguitur quod non, quia si omnes virtutes haberentur æqualiter inter se tunc quicumque excederet aliquem in vna virtute excederet ipsum in aliis omnibus atque consequens est falsum, ergo & antecedens. consequentia per se patet, falsitas consequentis probatur, quia diuersi sancti laudantur de virt

de virtutibus diuersis tãquàm in illis præminentes & non in aliis sicut Abraham cõmẽdatur de fide, Iob de patientia, & sic de aliis. 2. Item ex actibus deuenimus in cognitionem habituum, sed experimento patet quod vnus homo perfectus operatur actum vnus virtutis quàm actum alterius, ergo virtutes talibus actibus correspondentes non sunt in illo cõequales.

3. IN CONTRARIUM est quod dicit Aug. 6. de trinitate, & habetur in litera, quod quicumque sunt æquales in fortitudine sunt æquales in prudentia, & temperantia & sic de aliis.

4. RESPONSI O. Questio ista potest intelligi dupliciter. Vno modo comparando vnam virtutem ad aliam in eodem homine vt fortitudinem ad temperantiam, vtrum. tales virtutes sint inter se æquales & sic queritur de æqualitate quãtitate perfectionis virtutum. Alio modo comparando diuersas virtutes inter se numero differentes (sicut duas temperantias in duobus hominibus) ad alias duas consimiliter inter se differentes, sed specie differentes à primis, sicut ad duas fortitudines in eisdem hominibus vt sit sensus questionis vtrum illi qui sunt æquales in vna virtute secundum speciem puta in temperantia, sint æquales in omnibus virtutibus aliis puta in fortitudine, & prudentia, & sic de aliis, & hoc modo queritur de æqualitate proportionis, vtrum. s. qualem proportionem habet aliquæ virtutes vnus species in diuersis hominibus talem habeant omnes alie in eisdem. Si ergo questio intelligatur de æqualitate perfectionis quãtitate sic dicendum est quod non est æqualitas inter virtutes in theologicis sunt perfectiores virtutibus acquisitis omnibus, & inter acquisitas, intellectuales sunt perfectiores moralibus, & inter morales vna est perfectior altera, quod theologice sunt perfectiores virtutes acquisitas patet sic, illæ virtutes quæ sunt circa nobilissimum obiectum & immediatius ordinatur ad nobiliorum finem sunt nobiliores, sed virtutes theologice respectu acquisitarum sunt huiusmodi, ergo &c. Maior patet, quia nobilitas virtutum est ex nobilitate obiecti finis. Minor declaratur, quia obiectum & finis virtutum theologiarum est Deus, obiectum autem virtutum acquisitarum est aliquod ens creatum, vt patet de virtutibus moralibus quarum obiectum est aliquid agibile à nobis. Et idem est de obiecto virtutum intellectualium seu scientiarum excepta metaphysica quæ & fit de Deo, deficit tamen à virtutibus theologice ratione latitudinis. Quia aliqua tenemus fide de Deo ad quæ non potest attingere aliqua metaphysica ratio, quare manifestum est quod virtutes theologice excellunt omnes acquisitas.

5. Quod autem inter virtutes acquisitas intellectuales nobiliores sunt moralibus. Probatur sic, perfectio virtutis consistit in bono rationis. Tunc sic, illa virtus est nobilior quæ est circa bonum virtutis rationis nobiliori & perfectiori modo. Sed virtutes intellectuales sunt circa bonum rationis nobilior & perfectiori modo quàm morales, quia virtutes intellectuales perficiuntur in quod est rationale per essentiam. Ipsium intellectum, & actus earum consistit essentialiter in actu rationis. Morales, autem perficiuntur in quod est solum rationale per participationem. s. appetitum, ergo intellectuales sunt perfectiores moralibus.

6. Quod autem inter morales vna sit perfectior altera patet sic, illa virtus moralis est perfectior in quo magis reluctet boni rationis. Sed inter virtutes morales iustitia est huiusmodi, ergo ipsa est inter virtutes morales perfectior. Maior patet ex dictis Minor declaratur, quia illud quod perficit hominem non solum in seipso, sed in comparatione ad alterum perfectum continet bonum rationis quod illud quod perficit ad seipsum tantum. Sed inter virtutes morales iustitia maxime perficit hominem non solum ad seipsum, sed etiam ad alterum, quare &c. Vnde dicit Philo. 5. Ethic. quod ipsa est præclarissima virtutum, & sic patet quod virtutes comparatæ ad inuicem non sunt æquales æqualitate perfectionis. Quod de omnibus vnicò modo probari potest sic, impossibile est diuersas species habere eundem gradum perfectionis. Sed virtutes hoc modo acceptæ differunt inter se specie, ergo non possunt esse æquales in perfectione.

7. Si autem questio intelligatur secundo modo. s. de æqualitate proportionis modo quo fuit expositum adhuc distinguendum est quia virtutes duplicem habent perfectionem. s. essentialem & adiunctam. Essentialem habet ex naturali habitu inchoatiuæ, & ex exercitio actuum completiuæ. Adiunctam autem habent ex dispositione vel adminiculo quâ vna virtus fortitur ex altera sibi adiuncta. Si ergo proportio aliquarum virtutum attendatur secundum perfectionem essentialem, sic non omnes qui sunt æquales in vna virtute sunt æquales in alia. Quia sicut statim dictum est essentialis perfectio virtutis est initiatiuæ à dispositione naturali. Completiuæ autem per assuetudinem operum, si aliqui duo homines possunt æqualiter esse à natura dispositi ad vnam virtutem puta temperantiam, & æqualiter assueti in operibus temperantie, qui non sunt à natura æqualiter dispositi ad fortitudinem nec æqualiter assueti ad opera fortitudinis, ergo non

oportet quod tales sint æquales in fortitudine, quâuis sint æquales in temperantia. Si autem proportio virtutum attendatur secundum perfectionem adiunctam, vt quia fortitudo adiuncta est temperantiæ propter hoc temperatus potest magis resistere actibus contrariis (vt dictum fuit prius) sic dicendum est quod qui sunt æquales in vna virtute sunt æquales in omnibus. Cuius ratio est, quia illæ virtutes sunt æquales in perfectionem adiunctam quæ sunt æquales secundum virtutes sibi adiunctas. Si ergo virtutes adiunctæ non sunt æquales, nec primæ erunt æquales quo ad perfectionem adiunctam & in hoc sensu loquitur Aug. vt habetur in litera dicens. Si dixeris istos esse æquales in fortitudine, sed illi præstare in prudentia, sequitur quod huiusmodi fortitudo minus prudens sit ac per hoc nec fortitudine æquales sunt, quoniam fortitudo illius est prudentior atque ita de ceteris virtutibus inuenies, si omnes eadem consideratione percurras.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum quod nihil prohibet virtutem vnam perfectius perfectione essentiali esse in vno quàm in alio & non aliam virtutem. Et secundum hoc vnus sanctus laudatur super sanctos alios de vna virtute & non de alia. Sed quantum ad perfectionem adiunctam seu adminiculatiam quicumque sunt æquales in vna sunt æquales in alia.

9. Per idem patet ad secundum, quia perfectio actus potest contingere ex sola perfectione essentiali secundum quam non est æqualitas proportionis in omnibus.

Sententia huius distinctionis XXXVII. in generali & speciali.

EDIAM distributione decalogi. Prius determinauit magister de habitibus virtutum & donorum, nunc agit de operibus mandatorum, per quæ in actibus virtutum dirigimur. Et diuiditur in tres. Quia primò agit de septem mandatis quæ partim consistunt in animo, partim in verbo, partim in facto. Et secundò profertur distinctus quedam pertinentia ad octauum mandatum quod consistit in verbo dist. 38. Sciendum tamen tria esse genera mandatorum. Et tertio addit de duobus vltimis mandatis quæ consistunt in animo dist. 40. sancta synodus decernit. Prima diuiditur in duas. Quia primò agit de præceptis primæ tabule. Et secundò de præceptis secundæ ibi. In secunda verò tabula. Prima diuiditur in quatuor. Quia primò assignat generaliter numerum præceptorum. Et secundò exemplificat primum. Tertio secundum. Quarto tertium. Secunda ibi. Primum in prima tabula. Tertia ibi. Secundum præceptum est. Quarta ibi tertium verò est. Secunda istarum diuiditur in duas. Quia primò ponit præcepti explanationem. Et secundo mouet & soluit dubitationem incidentem. Sed queritur hic. Secunda pars quæ incipit ibi. In secunda verò, diuiditur in quinque partes secundum quinque partes quæ ibi explicantur & patet in litera. Hæc est diuisio & sententia in generali.

2. IN SPECIALI sic procedit. Et primò dicit quod sunt decem præcepta quorundam tria primæ tabule ordinat nos ad Deum. Alia autem quæ sunt in secunda tabula ordinat nos ad proximum. Et statim ponit primò præceptum. Non adorabis deos alienos. Nō facies tibi sculptile, vbi dicit Origenes quod sunt duo mandata. Sed Aug. dicit tantum esse vnum. Et secundum dictum est expositio primi. Et ponit differentiam inter similitudinem & idolum, quia similitudo habet aliquid simile in rerum natura, idolum verò nihil, vt si aliquis caput hominis fingat in corpore canis. Et ideo dicitur primò Cor. 8. quod idolum nihil est, quia nihil est in rerum natura sibi correspondens, vel secundum Aug. idolum nihil est, quia licet materia idoli natura ministrat, formam tamen fecit stultitia hominum. Et ideo nihil est sicut & peccatum nihil est. Tunc obicit contra hoc, quia secundum eundem Augustinum omnis forma facta est per verbum, ergo vt videtur forma idoli bona est & perfecta per verbum. Et respondet quod forma idoli in quantum est, à Deo est, sed non in quantum est forma idoli id est, posita ad adorandum, sic enim est peccatum. Secundum præceptum est, non assumes nomen Dei tui in vanum, & est sensus literalis non iurabis pro nihilo & subdit allegoria. Tertium mandatum est memento vt diem sabbati sanctifices, & ad literam præcipitur observatio sabbati, & subdit allegoria. Hæc sunt tria præcepta primæ tabule. Primum autem præceptum secundæ tabule est honora patrem & matrem, per quod præcipitur nobis reuereri parentibus, & eis necessaria ministrare. Aliud est non occides. Aliud est non moechaberis, vbi nomine Moechie intelligitur omnis illicitus concubitus. Aliud est non furti facies in quo prohibetur sacrilegium rapina, & vltura sicut declaratur in litera. Tunc queritur, vtrum filij Israel qui acceperunt ab Aegyptiis vasa aurea, & argentea, & vestes, & illa asportauerunt commiserunt furum, & respondet quod illi qui hoc fecerunt obediendo iustis diuinis, non peccauerunt, quia Deus est dominus omnium.

illi autem qui hoc fecerunt ex cupiditate peccauerunt. Postea arguit quod omnes peccauerunt, quia omnes fecerunt contra preceptum iuris naturalis, quod etiam exprimitur lege diuina, videlicet non facies alij quod tibi non vis fieri. Et responderi quod suppleendum est, non facies alij iniuste quod tibi non vis fieri. Vltimo ponit aliud preceptum, quod est, non loquaris contra proximum tuum falsum testimonium, ubi prohibetur expressè mendacium quod obest proximo. Sed quia de mendacio & perjurio agitur in sequenti distinctione. Ideo magister breuiter transit. Hæc est sententia &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum præcepta decalogi conuenienter enumerentur.

Thom. 1. 2. q. 100. ar. 5.

IN CA distinctionem istam quaeritur primò, vtrum præcepta decalogi conuenienter enumerentur. Et videtur quod non quia in quolibet genere peccati contingit peccare corde & opere. Sed in quibusdam generibus peccatorum, id est in furto & adulterio per aliud præceptum prohibetur peccatum cordis. Cum dicitur non concupisces uxorem proximi tui, ergo idem debuit fieri in cæteris peccatis.

- 1. Item qui diligit proximum legem implet. Ro. 13. Sed intentio legislatoris est in omnibus præceptis, vt lex impleatur, ergo sufficere debet dare illud vnum præceptum de dilectione proximi.
2. Item sicut contingit peccare in deum & in proximum ita & in seipsum, sed aliqua præcepta dantur contra peccatum in deum & in proximum, ergo aliqua præcepta debent dari contra peccatum in seipsum, sed nullum tale fuit datum, ergo male.
3. Item sicut ad cultum Dei pertinebat obseruatio sabbati ita & obseruatio aliarum solennitatum. Sed inter præcepta decalogi est vnum pertinens ad obseruationem sabbati, ergo debuerunt esse aliqua alia præcepta pertinentia ad obseruationem aliarum solennitatum.
4. Item in CONTRARIUM est quod habetur Exod. 20. vbi illa decem præcepta tantum enumerantur. Et Deut. 10. dicitur. O stendit vobis Dominus pactum suum quod præcipit vt faceretis decem verba quæ scripta sunt in duabus tabulis lapideis.

RESPONSIO. Dicendum est quod præcepta moralia sufficienter enumerantur. Illa enim præcepta ad bonam vitam sufficienter enumerantur, inter exhibenda autem præceptum futurum erat beneficium redemptionis per passionem Christi. Ideo obseruantia sabbati in qua commemorabatur beneficium creationis, seu quies ab operibus creationis, & in quo præfigurabatur quies corporis Christi, in sepulchro post opus redemptionis fuit potissima & præ aliis commemoranda. Aliæ verò solennitates celebrantur propter alia particularia beneficia, propter quod eis prætermisissis fit mentio de solo sabbato inter præcepta decalogi quæ dantur toti communitati.

ceptum, non machaberis. Tertio modo inferitur nocuumtum in rem possessam. Et illud prohibetur per illud præceptum, non furum facies. Nocuumtum autem quod inferitur ore prohibetur per illud, non falsum testimonium dices. Nocuumtum autem seu deordinatio cordis prohibetur cum dicitur non concupisces. Et quia concupiscentia est duplex, scilicet carnis, & oculorum, ideo per aliud præceptum prohibetur concupiscentia carnis cum dicitur. Non concupisces uxorem proximi tui. Et per aliud concupiscentia oculorum cum dicitur non concupisces rem proximi tui, non agrum, non ancillam, ubi prohibetur concupiscentia ancillæ, non ad concubitum, quia sic coincideret in aliud per quod prohibetur concupiscentia carnis, sed ad vsum manuum. Et sic patet distinctio & sufficientia præceptorum.

AD PRIMVM dicendum quod delectatio adulterij & vitilitas diuitiarum sunt de se quædam appetibilia, homicidium verò & falsitas & huiusmodi non sunt secundum se delectabilia, quia proximus & veritas naturaliter amantur. Et ideo maior est pronitas & inclinatio ad adulterium, & furum quod ad homicidium, vel falsum testimonium, propter quod illa prohibentur non solum quod ad opus, sed etiam quod ad interiorè concupiscentiam. Alia verò non nisi prohibendo simul in peccato operis peccatù cordis.

AD SECUNDVM dicendum quod dilectio proximi est sicut prima generalis radix obseruandi præcepta, prout in dilectione proximi etiam dilectio Dei includitur. Est enim finis præcepti dilectio. Timoth. primo, vnde sicut in disciplina præcepti primum principium quod est de quolibet esse, vel non esse, oportet ponere quædam alia principia magis particularia per quæ illud commune determinatur, ita & fortius multo in operabilibus præter dilectionem Dei & proximi oportuit ponere aliqua præcepta specialia quæ illud commune determinarent & in particularibus opera tionibus dirigerent.

AD TERTIVM dicendum quod non oportuit dare speciale præceptum de dilectione sui, quia vniuersique ad hoc facti naturaliter inclinatur. Sed quantum ad dilectionem dei & proximi, lex naturalis erat obscurata propter peccatum. Et ideo de illa datum fuit præceptum. Et iterum dilectio sui in dilectione dei & proximi intelligitur, quia amabilia ad alterum venerunt ex his quæ sunt hominis ad seipsum.

AD QUARTVM dicendum quod omnes solennitates veteris legis fuerunt institutæ in commemorationem alicuius beneficii diuini, vel iam exhibiti, vel figurati. Et quia inter omnia beneficia mundo exhibita præcipuum & generalissimum fuit beneficium creationis, inter exhibenda autem præcipuum futurum erat beneficium redemptionis per passionem Christi. Ideo obseruantia sabbati in qua commemorabatur beneficium creationis, seu quies ab operibus creationis, & in quo præfigurabatur quies corporis Christi, in sepulchro post opus redemptionis fuit potissima & præ aliis commemoranda. Aliæ verò solennitates celebrantur propter alia particularia beneficia, propter quod eis prætermisissis fit mentio de solo sabbato inter præcepta decalogi quæ dantur toti communitati.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum tradere mutuum sub vfura sit licitum.

Thom. 2. 2. q. 78. ar. 1.

DEINDE quaeritur de vfura. Et primo vtrum tradere mutuum sub vfura sit licitum. Et videtur quod sic, quia cuiuslibet licitum est consulere indemnitate suæ, contingit autem quod aliquis concedens mutuum alteri recipit ex hoc damnnum quatenus ex pecunia sua lucratus fuisset si eam habuisset, ergo videtur quod talis possit pro indemnitate sua aliquid recipere ultra sortem.

Item vnusquisque tenetur de debito honestatis aliquid compensare ei qui sibi gratiam facit vt dicitur 5. Eth. sed illi qui precium, aut mutuum dat, gratiam facit ei, ergo recipiens mutuum tenetur tradenti aliquid recompensare. Sed non videtur esse illicitum obligare aliquem ad illud ad quod ex iure naturali tenetur, ergo non videtur esse illicitum, si aliquis mutuum alteri pecuniam deducat in obligatione aliquem recompensationem.

IN CONTRARIUM est quod dicitur Luc. 11. date mutuum nihil inde sperantes, quarto etiam Ethic. dicitur hoc esse turpe lucrum. Et primo Politi. dicitur quod vfura est præter naturam.

RESPONSIO. Circa questionem istam videnda sunt duo. Primum est vtrum accipere vfuram pro quocunque modo sit licitum. Secundum est vtrum aliquo modo possit esse licitum in mutuis aliquid recipere ultra sortem.

QVANTVM ad primum dicendum quod accipere vfuram pro pecunia mutuata est secundum se iustum, quod patet sic, quia vendere vnum vt duo, & recipere duo propter vnum est illic

est illicitum. Sed hoc sic in vfura, ergo &c. Maior patet, quia cum iustitia consistat in quadam æqualitate (vt patet ex 5. Ethic.) vendere ea quæ sunt vnum tãquam duo & recipere pro eis precium quasi pro duobus distinctis est contra æqualitatem, & per consequens contra iustitiam propter quod est illicitum. Minor enim sic declaratur. Quædam enim res sunt quarum vfus est ipsarum consumptio, sicut vinum consumitur bibendo, & cibus comendo. Et in talibus res vel vfus quo ad transationem in alterum non possunt seorsum computari, quia vnum non potest sine altero transferri. Si ergo quis velit seorsum talem rem vendere & seorsum vfum rei, vendit eandem rem bis: vel vendit eadem id quod est iam suum quod idem est. Quia per vnã venditionem totum transfertur. Et ideo talis manifeste peccat contra iustitiam. Hoc autem fit in vfura in qua aliquis ultra pecuniam mutuam, vel vinum seu bladum, perit sibi duas recompensationes, vnã quidem recompensationem æqualem. Aliam verò quasi precii vfus quo ad vfum dicitur. Alia verò sunt quorum vfus non est ipsius rei consumptio sicut in domo, equo, & huiusmodi. Et in talibus seorsum potest vfumque concedi pro determinato precio, vt cum aliquis donat alicui domum reueruato sibi vfus, vel econuerso quado concedit vfum rei reueruato sibi dominio, & in talibus recipere publica vfura esse licitam, propter vfum rei non est illicitum nec in talibus est vfura. Et sic patet primum scilicet quod vfura est illicita de se, etiam secundum philosophos morales. Prohibetur etiam iure diuino in veteri, & nouo testamento, propter quod Clemens quintus in concilio Vienn. decreuit omnes dicentes vfuras esse licitas, tanquam hæreticos puniendos. Cap. ex graui.

QVANTVM ad secundum aduertendum est quod accipere aliquid in mutuis ultra sortem potest esse dupliciter. Vno modo tanquam precium mutui, vel rei mutuatae & sic nunquam est licitum, sed est vfura vt patet ex his quæ dicta sunt statim. Alio modo tanquam stipendium laboris seu seruitij ipsius mutuantis, & sic illud potest esse in casu liciti. Verbi gratia si aliquis auctoritate illius qui præest rei publicæ ordinaretur seu statueretur ad tradendum mutuum indigentibus, & de hoc seruetur rei publicæ in qua sunt quàm plures qui mutuis indigent & nisi inuenirent qui eis mutuum traderent notabiliter damnicaretur, & per consequens res publica in eis, si talis inquiratens gratis mutuum reciperet pro seruitio quod communitati exhibet aliquid certum salariam annuatim taxandum auctoritate illius qui præest rei publicæ non videretur esse illicitum, quia quilibet feruens rei publicæ de seruitio licito & rei publicæ necessario meretur mercedem seu remunerationem. Sed talis de quo statim dictum est feruere rei publicæ de seruitio licito ex quo gratis mutuum traderet nec ultra sortem aliquid peteret, seruitium etiam tale est rei publicæ necessarium, quia sine mutuis multum deperiret de bono regimine & vtilitate ciuitatis, quia non solum singulares persone notabiles, sed etiam ipsa communitas in quâ plurimis partibus indigent mutuis pro certis & arduis, ac necessariis negociis expediendis, ergo seruitus & se ac sua exponentes pro tali seruitio exhibendo rei publicæ a singularibus personis meretur mercedem ex tali labore & seruitio. Et si eis taxetur merces huiusmodi auctoritate rei publicæ non videtur illicitum, quin potius iustum & debitum, sed istum modum non legi nec auidui alicubi statutum vel ordinatum.

AD PRIMVM argumentum dicendum, quod ille qui dat mutuum potest absque peccato in pactum deducere recompensationem danti per quod sibi subtrahitur aliquid quod debet habere, hoc enim non est vendere vfum pecunie, sed danum vitare, vt si aliquis mutuum daret diceret se teneri alteri intra certum tempus ad illa summam pecunie quã si non solueret perderet pignus maioris valoris, talis possit sine peccato dicere in pactum quod recipiens ab ipso mutuo talem pecuniam teneretur ei de damno nisi solueret intra determinatum tempus, sed recompensationem damni quod possit provenire ex eo quod de pecunia sua mercaretur non potest licite in pactu deduci, quia non debet vendere id quod non habet & quod potest multipliciter impediri.

AD SECUNDVM dicendum per interemptionem minoris, ille enim qui tradit alteri mutuum sub vfura non facit ei gratiam, nec ex effectu beneficentia hoc procedit, sed ex affectu priuato quo quis quaerit lucrum suum cum damno alterius propter quod recipiens non tenetur ad aliquam recompensationem.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum vfurario non repenti aliquid ultra sortem, vel si receperit, postea restituit, teneatur qui mutuum ab eo accepit, facere aliquam recompensationem.

Thom. 2. 2. q. 78. ar. 2.



ECVNDÓ quaeritur vtrum vfurario non repenti aliquid ultra sortem, vel si receperit, postea restituit, teneatur ille qui mutuum ab eo accepit, facere aliquam recompensationem. Et arguitur quod sic, quia idem videtur esse iudicium de illo qui gratias dedit mutuum & de vfurario qui vfuras non recepit, aut si recepit restituit. Sed danti gratis mutuum recipiens tenetur ad antidora, hoc est ad aliquam recompensationem, ergo similiter recipiens mutuum ab vfurario (qui nec vfuras recepit, & si recepit eas restituit) tenetur ei ad aliquam recompensationem.

Item naturali æquitate recipiens beneficium obligatur ei qui dedit. Sed recipiens mutuum a tali vfurario recipit ab eo beneficium cum in aliquo inuenitur & in nullo laedatur, ergo tenetur ei ad aliquam recompensationem.

IN CONTRARIUM arguitur, quia reddenti debitum recipiens non tenetur ad aliquam recompensationem. Sed si vfurarius non reperat vfuras, aut si eas receperit, tamen eas restituit nihil facit nisi abstinere ab indebito, vel reddere quod est alteri debitum, ergo nulla recompensatio debet ei fieri.

RESPONSIO. Dicendum est simpliciter quod vfurario tradenti mutuum sub vfura non tamē vfuras repetit aut non recipiendi, aut si receperit restituit, recipiens mutuum a tali vfurario non tenetur facere aliquam recompensationem. Quod patet sic, quia aliquis potest teneri ad recompensationem alicui alteri dupliciter. Vno modo ex debito iustitiæ. Alio modo ex debito æquitatis naturalis amicitia: quo homo tenetur ad alium & maxime ab beneficiis amicitia: conferendis. Recompensatio quæ fit ex debito iustitiæ attenditur secundum quantitatem beneficii quod quis accepit. Et ad hæc potest quis certo pacto obligari, nec ad plus tenetur quod mutuo accepit de pecunia, vel quacunque alia re cuius vfus est consumptio. Et si ad plus obligatur, fit contra iustitiam commutatiua quæ consistit in æqualitate. Recompensatio verò quæ est ex debito amicitia: præter quantitatem rei quæ in mutuis respicit iustitiam considerat affectum ex quo mutuum procedit, puta quia sponte tradidit, vt amicus, & ad vtilitatem recipientis. Et ideo proportionabiliter recompensatio ad quã tenetur, debet esse spontanea. Nec potest cadere sub aliqua ciuili obligatione, per quã inducitur quædam necessitas. Ex his dicendum est ad propositum. Si vfurario restitueti tenetur aliquis quocummodo hoc esset vel ratione primi contractus vfurarij, vel ratione actus restituenti. Non ratione contractus vfurarij, quia illa restitio seu obligatio vel esset ex debito iustitiæ vel amicitia: non ex debito iustitiæ, quia hoc debito nullus tenetur in mutuis nisi ad illud quod accepit, nec ex debito amicitia: quia affectus amicitia: vfurarij mutui sub vfura non est affectus amicitia: quærens bonum proprium cum damno alterius, quare &c. Nullo ergo modo ratione primi contractus vfurarij tenetur aliquis ad recompensandum aliquid vfurario ultra sortem.

Item nec ratione sequentis restitutionis, quia vt prius hæc tenio seu obligatio, vel esset ex debito iustitiæ, vel amicitia: Non ex debito iustitiæ propter eandem rationem quæ prius facta est. Et iterum si esset ex debito iustitiæ posset poni sub pacto, & obligatione ciuili quod non est verum, imò tales restitutiones factas ex pacto damnant iura, quare &c.

Item nec ex debito amicitia: propter tria. Primum, quia hæc obligatio est ad beneficium cui debet beneficiatus non esse ingratus. Vnde & inter amicos duos ille qui recipit mutuum sibi gratis traditum tenetur ad recompensationem, non solum mutui ex debito iustitiæ, sed ad gratiarum actionem, vel ad aliquid aliud ex debito amicitia: Ille autem qui tradidit alteri mutuum non tenetur ad aliquam recompensationem ei qui mutuum sibi reddidit, quia talis non confert beneficium, sed reddit debitum. Sic autem est in proposito, quia vfurarius restituens quod iniuste accepit non confert beneficium, sed reddit debitum. Et ideo in hac restitutione recipiens non tenetur in aliquo, nec etiam ad gratiarum actionem. Secundo, quia sicut recompensatio quæ est ex debito amicitia: est gratuita, sic causa ex qua oritur debet esse gratuita nec potest cadere sub ciuili obligatione. Sed restitutio vfurarij non est gratuita illo modo quo loquimur de gratuito. Quod est mere liberale, potest etiam cadere sub ciuili obligatione, quia danti vfuras conuenit restitutio in foro contentioso, ergo &c. Tertio quia debitum amicitia: in recompensante respõdet actui amicitia: in eoque fit recompensatio. Sed restitutio non est actus amicitia: sed iustitiæ quæ debet æqualiter seruari ad inimicum sicut ad amicum propter quod recipiens restitutionem vfurarij sibi debitam nullo modo obligatur vfurario restitueti ad quacunque curialitatem modicam in verbo, vel facto, imò vfurarius qui iniuste pecuniam alterius detinuit tenetur ei ad interesse secundum arbitrium boni viri.

AD PRIMVM argumentum dicendum quod maior est falsa, quia dare mutuum gratis procedit ex affectu beneuolentiæ. Et ideo recipiens mutuum tenetur ei ad aliquam recompensationem quacunque sit illa. Sed tradere mutuum sub vfura non procedit ex affectu

non est falsum dummodo sit in re illud pro quo fit. Et sic fuit de Christo qui finxit se longius ire per hoc volens discipulos instruere qd ipsi adhuc longe erant a veritate.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum omne mendacium sit peccatum mortale.

Thom. 2. 2. q. 110. ar. 4.

SECUNDO queritur, vtrum omne mendacium sit peccatum mortale. Et arguitur qd sic, quia illud quod excludit a regno caelorum & ducit in perditionem est peccatum mortale, sed omne mendacium est huiusmodi, igitur &c. Minor probatur per illud quod habetur Apoc. ultimo. Foris canes & venefici & omnis qui amat & facit mendacium. Et in Psal. Perdes omnes qui loquuntur mendacium. Item Aug. dicit in libro contra mendacium, qd perfectus peccatum est omnino non mentiri & non solum non mentiri, sed nec mentiri velle. Sed facere contra praecipuum est peccatum mortale, ergo omne mendacium in viris perfectis est peccatum mortale.

2 Item facere contra fidem seu fidelitatem videtur esse peccatum mortale. Sed omnis metiens est huiusmodi dicere Aug. de doctrina Christiana qd nemo mentiens in eo quod mentitur servat fidem, ergo omnis mentiens videtur peccare mortaliter. 3 IN CONTRARIUM est qd dicit August. super 5. Psal. duo sunt genera mendaciorum in quibus non est magna culpa, sed omnis culpa mortalis est magna, ergo non omne mendacium est peccatum mortale.

4 RESPONSO. Dicendum qd non omne mendacium est peccatum mortale quantum est de suo genere, sed solum mendacium perniciosum, quod probatur fit, communitur illud solum est peccatum mortale quod contrariatur dilectioni dei, vel proximi, sed solum mendacium perniciosum est suo genere est huiusmodi, non autem iocosum, vel officiosum, igitur &c. Maior patet, quia sicut vita spiritualis est per solam charitatem qua diligitur deus & proximus, ita nihil est peccatum mortale nisi contrarietur dilectioni dei vel proximi. Minor similiter patet. Mendacium enim perniciosum quod fit in doctrina fidei, directe contrariatur dilectioni dei. Illud vero quod dicitur in nocumentum alterius spirituale, corporale, vel temporale contrariatur dilectioni proximi. Mendacium autem quod ordinatur ad bonum vtile sicut est officiosum, vel ad bonum delectabile, sicut est iocosum non opponitur directe & ex suo genere, neque dilectioni dei, neque proximi. Et ideo non sunt peccata mortalia, & hoc est quod dicit magister & quod dicit August. super Psal. quod sunt duo genera mendaciorum, in quibus non est magna culpa & loquuntur de mendacio officioso & iocoso. Grego. etiam dicit qd mendacium officiosum facile credimus relaxari. Patet igitur qd quantum est ex genere facti non omne mendacium est mortale peccatum, & hoc communitur conceditur.

5 Quidam tamen dicunt qd licet non omne mendacium ex suo genere sit mortale peccatum, tamen in viris perfectis siue perfectione personali, siue perfectione status est mortale peccatum. Quod probatur ex perfectione personali sic, perfecti perfectione personali perfecte Deo adherent, ergo non possunt ab eo recedere nisi per contemptum, sed contemptus est peccatum mortale, ergo &c. Confirmatur hoc, quia Ad in statu innocentiae ratione perfectionis personalis quam habuit non potuit primo peccare venialiter, ergo nec isti. De perfectione status probatur idem sic, perfecti perfectione status ut sunt religiosi & prelati creditur tanquam conservatoribus veritatis, & si mentiendo a veritate deviant, de cetero eis non creditur, quod non est sine magno prauidicio ecclesiae & sui status, ergo omne mendacium est eis graue seu mortale peccatum. Confirmatur hoc per Augustinum in libro de mendacio, qui dicit qd perfectis praecipuum est omnino, non solum non mentiri, sed nec velle mentiri. Sed istud non valet, quia facere illud quod non est contra praecipuum, nec contra votum proprium non videtur esse mortale peccatum. Omnis enim obligatio ad peccatum mortale, vel est ex praecipuo superioris, vel ex obligatione proprii voti. Sed mentiri officiose vel iocose non est contra praecipuum generaliter factum omnibus, quia tunc sic omnes mentientes peccaret mortaliter quod ipsum non concedunt, nec est contra praecipuum factum perfectis specialiter, quia illud praecipuum nunquam legitur, nec est contra votum perfectiorum, quia nullus perfectus perfectione personali vel status vouerit non mentiri. Et si qui vouent caueant sibi, ergo mentiri officiose vel iocose non est vitis perfectis peccatum mortale nisi forte per accidens ratione scandali annexi. Ad hoc potest referri quod Augustinus dicit perfectis praecipuum esse non solum mentiri, sed nec velle

mentiri, quous August. illud non dicat sub asserione, sed cum dubitatione, praemittit enim nisi forte, &c.

7 Nec rationes aliorum cogunt. Prima enim ratio aequae concludit de quolibet veniali peccato qd non possit esse in perfectis viris. Sicut de mendacio, & constat qd illud est falsum, cum beatus Ioannes de se & aliis dicat, Ioan. 1. Si dixerimus quia peccatum non habemus, &c. Sancti enim viatores non sic addi sibi sunt veritati diuinae, nec eius bonitati sicut beati qui ab ea non possunt recedere, nec sic qd semper de ea actu cogitent, vel actualiter omnia dicta & facta sua in eum ordinent, sed possunt ex consideratione vel ex alia causa ab ea discedere dicendo vel faciendo contra eam per peccatum mortale & praeter eam per peccatum veniale. Nec est simile de Adam in statu innocentiae qui non potuit primo peccare venialiter, quia illud fuit ex dono originalis iustitiae per quam omnia inferiora subdebantur suis superioribus, & non potest in eis aliqua deordinatio contingere, nisi prius deordinata voluntate a Deo per peccatum mortale.

8 Ad aliud dicendum qd perfectis perfectione status non creditur tanquam conservatoribus veritatis in omnibus dictis vel factis eorum. Sed in illis tantum quae ad officium conservandae veritatis spectant sicut est doctrina & iudicium in quibus si a veritate deviant non est dubium quin peccarent mortaliter. 9 AD PRIMVM argumentum dicendum per interemptionem minoris. Ad auctoritates quae videntur ea probare dicendum est qd omnes intelliguntur de mendacio pernicioso, sicut glossa exponit super illud, Perdes omnes qui loquuntur mendacium. 10 Ad secundum argumentum patet responsio ex dictis in corpore solutionis.

11 Ad tertium dicendum qd fides seu fidelitas non consuevit adhiberi nisi in his in quibus debet peccator procurare magnum emolumentum alterius, vel damnum notabile evitare. Et in his metiens est perniciosum, & peccatum mortale, non autem in omnibus generaliter.

Sententia huius distinctionis XXXIX. in generali & speciali.

NON de periurio videamus. Prius egit magister de mendacio. Hic agit de periurio. Et diuiditur in duas, quia primo agit de periurio. Et secundo agit de iuramento quod est genus periurij ibi. Si autem queritur, vtrum iurare sit malum. Prima diuiditur in quatuor, quia primo ponit opinionem aliorum, & secundo suam ibi. Sed melius. Tertio mouet & voluit dubitationem incidentem ibi. Cum vero quis iurat. Quarto opponit contra descriptionem ibi, hinc opponitur, Secunda pars principalis quae incipit ibi, Si autem queritur, diuiditur in quatuor. Quia primo querit vtrum liceat iurare. Secundo per quid sit iurandum ibi. Queritur etiam. Tertio de obligatione iuramenti ibi. Nunc superest. Quarto de peccato exigentis iuramentum ibi. Queritur etiam si peccat &c. Secunda istarum diuiditur in quatuor. Quia primo querit an licitum sit iurare per creaturam. Et secundo quis plus obligatur, vtrum ille qui iurat per creaturam, an ille qui iurat per deum ibi. Si autem queritur. Tertio quid sit iurare per deum & quid per creaturam ibi. Hic queritur. Et quarto vtrum recipiendum sit iuramentum factum per idolum ibi. Post haec queritur. Illa pars quae incipit ibi, Nunc superest, diuiditur in tres, quia primo ostendit qd iuramentum illicitum non est implendum. Et secundo inquit an sit periurium qui mutat huiusmodi iuramentum ibi. Qui vero mutat. Et tertio inquit secundum cuius intentionem iuramentum sit interpretandum ibi. Hoc etiam sciendum est. Vltima pars quae incipit ibi, Queritur etiam, diuiditur in duas. Quia primo ostendit quado peccat vel non peccat, qui exigit iuramentum. Et secundo quando sit iurandum vel non ibi. Sancta synodus decreuit. Haec est sententia in generali.

2 In speciali sic procedit dicens, quod periurium est mendacium iuramento firmatum. Et super hoc querit vtrum periurium possit esse sine mendacio. Et probat quod sic auctoritate Hier. qui dicit quod vbi deest iudicium, iustitia, vel veritas ibi est periurium. Sed veritas potest deesse vbi non est mendacium vt cum aliquis iurat illud quod credit esse, & tamen non est, ergo periurium potest esse sine mendacio. Et ponit opinionem quorundam dicentium non esse periurium vbi non est mendacium, quia sicut potest dici falsum sine mendacio ita potest dici falsum sine periurio, quod declarat in litera. Tunc ponit aliam opinionem qd periurium est siue quis iuret falsum intentione fallendi, siue quis iuret verum quod putat esse falsum, siue quis iuret falsum, quod putat esse verum, quod confirmat per Aug. de verbis apostoli. Talis enim reus est, quia praesumit iurare quod sibi perspicuum non est. Tunc querit cum aliquis iurat qd verum est existimans esse falsum quid facit ibi, ratione periurij. Et dicit qd non facit haec falsa vocis significatio quae non est ibi, sed intentio falsum dicendi. Querit iterum vtrum omnis qui falsum iurat, peieret. Contingit enim quod aliquis iurat se facturum aliquid quod postea non facit, est ne talis periurus

perius statim quando iurat. Et respondet quod no, sed ex quo mutat propositum faciendi illud quod iurat. Postea querit vtrum iurare sit illicitum. Et respondet quod non, quado iuratur per veritatem debita vel iustitiam necessitate. Alias mali est iurare propter timorem periurij, in quo facit lingua laborat. Et ideo dominus in euangelio prohibet iurare non tanquam simpliciter malum, sed tanquam periculosum. Tunc querit vtrum licitum sit iurare per creaturam, & dicit quod non, venerando creaturam in seipsa. Et sic dicit Christus in euangelio. Nolite iurare neque per caelum, neque per terram, venerando autem creatorem in creatura, licitum est iurare per creaturam. Et sic iuravit Ioseph, per salutem Pharaonis. Postea querit quis plus tenetur ille qui iurat deum, an ille qui iurat per euangelium, vel per creaturam. Et dicit quod ille qui iurat per deum, ob cuius reuerentiam debet fieri omne iuramentum. Querit etiam quid iuratur. Et dicit qd est deum in testem vocare. Est etiam quoddam genus iuramenti quod vocatur execrati, vt cum aliquis iurat, si ego feci, hoc vel illud malum tale mihi contingat. Deinde querit vtrum vendum sit iuramentum illius qui iurat per falsos deos, & dicit quod licet talis iurando peccet, licitum est tamen vi iuramento suo ad bonum. Postea querit vtrum omne iuramentum sit implendum. Et dicit quod iuramentum quod est contra fidem & charitatem, vel quod obseruatum veniet in deteriorem exitum non est obseruandum quod declarat per auctoritates & exempla. Et addit quod ille qui tale iuramentum non implet ex hoc non est periurus, sed quia temere iuravit. tunc dicit ex auctoritate Iud. quod quacunque arte verborum iuretur, deus sic iuramentum accipit, sicut ille cui iuratur intelligit. Vltimo querit. Si ille peccat qui cogit alium iurare. Et dicit quod si nescit eum iuraturum falsum non peccat. Si autem scit eum iuraturum falsum homicida est. De modo autem iurandi subdit quod debet fieri a ieiunijs. Et in hoc determinatur sententia &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum iuramentum sit licitum.

Thom. 2. 2. q. 89.



SECUNDO distinctionem istam queritur primo de iuramento. Et secundo de periurio, quamuis ordo magistri in litera sit alius. Circa iuramentum primo queritur. Vtrum iuramentum sit licitum. Et arguitur quod non, quia illud quod procedit ex mala radice est malum, secundum illud Matth. 7. Non potest arbor mala fructus bonos facere, sed iuramentum procedit ex mala radice, secundum illud Matth. 9. fit autem sermo vester est, est, non, non. Quod autem est abundantius est, a malo est, ergo iuramentum est malum.

2 Item nullius rei voluntas prohibetur nisi mali, sed voluntas iurandi prohibetur Tac. 9. Ante omnia fratres mei nolite iurare, ergo iuramentum est malum & illicitum.

3 IN CONTRARIUM est quod dicitur Deut. 6. Dominum deum tuum timebis, & per nomen eius iurabis.

4 Item dominus legitur iurasse. Gen. 22. Per memetipsum iuravi &c. Et apostolus Rom. 1. Testis est mihi deus &c. Et in pluribus locis alijs, ergo iuramentum non est illicitum.

5 RESPONSO. Circa quaestionem istam videndum est quid sit iuramentum, & deinde an sit licitum.

6 QVANTVM ad primum sciendum est quod iurare est deum in testem vocare ad confirmationem veritatis, de qua audiens non est certus, & cui non assentit simplici asserione, vnde de his quae sunt omnino necessaria & certa, siue sint praeterita (vt quod dies hesterni transiit) siue praesentia (vt quod sol lucet) siue futura (vt quod sol cras orietur) nullus debet iurare, & si iurat frustra iurat, quia cuiuslibet talia certa sunt, nec indigent confirmatione, sed facta particularia, praeterita, praesentia vel futura contingentia cum sint multis dubia, nec de se habeant certitudinem indigent confirmatione & attestacione. Sufficiens autem confirmatio talium non potest esse per hominem purum. Tum propter defectum cognitionis, tum propter malitiam voluntatis ratione cuius frequenter mentitur homo etiam de cognitis, sed quia deus omnium rerum habet cognitionem infallibilem nec aliquem fallere potest eius bonitas & veritas, ideo conuenientissimus testis est praedictorum, adducitur autem in eorum testimonium per iuramentum non quod ipse per se testificetur talia esse vera, sed quatenus creditur non solum habere notitiam de rebus, sed prauidentiam vt sit vltor quorumcumque malorum & maxime delinquentium directe contra eum, vt sunt peierantes deum innocentes in testimonium falsitatis, nec potest per deum de praedictis amplior certitudo haberi regulariter, & ideo haec recipitur tanquam vltima.

7 HOC SVPPPOSITO dicendum est quod iuramen-

tum de se non est illicitum, imo licitum est iurare, nihilominus tamen iuramentum non est de se appetendum. Primum patet, quia actus qui potest cadere super debitam materiam, & procedit ex debito motiuo & ordinatur in debitum finem est bonus & licitus, sed iurare adhibitis debitis circumstantiis cadit super debitam materiam, scilicet cum iuratur verum quod est alteri debitum, procedit etiam ex bono motiuo & ordinatur ad bonum finem, ergo est bonum & licitum. Maior videtur manifesta. Minor probatur, quia iuramentum originaliter introductum est ex fide qua homines credunt deum habere infallibilem cognitionem de omnibus, & prauidentiam tam de bonis quam de malis ad vltimum vel praemium, finaliter autem inducitur iuramentum ad finiendum controuersias, vt dicit apostolus Heb. 6. & haec sunt in iuramento non quolibet, sed bene circumstantiis per illas tres circumstantias quae ponuntur Hier. 4. Iurabis dicit dominus in veritate, & iudicio & iustitia. requiritur enim ad bonum vsum iuramenti, primo quod aliquis non leuiter iuret, sed ex causa necessaria, & quantum ad hoc requiritur iudicium discretionis ex parte iurantis. Secundo, quod illud quod iuratur non sit falsum, & quantum ad hoc requiritur veritas. Tertio, quod non sit illicitum, & quantum ad hoc requiritur iustitia, iudicio autem caret iuramentum incautum, veritate autem iuramentum mendax, iustitia autem iuramenti iniquum siue illicitum, quibus exclusis licitum est iurare, & sic patet primum.

8 Quantum ad secundum dicendum est quod iuramentum de se non est appetendum, sed solum in casu vel ex debita necessitate. Quod patet sic. Illud quod non queritur nisi ad subueniendum alicui defectui non est propter se appetendum, sicut patet de medicina quae non queritur nisi ad subueniendum contra infirmitatem. Sed non queritur iuramentum, nisi ad subueniendum alicui defectui, scilicet incredulitati audientis propter fallibilem veritatem dicentis, ergo iuramentum non est propter se appetendum, vnde August. in lib. de sermone domini in monte qui intelligit non in bonis per se appetendis, sed in necessarijs iurationem habendam refrenat se quantum potest, vt non vtatur nisi necessitas cogat. Cum enim iuramentum sit illicitum, nisi concurrentibus praedictis conditionibus, scilicet iustitia, iudicio & veritate, quae propter defectum nostrae cognitionis & lubricitatem linguae, & praecipitationem in deliberatione facillime omituntur, ideo regulariter iuramentum est magis fugiendum quam appetendum, secundum illud Eccl. 13. iurationi non assuecat os tuum, multi sunt enim casus in illa.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum quod auctoritas illa intelligit de actu exteriori qui procedit a malo actu interiori tanquam a mala radice, vnde vterque actus tam exterior quam interior est malus malitia culpae, sed actus exterior vel interior qui procedit ex mala poena, vel cuiuscunque alterius defectus, vt ei subueniatur non oportet quod sit malus, sed bonus adhibitis circumstantiis, tale autem est ab incredulitate audientis, cui per iuramentum subuenitur.

10 Ad secundum dicendum quod voluntas iurandi non prohibetur simpliciter & in omni casu, sed libido iurandi indifferenter & absque necessitate, hoc enim prohibetur propter multa pericula quae possunt circa eam contingere.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum iuramentum coactum sit obligatorium.

Thom. 2. 2. q. 89. ar. 7. ad 3.



SECUNDO queritur, vtrum iuramentum coactum sit obligatorium. Et arguitur quod non, quia maior est obligatio matrimonij quam iuramenti, sed matrimonij coactum non obligat, ergo nec iuramentum. Maior patet scilicet, quod obligatio matrimonij sit maior quam iuramenti, quia matrimonium contractum post iuramentum de non contrahendo tenet. Minor supponitur, quia declarabitur quarto libro, quare &c.

2 Ad idem est quod dicitur extra de iureiurando. capitulo verum. in ead. quaestione. & si quod metus causa. vbi dicit iurificatus quod metus causa actum est, ratum non habeo.

3 CONTRA iuramentum licite factum est obseruandum, sed iuramentum coactum potest esse licite factum, ergo est obseruandum. Maior patet. Minor probatur, quia iuramentum recte fit quando habet tres comites iudicium, iustitiam, & veritatem, sed ista possunt esse in iuramento coacto, quare &c. Ad idem est August. vt habetur 22. quaest. vnde inter cetera ex consilio beati Ambrosij.

4 RESPONSO. Circa quaestionem istam praemittendae sunt

sunt tres distinctiones, & deinde respondendum est ad quaestione.

5 PRIMA distinctio est de iuramento, quod duplex est, iuramentum scilicet assertorium & promissorium. assertorium fit mere ad confirmationem veritatis praesentis vel praeteritae. Promissorium vero est quo quis se obligat ad aliquid in posterum faciendum vel non faciendum. Secunda distinctio est de obligatione, & est minus propria quam prima scilicet quod quaedam est obligatio ad culpam, & hoc est in iuramento assertorio, si ei non subesse veritas. Alia est obligatio ad aliquid faciendum vel non faciendum & hoc solum respicit iuramentum promissorium. Tertia distinctio est de coactione, quia quaedam est coactio simpliciter, & non cadit in actum voluntatis elicitem, neque imperatum ut fiat à voluntate, quibus possit cadere in actum imperatum ut non fiat etiam voluntate ad illud mouente, sicut aliquis potest simpliciter cogi quod non iuret, quia potest ei lingua praescindi, sed non potest cogi ut iuret vel etiam ut ambulet voluntate imperante. Alia est coactio secundum quid quae est per metum quae potest cadere in voluntatem quo ad actus tam elicitos quam imperatos, tam in districtis quam in factis, sicut metu alicuius mali fit vel dicitur aliquid quod aliis non fieret nec diceretur.

6 HIS praemissis, cum quaeritur verum iuramentum coactum obliget, non potest intelligi de coactione simpliciter, quia per talem nullus potest cogi ad iurandum, nec proprie potest intelligi de iuramento assertorio, quia obligatio proprie respicit futurum iuramentum autem assertorium simul dum est, vel est licitum, sic quod postea non potest esse illicitum, vel simul habet culpam annexam tota ergo dubitatio est de iuramento promissorio per quod homo dicitur obligari ad aliquid in posterum. De quo dicendum est quod tale iuramentum, aut est coactum per metum qui cadit in constantem virum, aut est per metum qui non cadit in constantem virum, si primo modo sic non est obligatorium in foro contentioso, quia cogenti non competit actio contra coactum ut obferret iuramentum. Cuius ratio est, quia plus non debet patrocinari alicui violentia quam facit fraus & dolus per quae decipit, sed fraus & dolus nemini patrocinatur contra deceptum, quia deceptis & non decipientibus iura subueniunt, ergo nec violentia patrocinatur alicui contra coactum.

7 Quantum autem ad forum conscientiae tale iuramentum est obligatorium, si illud quod promittitur est licitum & si ipse consentit in promissum quantumcumque fuerit per metum coactus, quia pro nullo temporali debet aliquis facere in irreuerentiam dei, sed hoc fieret nisi impleteret promissum, imò iurans consentit & iurando deum testem invocavit, igitur tale iuramentum quantum ad forum conscientiae est implendum, nihilominus talis habet remedium, quia potest repetere in iudicio id quod coactus promisit & soluit, quod si iuravit non repetere potest iudici denunciare, & ille ex officio aliam compellere ad restituendum, si vero iuravit non denunciare tale iuramentum est illicitum, nec est obseruandum cum veritat in deteriore exitum vt pote existens contra iustitiam publicam & communem utilitatem, si autem iuramentum sit coactum per metum qui non cadit in constantem virum, tunc tale iuramentum est obligatorium in foro conscientiae, fortiori ratione quam sit iuramentum coactum per metum cadentem in constantem virum. Et iterum, in foro contentioso, quia secundum iura talis metus non iudicatur sufficiens ad aliquid cum iuramento promittendum.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quando dicitur, quod maior est obligatio matrimonij quam iuramenti, verum est, sed istae obligationes non sunt eiusdem rationis, quia obligatio matrimonij est de praesenti, obligatio autem iuramenti promissorii, de quo nunc loquimur est de futuro, non solum autem in matrimonio, sed in aliis contractibus obligatio de praesenti maior est quam illa de futuro & eam tollit si sit ei contraria, & quando dicitur in minori quae coactio impedit matrimonium quo ad forum conscientiae, si tamen interueniat consensus interior, licet quo ad foris ecclesiae indicaretur non esse matrimonium, quia praesumitur defuisse consensus ubi coactus intercedit. Alij vero dicunt quod coactio per metum cadentem in constantem virum impedit matrimonium quantumcumque consensus interior interueniat propter hoc quod matrimonium, vt est sacramentum requirit indiuisibilitatem inter coniuges, & quia consensus coactus impetrat restitutionem in integrum secundum iura, ideo talis consensus contrariatur matrimonio vel indiuisibilitati matrimonij propter quod impedit ipsum, non sic autem est de iuramento promissorio, quia non est contra rationem promissi quae nunquam retrahatur.

9 Ad secundum dicendum est quod omnia iura loquuntur de obligatione quo ad forum contentiosum in quo consensus coactus per metum cadentem in constantem virum impedit contractum. Argumenta vero in oppositum vel procedunt de obligatione quo ad forum conscientiae, vel loquuntur de coactione per metum, qui non cadit in constantem virum.

Trum iuramentum incautum sit obligatorium.

Thom. vbi supra ad 2.



IURAMENTO quaeritur, verum iuramentum incautum sit obligatorium. Et videtur quod sic, quia iuramentum quod potest seruari sine detrimento salutis est obligatorium, sed iuramentum incautum quandoque est tale quod potest seruari sine detrimento salutis, ergo &c. Minor probatur, quia qui iurat se non intraturum religionem, vel se non seruaturum virginitatem incaute iurat, & tamen tale iuramentum potest seruari sine detrimento salutis, quia non est de necessitate salutis, nec virginitatem seruare, nec religionem intrare, quare &c.

2 Item plus debet vnicuique obesse culpa propria quam aliena, sed iuramentum incautum est ex culpa propria, iuramentum vero coactum est ex culpa aliena, cum ergo iuramentum coactum saltem per leuem metum sit obligatorium, videtur multo magis quod iuramentum incautum sit obligatorium.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia nulla res attingit propriam virtutem nisi cum est perfecta, sed obligatio est virtus iuramenti obligatorij, ergo nullum iuramentum obligat nisi sit perfectum. Sed iuramentum incautum non est perfectum cum non habeat tres comites scilicet iudicium discretionis, ergo non est obligatorium.

4 RESPONSIO. Dicendum quod aliquod iuramentum potest esse incautum dupliciter. Vno modo ex parte obiecti vt cum aliquis iurat id quod est de se illicitum vel quod est impedimentum maioris boni, vt si aliquis iuret non intrare religionem. Alio modo potest esse incautum ex parte motiui vt si aliquis iuret ire in aliquam peregrinationem sub conditione inhonestae pura si consequatur voluntatem de muliere non sua, de iuramento secundo modo incauto dicitur in sequenti quaestione, sed si iuramentum sit primo modo incautum, quia iuratur aliquid illicitum, vel quod est maioris boni impedimentum, sic dicendum est quod tale iuramentum non est obligatorium. Cuius ratio est, quia iuramentum non est vinculum iniquitatis, sed si iuramentum praedicto modo incautum esset obligatorium, tunc esset vinculum iniquitatis, ergo &c. Minor probatur, si enim iuramentum sit de illicito, & obliget, ligat ad aliquid iniquum. Item idem est si sit de licito quod tamen est impedimentum maioris boni, quia minus bonum vt est impedimentum maioris boni habet rationem mali, ergo vt sic ligari ad tale bonum vt est maioris boni impedimentum est ligari ad malum. Est tamen aduertendum, quia vbi iuramentum promissorium est de illicito secundum se non tamen obligatur homo ad id faciendum, sed tenetur non facere, vbi autem iuramentum est de minori bono quod si fiat est impedimentum maioris boni non ligatur homo ad illud faciendum si vult tendere in maius bonum, si tamen non vult tendere nec intendit potest licite minus bonum facere, & ratione iuramenti tenetur, vt si aliquis iuret se ducturum in vxorem aliquam, si vult intrare in religionem, non tenetur eam ducere, si tamen ducit eam non peccat & si non intendit intrare religionem etiam tenetur eam ducere.

5 AD PRIMVM argumentum dicendum quod iuramentum incautum per quod veniunt illud quod de se est illicitum & iuramentum per quod impeditur maius bonum non potest seruari sine detrimento salutis: non enim est solū in detrimento salutis actus quo promittitur illud quod directè est contra salutem, sed omne illud quod est contra promotionem salutis, & sic est iuramentum de non intrando religionem, vel de non seruando virginitatem.

6 AD SECVNDVM dicendum quod iuramentum quatenus est incautum solum ex culpa propria, quia factum est sine deliberatione digna dummodo sit factum ex quaecumque deliberatione obligat iurantem nisi natura rei promissa impediatur quatenus est illicita vel impediatur maioris boni.

QUESTIO QUARTA.

Trum iuramentum promissorium factum sub conditione inhonesta sit obligatorium.

Thom. 2. 2. q. 84. ar. 7. ad 3.



QUAESTIO quaeritur, verum iuramentum promissorium factum sub conditione inhonesta sit obligatorium, verbi gratia, aliquis iuravit se peregrinaturum ad sanctum Iacobum si prospere in furto vel homicidio, quaeritur postquam furto commisit vel homicidium verum teneatur peregrinari ad sanctum Iacobum. Et videtur quod sic, quia iuram

iuramentum quod potest impleri sine detrimento salutis, est obligatorium, sed tale iuramentum est huiusmodi, ergo &c. Minor probatur, quia peregrinari ad sanctum Iacobum postquam aliquis furto commisit, non est contra salutem nec contra promotionem salutis, imò est magis promotiuum salutis.

2 Item illud quod de se est bonum, nec impeditur à sua bonitate dum impletur si sit promissum est soluendum, sed ire ad sanctum Iacobum de se est bonum, si sit promissum sub conditione inhonesta. Illa tamen conditio quando iam est impleta non tollit bonitatem actus sequentis, quia iam transit malitia conditionis sicut & ipsa, ergo tale promissum est soluendum. Et confirmatur, quia canon dicit decima quaestione prima, capitulo secundo, quod ille qui datur ecclesiam & fecit consecrari appositae conditione quod res ecclesiae non esset sub ordinatione episcopi tenetur reddere quod promissit, quia promissum fuit bonum, licet conditio non esset bona. nec illud quod est bonum vitiat per malam conditionem appositam.

3 Item inhonesta conditio habetur pro non adiecta in legatis & matrimonio, vt habetur institutione, de legatis, §. vlti. & extra de conditionibus apposis in matrimonio cap. vltimo. ergo eodem modo in proposito conditio inhonesta debet haberi pro non adiecta, & valebit votum sicut ibi stat matrimonium vel legatum.

4 IN CONTRARIVM arguitur per Igidorum qui dicit & habetur in canone vigesima secunda quaestione quarta. In malis promissis rescindenda fides, & in turpi voto muta decreti, sed votum sub conditione inhonesta est turpe, ergo est mutandum & non implendum.

5 RESPONSIO. Quaeestio ista similem dubitationem habet in voto & in iuramento promissorio, & ideo in eius processu quicquid praedictorum exprimat non est vis, quia quod de vno dicitur, de alio similiter debet intelligi. Circa quaestione proceditur sic, quia primo ponitur quaedam opinio quae non videtur vera, & secundo ponitur illud quod credo verius.

6 QVANTVM ad primum sciendum est quod quidam dicunt quod vbi iuramentum promissorium factum ex motiuo illicito, quod est conditio inhonesta, sicut in proposito quaestione, stante conditione est obligatorium & implendum, licet antequam conditio extet ille qui vouit vel iuravit debet mutare propositum & velle conditionem non impleri, quia non impleta non tenetur ad votum, quia non simpliciter vouit, sed sub conditione. Probant autem conclusionem principalem sic promittentes aliquid bonum & licitum sub conditione, illa conditione stante tenentur promissum implere, & sic est in proposito, quia promittitur peregrinatio quae est de se bona & licita & nata fieri ad honorem dei, nec ad aliud promittitur, quia illa conditio inhonesta quae apponitur non cadit sub voto, nec sub iuramento, quia non promittitur, nec iuratur, quare &c.

7 Notandum tamen est (vt dicunt) quod in implendo tale votum vel iuramentum est duo considerare, scilicet illud quod impletur & causam seu motiuum quare impletur, modo in proposito illud quod impletur est bonum in se. Causa autem vel motiuum quare impletur, non debet esse illa conditio inhonesta, scilicet quia furto commisit vel adulterium, vel homicidium perpetravit, quia nullum tale obtinetur à deo, eo quod deus non est author mali culpae, sed solum debet impleri, quia obligauit se ad id quod de se est bonum & natum fieri ad honorem dei, quamuis conditio adiecta fuit inhonesta. Et per hoc respondent ad argumentum in oppositum dicentes quod turpe votum est mutandum, quia si sit turpe ex eo quod promittitur nullo modo est implendum, vt si quis vouerit se facturum adulterium, nullo modo debet implere, si autem sit turpe ex conditione appositae, tunc mutandum est, sic quod antequam conditio impleatur, homo debet velle & dare operam quod non impleatur, Et si impleta fuerit non debet complere votum ex illo motiuo inhonesto, quia illud quod vouit est licitum & ordinabile ad honorem dei.

8 Ista autem responsio videtur implicare opposita & repugnancia sibi inuicem in hoc quod dicunt quod tale votum non est obligatorium non extante conditione, sed solum ea extante, & quod impleta conditione votum non est implendum ex illo motiuo, scilicet quia conditio extitit, haec enim duo non stant simul, vt videtur. Quod patet dupliciter. Primo, quia illud propter quod in nullo debet impleri votum nihil penitus facit ad hoc quod votum sit obligatorium, sed propter conditionem inhonestam quod extitit, nullo modo debet impleri votum, vt dicit ista, ergo illa conditio extans nihil facit ad hoc quod votum esset obligatorium, cuius oppositum ipsi dicebant. Item refert facere peregrinationem & teneri ad eam faciendam ex praecedenti obligatione. Primum enim, scilicet facere gratiam peregrinationem aliquam licitum est ei qui prius fecit tale votum sub conditione inhonesta, quia impleta conditione potest, si vult gratis vel ex nouo voto facere peregrinationem ad honorem dei. Sed hoc non

quaeritur, sed solum quaeritur vtrum ad eam faciendam teneatur ex obligatione praecedenti voti facti sub conditione inhonesta. Et si tenetur (vt isti dicunt) impossibile est quod impleatur nisi faciat peregrinationem ex malo motiuo, scilicet quia prosperatus est in furto vel in aliquo tali. Quod patet, quia secundum istos tale votum non obligat nisi extante conditione, ergo non fit ex obligatione, nisi quia conditio extitit, si ergo talis faciat peregrinationem, quia obligatus est, sequitur quod faciat eam quia conditio extitit, videlicet quia prosperatus est in furto ex cuius furto euentu tota obligatio confurgit in promissione, & sic patet quod illa duo dicta non stant simul.

9 NVNC RESTAT dicendum illud quod videtur verius de quaestione. Circa quod sicut tria, quia probabitur primo quod nullum votum conditionatum, nulla etiam promissio conditionata est obligatoria nisi stante conditione, quantum est ex natura voti vel promissionis. Secundo ponitur quaedam conditio de conditione appositae in promissione vel voto, & tertio respondetur ad quaestione. Primum patet, si promissio vel obligatio quae totaliter confurgit ex mera voluntate promittentis, non excedit limites voluntatis, sed votum & quaecumque promissio mere voluntaria in obligatione confurgit totaliter ex mera voluntate promittentis, ergo non excedit limites voluntatis. Excederet autem si obligaret non extante conditione, quia non fuit voluntas promittentis se obligare nisi extante conditione, quare &c. Dico autem ex natura promissionis, quia in promissionibus, obligationibus, legatis, contractibus, quae sunt hominis ad hominem iura possunt ponere vel tollere obligationem in poenam delinquentis, & in fauorem innocentis seu in fauorem status vel contractus, verbi gratia de conditione impossibili vel inhonesta quae non est contra naturam matrimonij, quae habetur pro non adiecta, & stat matrimonium, vt extra de conditionibus apposis in matrimonio cap. vltimo. Et similiter in legatis conditio mala habetur pro non adiecta, vt allegatum est in arguendo. Sed hic occurrit vnum magnum dubium circa matrimonium, quia secundum iura matrimonium est nullum vbi deficit consensus, si ergo volens contrahere matrimonium cum aliqua addit conditionem inhonestam, nec alio modo intendit consentire nisi conditione extante, tunc conditio non extante nullus est consensus, & si nullus est consensus nullum est matrimonium. Qualiter ergo potuit perius positum determinari quod talis conditio habereetur pro non adiecta, & nihilominus quod staret matrimonium? Item conditio impossibilis adiecta secundum communem modum loquendi consuevit magis exprimere dissentium quam consensus, sicut volens negare alicui quod petit dicit dabo tibi quod petis, si caelum tegeris in quo magis innuit suum dissentium ad dandum quam consensus, qualiter ergo contrahens cum aliqua conditione impossibili adiecta consentit, & si non consentit qualiter stabit vel valebit contractus matrimonij, ego non video. Et ideo peritioribus solutionem harum dubitationum dimitto, & sic patet primum.

10 Quantum ad secundum notandum est quod in quaestione proposita non est opus distinguendi inter votum simplex & votum conditionatum, quia termini quaestione hoc excludunt, eo quod quaestio solum procedit de voto conditionato, nec est opus distinguendi de conditione inhonesta, & inhonesta propter eandem causam, sed de conditione inhonesta distinguendum est, quia quaedam est contra naturam contractus, quaedam vero non, sicut contra naturam matrimonij est quod aliqua sit vxor ad tempus & non semper, eo quod matrimonium est vinculum perpetuum viri & vxoris quamdiu viuunt, furto autem vel aliquid huiusmodi non est contra naturam matrimonij, & ideo contrahens cum aliqua sub conditione, vel modo quod possit eam dimittere quando voluerit, addit conditionem vel modum contra naturam matrimonij, qui autem contrahit cum aliqua sub conditione si furto eius consentiat addit conditionem inhonestam quae tamen non est contra naturam matrimonij. Hoc autem generaliter est verum quod conditio quae est contra naturam contractus tollit contractum & facit ipsum esse nullum, quia includit oppositionem ad contractum. Conditio autem inhonesta quae est contra naturam contractus promissionis vel obligationis potest esse inhonesta dupliciter. Quia quandoque est inhonesta & illicita, non solum in se, sed etiam in habitudine ad illud quod promittitur, verbi gratia, si quis dicit sic, promitto deo quod si possum perpetrare adulterium vel homicidium, ego in gratiarum actionem, faciam dici missam solennem, quandoque vero est inhonesta in se, sed non in habitu dine ad promissum, vt si quis dicat sic, promitto deo quod si vide contingat me peccare seiuabo, vt dimittatur mihi peccatum commissum.

11 His visis dicendum est quantum ad secundum de quaestione proposita quod si conditio inhonesta adiecta voto sit contra naturam I ij natur

In. 4. 29. q. 2.

ie. 2. 2. q. 88. art. 2.

Vtrum periurium sit peccatum mortale.

Thom. 2. 2. q. 98. art. 2. & 3.



DEINDE queritur de periurio, vtrum periurium sit peccatum mortale. Et videtur quod non, quia sicut iurare falsum sine causa prohibetur, ita iurare sine causa, hoc enim videtur esse secundum preceptum decalogi, Non assumes nomen dei tui in vanum, sed iurare sine causa non semper est peccatum mortale, ergo nec iurare falsum, & tamen istud est per periurium, ergo &c.

2. Item qui consentit peccanti mortaliter, peccat mortaliter: sed iudex exigens iuramentum ab eo quem credit falsum iuramentum consentit ut periuret, sed nullus dicit quod iudex peccat mortaliter, ergo nec alius periurans.

3. Item propter periurium incurrunt aliqui infamiam secundum iura, ut habetur 6. q. 1. cap. infames, sed propter periurium auctoritatum non incurrunt infamiam, ergo videtur quod illud non sit peccatum mortale.

4. IN CONTRARIUM est, quia illud quod contrariatur diuino precepto est peccatum mortale, peccatum est huiusmodi, dicitur enim Leuit. 19. non periurabis in nomine meo, & Aug. dicit in quodam sermone quod falsa iuratio perniciosa est, sed nihil perniciosa est, nisi peccatum mortale, igitur &c.

5. RESPONSIO. Circa questionem istam videnda sunt duo. Primum est an omne periurium sit peccatum mortale. Secundum est de comparatione eius ad quaedam alia peccata quoad gravitatem.

6. QVANTVM ad primum dicendum est quod duplex est iuramentum, vtrumque dictum fuit. Castroterium & promissorium, & secundum hoc duplex est periurium, vnum quo asseritur falsum, aliud quod promittitur aliquid quod postea non redditur. De primo periurio dicendum est quod si iurans aduertit se falsum iurare siue serio, siue ioco peieret & peccat mortaliter. Cuius ratio est quia omne illud in quo directe dei contemptus includitur est peccatum mortale, sed periurium quo scilicet falsum iuratur siue serio, siue ioco est directe in contemptum dei quantum est ex genere dicti eo quod deus qui est veritas assumitur in testimonium falsitatis, ergo tale periurium est peccatum mortale, nec excusat consuetudo quae magis est dicenda illicita corruptela, nec iocus plusquam serium. Si autem iurans non aduertat se iurare, sed ex lubrico linguae iurat falsum, potest excusari a periurio ut a peccato mortali, quia nihil imputatur homini ad peccatum mortale nisi quod facit sciens & volens, ergo &c. & sic patet primum.

7. QVANTVM ad secundum de gravitate periurij per comparationem ad alia peccata puta ad homicidium, est duplex modus dicendi. Vnus est quod periurium est grauius ex suo genere quod sit homicidium quod probatur sic, tanto peccatum est grauius per se & ex suo genere quanto cadit super materia magis debitam, quauis enim grauitas per accidens atredatur in peccatis ex motiuo ad peccatum, grauius enim peccat in eodem genere peccati peccans ex electione quam peccans ex ignorantia vel infirmitate, tamen grauitas peccatorum per se attenditur ex proportionem ad materiam siue ad obiectum, sed actus periurij magis cadit super materia indebitam quam actus homicidij, ergo periurium est maius peccatum quam homicidium. Maior iam patet, sed minor probatur quia cum plus tenemur deo quam proximo, periurium quod est contra reuerentiam dei magis cadit super indebitam materia quam homicidium quod est contra iniuriam proximi.

8. Alius est modus dicendi totaliter huic contrarius scilicet quod homicidium est grauius peccatum quam periurium. Quod probatur sic, illud est grauius peccatum quod opponitur maiori bono, sed homicidium opponitur maiori bono quam periurium, opponitur enim homicidium dilectioni dei & proximi, periurium autem opponitur patrie quae est minor charitate, ergo homicidium est grauius quam periurium.

9. Et respondent isti ad rationem alterius partis dicentes quod non oportet quod sicut se habet obiectum ad obiectum, ita se habeat actus ad actum quando actus sunt diuersarum rationum, verbi gratia grauius est iniuriari principi verbo quam cui, sed si quis iniurietur principi verbo dicendo conuiciu, Cuius autem factio occidendo eum, grauius est peccatum commissum in ciuem quam in principem, & similiter potest dici quod similis irreuerentia facta contra deum grauior est quam facta contra proximum sicut cum dicitur irreuerentia verbum contra vtrumque, sed si verbum irreuerentiae dicitur contra deum sicut fit in periurio, factum autem extremae iniuriae contra proximum ut fit in homicidio non est inconueniens quod hoc sit maius quam illud, quauis alia illi de opinione possent dicere quod hoc esset verum, vbi cuius & princeps habent aliquam proprietatem.

naturam eius quod per votum promittitur votum non est obligatorium, quia ut dictum fuit, conditio quae est contra naturam promissionis vel contractus tollit obligationem propter oppositionem quam habet ad contractum, si autem conditio inhonestata non sit contra naturam contractus si sit illicita & inhonesta non solum in se, sed in habitudine ad promissum tunc votum non est obligatorium, si vero sit honesta & illicita in se & non in habitudine ad promissum tunc extante ratione votum est obligatorium. Et haec duo patent duabus rationibus. Prima talis est, votum vel iuramentum non potest obligare ad aliquid illicitum, quia nec votum, nec iuramentum possunt esse vinculum iniquitatis, nec aliquis potest obligari ad id quod est contra bonos mores, sed vbi est conditio inhonesta & illicita in se & in habitudine ad id quod promittitur tunc promissum est illicitum, quando autem conditio est inhonesta in se non tamen in habitudine ad illud quod promittitur tunc promissum non est illicitum, ergo in primo casu votum non est obligatorium, sed solum in secundo. Maior de se patet. Probatio minoris, quia actus quauis de se sit bonus redditur tamen illicitus & vitiosus ex mala circumstantia ipsum informantem, si autem sit mala conditio, non tamen informat propter eam non redditur actus vitiosus si alius de se sit bonus, verbi gratia dare elemosynam propter vanam gloriam est actus malus propter malam circumstantiam informantem scilicet propter malum finem propter quem fit, sed dare elemosynam supposito quod homo sit in peccato mortali non est malum, quia ista circumstantia est concomitans, sed non est informans actum, quia ex peccato mortali in quo est non mouetur ad dandum elemosynam ut amplius peccet, sed ex pietate. Quando autem circumstantia est mala in se & in ordine ad illud quod promittitur tunc est mala & informat ut mala, si autem sit mala in se & ordo eius ad promissum non sit malus tunc est solum mala in se, sed non informat actum, quia ordo eius ad actum est informatio actus, ergo in primo casu actus est illicitus non autem in secundo, & sic patet minor, sequitur ergo conclusio.

12. Secunda ratio talis est, nulla promissio obligat nisi ille cui fit promissio eam acceptet, quia obligatio cuiuslibet contractus promissorii dependet ex mutua voluntate sicut habetur ff. verbo. obliga. & in pluribus aliis locis, vbi autem est conditio illicita & ordo eius ad promissum illicitus certum est quod non acceptatur a deo cui fit votum, deus enim odit iniquitatem ut habetur Iudith quinto capitulo, tale autem votum si sit conditionatum iniquum est, & ideo tale votum deus non acceptat, sed potius deestatur, ergo tale votum non est obligatorium, si autem ordo conditionis inhonestus ad illud quod promittitur non sit malus non reddit promissum illicitum, nec inacceptabile a deo in suo genere & ideo manet obligatorium.

13. AD RATIONES in oppositum dicendum est quod votum factum sub conditione inhonesta in se & in ordine ad promissum non potest impleri sine detrimento salutis, quia id quod promissum est reddit illicitum ex circumstantia informantem in vouendo & soluendo, quia si quis soluat ut obligatus ex conditione, & conditio ut informat sit illicita oportet quod soluat ex motiuo illicito sicut patet in proposita questione, si quis voueat se peregrinaturum ad sanctum Iacobum hum infirmitate, prospereur in furto, adulterio, vel homicidio & hoc motiuum ponit sub conditione qua extante vult obligari & non alias, si faciat quod promittit ex vi promissionis oportet quod faciat ex motiuo illicito, & istud est illicitum & contra salutem, & ideo non est faciendum.

14. Ad secundum dicendum per interemptionem minoris, quia vbi est conditio inhonesta in se & in habitudine ad promissum quamuis promissum sit de se bonum, vitatur tamen per conditionem inhonestam informantem modo quo dictum est. Et cum dicitur quod ipsa transeat & malitia eius antequam votum impleatur, non valet, quia dato quod transeat in actu exteriori exercitio, remanet tamen in voluntate si ex ea tanquam ex motiuo fiat actus sequens, sicut necesse est si solum ea extante votum sit obligatorium, & ideo causat in actu malitiam morale.

15. Quod autem additur tercio loco quod conditio inhonesta habetur pro non adiecta in donationibus & in matrimonio, & in legatis, illud est contra opinionem primam quae dicit quod conditio non extante votum non est obligatorium, nisi ipsi respondeant, sicut dicitur est in corpore solutionis, scilicet quod ex natura voti vel promissionis nullum votum conditionatum est obligatorium nisi extante conditio, quamuis in contractibus qui sunt inter homines iura sua auctoritate possint tollere vel ponere obligationem in fauorem ecclesiae matrimonij & status quamuis de matrimonio supra motae sint aliqua dubitationes, nos autem querimus de obligatione promissionis vel voti quae fit deo quantum ad ea quae pertinent ad meram naturam promissionis, & ideo nihil ad opinionem de his quae iura inter homines voluntarie statuunt.

tionem, sed Deus improporcionabiliter excedit hominem omnem, & ideo omnis iniuria facta contra Deum excedit omnem iniuriam factam contra proximum, sed si illud esset verum tunc posset dici quod omnia peccata quae nunquam possunt committi contra proximum in homicidijs, adulterijs, furis, & rapinis, etiam si possibile esset quod vnus homo occideret totum mundum non aequaretur vnico periurio, quod est factis improbabile, propter quod secundus modus videtur rationabilior.

10. Ad primum argumentum dicendum quod iurare sine causa non directe prohibetur precepto decalogi, quia vana iniuriatio est quae realiter confirmari non potest, quod autem iuratur sine causa potest confirmari verum, sed non quod falsum iuratur.

11. Ad secundum dicendum quod iudex exigens iuramentum ad partis petitionem & secundum quod ordo iuris exigit non consentit peieranti etiam si probabiliter credat ipsum peieraturum, quia haec exactio non est iudicis, sed partis, & legis.

12. Ad tertium dicendum quod non propter quodlibet mortale peccatum efficitur quis infamis ipso iure, ut patet de fornicatione & multis alijs peccatis mortalibus, vnde nullum argumentum est quod non omne periurium sit peccatum mortale, quia ex quolibet periurio non redditur homo infamis: veruntamen causa quare ex periurio auctoritatum non redditur aliquis infamis ipso iure, sed solum post diffinitiuam sententiam latam contra ipsum in causa auctoritatum (reputatur autem infamis ipso iure qui frangit iuramentum promissorium sollemniter factum) est, quia in peccato promittentis remanet postquam iurauit ut dei suo iuramento veritatem, quod non contingit in iuramento auctoritatum.

Sententia huius distinctionis xl. in generali & speciali.



EXTREMUM preceptum est. Prius egit magister de preceptis quae consistunt in verbo & facto, hic agit de duobus quae consistunt in animo. Et diuiditur in duas, quia primum ponit illorum preceptorum explanationem. Et secundum determinat questionem incidentem ibi, Si verum queritur, diuiditur in quatuor, quia primum explicat sextum preceptum. Secundo septimum ibi, septimum est. Tertio opponit contra distinctionem eorum ibi, Sed videtur. Quarto soluit oppositionem ibi, sed in istis duobus preceptis. Secunda pars principalis quae incipit ibi, Si vero queritur, diuiditur in tres. Quia primum mouet questionem de necessitate legis veteris. Secundo assignat differentiam inter legem & euangelium ibi, distat autem. Tertio recapitulat de decem preceptis & ponit continuationem huius libri ad quartum ibi, audistis decem chordas. Haec est diuisio in generali.

2. In speciali sic procedit magister, & dicit quod sextum preceptum inter precepta secundae tabulae est: non desiderabis uxorem proximi tui. Septimum est non concupisces domum proximi tui, non seruum, non ancillam. Tunc opponit contra hoc, quia preceptum de non concupiscenda uxore proximi videtur esse idem cum illo precepto non concupiscenda uxore proximi, & preceptum de non concupiscenda re proximi sui videtur esse idem cum illo precepto non furtum facies, & sic non videtur distinguere bene ab eis. Et responder quod in illis duobus preceptis non moechaberis, & non furtum facies, prohibentur opera exteriora. In alijs autem duobus prohibetur interior concupiscentia, quare lex dicitur comprimere manum & non animam. Et dicit quod illud intelligitur de lege quantum ad ceremonialia & non quantum ad moralia, vel quia in lege non prohibetur omnia mala concupiscentia sicut in euangelio: tunc querit quare Apostolus dicit litteram esse occiditorem, & de qua intelligitur, & responder quod de littera decalogi, non quia lex mala fit, sed quia prohibendo peccatum augebat concupiscentiam & non conferbat gratiam adiutricem. Tunc ponit duplicem differentiam inter legem & euangelium, vna est quia lex promittebat temporalia, euangelium vero promittit aeterna. Alia est, quia sacramenta veteris legis non conferbant gratiam sicut sacramenta euangelica. Tunc recapitulat de decem preceptis, ut apparet in littera. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum haec duo precepta non concupisces uxorem, & non desiderabis rem proximi tui, conuenienter distinguantur ab illis non moechaberis, & non furtum facies.

Thom. 12. q. 100. art. 4.



TRCA distinctio istam queritur de duobus. Primum est de distinctione illorum duorum preceptorum. Secundum est de differentia legis & euangelij. Ad primum sic proceditur, & arguitur quod illa precepta non bene distinguantur, quia precepta negativa ordinantur ad prohibitionem peccatorum, quae vnus est peccatum cordis & operis sicut in 2. lib. dist. 42. dictum est, ergo non debuit alio precepto prohiberi concupiscentia moechandi vel furandi quam ipsa moechia, vel furtum.

2. Praeterea sicut in furto, & moechia contingit peccare corde & opere, ita in homicidio & in alijs peccatis, sed alia precepta non variatur per concupiscentiam & opus, nec affirmatiua haec negatiua, ergo nec preceptum de furto & moechia debuit hoc modo variari.

3. In contrarium est sacra scriptura Exod. 20.

4. RESPONSIO. Circa questionem istam videnda sunt duo. Primum est quod illis duobus preceptis non moechaberis & non furtum facies conuenienter superaddita sunt alia duo, scilicet non concupisces uxorem proximi tui, & illud, non desiderabis rem proximi tui. Secundum est quod non secundum eandem rationem distinguuntur haec duo precepta vicina a duobus alijs, & alia precepta ab iniuicem.

5. Primum persuaetur sic: vbi est maior pronitas ad peccandum ibi requiritur amplius retractatiu, sed maior est pronitas in hominibus ad peccandum peccato luxuria & auaritia quam in materia aliorum preceptorum, quia venerea & bona exteriora circa quae sunt illa precepta non moechaberis, non furtum facies habent secundum se apparentem quandam bonitatem natam vehementer mouere concupiscentiam ad illicita, non sic autem est de homicidio quod secundum se habet quaedam horrorem, & irrequientia etiam erga parentes habet quandam indecentiam quasi contraria inclinationi naturae, & suo modo est in alijs, ergo respectu primorum preceptorum debet esse amplior prohibitio retractatiua: hoc autem fit cum per aliud preceptum prohibetur interior concupiscentia etiam sine exteriori opere, per aliud autem prohibetur concupiscentia proripiens in opus exterius.

6. Ex hoc patet secundum, quia alia precepta distinguuntur secundum distinctionem specificam actuum qui precipiuntur vel prohibentur, haec autem distinguuntur solum secundum minorem vel maiorem progressum in idem peccatum: quamuis enim interior actus per se solus & alius exterior coniunctus differant specie in esse naturae ratione actus exterioris, tamen in esse moralis & secundum rationem peccati sunt eiusdem speciei, & ideo prohibitio eorum non est prohibitio diuersorum peccatorum secundum speciem, sed eiusdem peccati secundum maiorem vel minorem progressum propter maiorem pronitatem ad peccandum tam in materia istorum peccatorum quam aliorum.

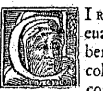
7. Ad primum argumentum dicendum quod actus interior coniunctus exteriori est vnum peccatum cum ipso secundum genus moris, & prohibetur vnico precepto, scilicet non moechaberis vel non furtum facies & sic de alijs: actus autem interior separatus ab exteriori est secundum se peccatum aliud a priori, & ideo prohibetur alio precepto in illa materia in qua est maior pronitas ad peccandum.

8. Per idem patet ratio ad secundum argumentum, quia licet in alijs contingat peccare quandoque solo consensu interiore, tamen non est in nobis tanta pronitas ad illa sicut ad moechiam & furtum: & ideo non oportuit dari speciale preceptum de prohibitionem concupiscentiae, sed vnico precepto prohibetur vtrumque, scilicet concupiscentia & opus exterius.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum lex vetus cohiberet solum manum an & animum.

Thom. 12. q. 98. art. 1. & 4. & q. 107. art. 1. ad secundum.



TRCA secundum videlicet de differentia legis & euangelij, primum queritur vtrum lex vetus cohiberet solum manum an & animum. Et arguitur quod cohibet etiam animum: quia illud quod prohibet concupiscentiam prohibet & animum, sed lex vetus prohibet concupiscentiam, ut patet per duo precepta decalogi, ergo cohibet animum.

2. Item lex vetus cum gratia conferuata introducebat ad vitam saltem meritorie, quamuis adhuc impedimentum restaret de solutione generalis debiti fienda per Christum, sed cohibitio exteriorum actuum sine cohibitione animi non sufficisset ad meritum, ergo &c.

3. IN CONTRARIUM est quod dicitur Exo. 20. in glo. vbi dicitur quod lex vetus prohibebat manum, non animum.

4. Et arguitur per rationem, quia lex vetus neminem condidit ad perfectum, ut dicitur Hebr. septimo, sed perfectus est qui est

ordinatus in actibus interioribus, ergo lex vetus cohibebat...

RESPONSIO. Aduertendum est quod per manum intelliguntur...

Secundum patet, quia tantum extendit se cohibitio seu coactio legis...

QVAESTIO TERTIA.

Verum lex vetus occideret, an iustificaret.

Thom. 1. 2. q. 98. ar. 1. & q. 114. ar. 10. ad 1.

SECUNDO quaeritur, verum lex vetus occideret an iustificaret...

Item timor non sufficit ad salutem, quia secundum Augustinum...

Ad idem est quod dicitur glo. Rom. 10. super illud: quoniam iustitiam...

IN CONTRARIUM arguitur, quia si lex vetus occidebat...

Sup. d. 34. Item timor seruilis est timor gehennae, sed poena gehennae...

RESPONSIO. Hic est opus duplici distinctione. Prima est de lege...

tionem euangelij. Et in hoc secundo statu adhuc potest considerari...

Hoc supposito dicendum est quod si loquamur de lege pro statu...

8 Sed de congruo patet sic quia bene videtur actibus liberi arbitrij...

9 Ad primum argumentum iam patet responsio, quia illud, licet...

10 Ad secundum dicendum quod lex vetus non dicitur lex timoris...

11 Ad tertium dicendum quod illa glossa est intelligenda de obseruatione...

12 Ad primum argumentum alterius partis dicendum est quod lex...

13 Ad aliud dicendum quod lex vetus dicitur lex timoris ex causa...

14 IN CONTRARIUM arguitur, quia si lex vetus occidebat...

15 Item timor seruilis est timor gehennae, sed poena gehennae...

16 RESPONSIO. Hic est opus duplici distinctione. Prima est de lege...

17 Item timor seruilis est timor gehennae, sed poena gehennae...

18 RESPONSIO. Hic est opus duplici distinctione. Prima est de lege...

19 Item timor seruilis est timor gehennae, sed poena gehennae...

20 RESPONSIO. Hic est opus duplici distinctione. Prima est de lege...

21 Item timor seruilis est timor gehennae, sed poena gehennae...

In 2. dist. 27. q. 2. & in 3. d. 20. q. 2.

EIVSDEM MAGISTRI DURANDI de sancto Porciano Theologi doctorissimi, in Quartum librum Sententiarum.

PRAEFATIO.



SI Deus in celo reuelat mysteria. Quibus nomine mysterij infinetur totius scripturae materia generaliter, sicut dictum fuit in principio...

Sententia litera magistri sententiarum in generali & speciali valde ingeniosa & utilis.



AMARITANVS vulnerato approprians, &c. In praecedentibus libris magister determinauit de rebus...

proemio determinat seu praemittit intentionem in generali de sacramentis...

In speciali autem sic procedit. Primum magister proponit sub parabola Samaritani...

QVAESTIO PRIMA.

Verum distinctio sacramenti bene assignetur a doctoribus.

Thom. 3. q. 60. ar. 2.



PRIMA distinctioem istam quaeritur quinque. Primum quid sit sacramentum...

Item prima descriptio quae assignatur de sacramento est, quod sacramentum est sacrae rei signum...

Item distinctio seu descriptio quae Aug. ponit de sacramento est, quod sacramentum est in quo sub tegumento rerum visibilium...

Hugo autem de sancto Victore de sacramentis lib. 1. par. 9. ca. 2. dicit, quod sacramentum est materiale elementum extrinsecus...

Item illud quod representat ex similitudine, representat

ex sua natura & non ex institutione: si ergo sacramentum est ex similitudine representans, videtur quod non sit ex institutione significans, & sic illa duo membra descriptionis videntur ad invicem esse opposita.

6 Magister autem describit aliter sacramentum dicens, quod sacramentum est invisibilis gratie visibilis forma, ita ut imaginem gerat & causa existat. Contra quam arguitur, quia forma non videtur sumi pro similitudine: quod patet ex hoc quod subditur infra, ut imaginem (hoc est similitudinem gerat) sed nulla similitudo potest esse rei visibilis ad gratiam invisibilem, cum non sint eiusdem speciei, nec generis saltem proximi, ergo non bene dicitur gratie invisibilis visibilis forma.

7 R E S P O N S I O. Quia principium in omni disputatione & inquisitione veritatis est scire quid importatur per nomen, ideo videbitur primo quid significet nomen sacramenti, & secundum respondetur ad questionem.

8 Quantum ad primum sciendum est quod significatum cuiuslibet nominis potissimum conuenitur ex usu communi: quia cum nomina significant ab humana institutione qua usus approbat & confirmat, & sine quo non valet institutio, ideo potissimum modis conueniendi quid importatur per nomen, debet sumi ex usu communi. Nomen autem sacramenti videtur sacra scriptura, & postmodum visum sacri doctorum & alij, quantum autem apparet ex usu sacre scripturae sacramentum dupliciter accipitur. Vno modo pro re secreta secundum illud Tho. 12. sacramentum regis, i. secretum abscondere bonum est, & in quibusdam aliis locis simile reperitur. Alio modo pro signo occulto & secreta rei & maxime sacre & a Deo preuise seu ordinata, sicut somnium Nabuchodon. de statua quam vidit dicitur sacramentum. Danielis 2. ubi dicitur quod Daniel hortatus est socios suos ut peterent misericordiam Dei caeli super sacramentum isto, quia illud somnium significabat occultam Dei ordinationem de progressu quatuor regnorum & eorum destructione per regnum Christi, & simile habetur in aliis locis scripturae, Magis autem proprie nomen sacramenti dicitur tam de signo quam de re significata: quia res significata non dicitur sacramentum nisi quia representatur per signum occultum vel occulte representatum, ut per hoc fit res secreta. Et quicquid sit de hoc, magister tamen sententiarum intendit in quarto lib. determinare solum de sacramento ut est signum: & sic accipiendum sacramentum secundum generalem rationem nominis, & prout extendit se ad omne illud quod dicitur sacramentum in lege veteri & noua, sacramentum dicitur sacre rei signum non quodcumque, sed occultum.

9 Sacramentorum autem sic acceptorum quaedam fuerunt solum signa gratie per Christum exhibenda, ut fuerunt sacramenta veteris legis. Quaedam vero sunt signa gratie per Christum exhibita pro omnibus quoad sufficientiam, & pro suscipientibus quoad efficaciam nisi fit impedimentum ex parte suscipientis, & haec sunt sacramenta noua, quae dicuntur sacramenta, non solum quia sunt signa rei sacre, sed quia sunt quaedam adhibita ad effectum sacrationis vel sanctificationis spiritualis: sicut enim medicamentum dicitur a medicando (est enim medicamentum quo aliquis medicatur) sic sacramentum hoc modo sumptum dicitur a sacramento, est enim sacramentum quo aliquis homo sacratum vel sanctificatur. Quo autem aliquis sanatur, dupliciter dicitur. Vno modo sanatur quandoque aliquis sola virtute interioris naturae nullo extrinseco adhibito, & qui sic sanatur non dicitur sanari per medicamentum. Alio modo sanatur aliquis adhibito aliquo extrinseco quod est confortatum naturae & expulsum morbi, & illud habet rationem medicamenti: est enim medicamentum aliquid extrinsecus adhibitum ad effectum curationis corporalis. Similiter sacratum vel sanctificatur homo dupliciter. Vno modo per solum motum contritionis non excludendo actionem Dei remittentis culpam & conferentis gratiam, sed excludendo omne extrinsecum ad sanctificationem hominis apostitum, & qui sic sanctificatur non sanctificatur per sacramentum, sed solum quando ad eius sanctificationem aliquid extrinsecum adhibetur, non spirituale, quia lateret, sed corporale. Est igitur sacramentum aliquid corporale vel sensibile extrinsecus homini apostitum ad effectum sanctificationis, & sic patet primum.

10 Secundum patet ex praedictis facilliter. Si qualiter describatur vel notificetur sacramentum, quia iuxta ea quae dicta sunt de sacramentis nouae legis sacramentum verissime & sine calumnia describitur seu notificatur per beatum Augustinum cum dicitur: Sacramentum est in quo sub tegumento visibilium rerum virtus diuina salutem nostram secrecius operatur. Et accipitur ibi visibile pro omni sensibili, quia visus est potissimus inter omnes sensus: & ideo quandoque accipitur pro omni sensu, & visibile pro omni sensibili. Et in hac descriptione tangitur illud quod pertinet ad significationem cuiuslibet sacramenti generaliter, & illud quod pertinet ad efficaciam sacramentorum nouae legis specialiter. Generaliter enim in omni sacramento res sensibiles sunt

signa, quod innuitur per hoc quod dicitur, sub tegumento rerum visibilium, id est sensibilibus. Specialiter autem efficaciam sacramentorum nouae legis innuitur per hoc quod dicitur, quod sub eis virtus diuina salutem nostram secrecius operatur.

11 Descriptiones autem datur per Hugonem de sancto Victore, & per magistrum sententiarum quae in arguendo postea sunt coloratur sic de ratione enim sacramentorum nouae legis sunt tria, scilicet naturalis similitudo, actualis institutio, & spiritualis sanctificatio, ut dicit Hugo de sacramentis lib. 1. par. 9. cap. 2. Non enim omne elementum est materia cuiuslibet sacramenti, sed illud quod ex natura sua habet aliquam similitudinem cum effectu sacramenti: sicut aqua, quia est summe munditia habet naturalem similitudinem cum effectu baptismi qui est emundatio ab omni culpa, nec sufficit naturalis similitudo, sed requiritur diuina institutio: sicut aqua, quia est summe munditia habet naturalem similitudinem cum effectu baptismi qui est emundatio ab omni culpa, nec sufficit naturalis similitudo, sed requiritur diuina institutio, quia res corporales de se non habent ordinem ad spirituales sanctificationem, sed oportet quod a Deo diuinitus ordinentur. Requiritur nihilominus spiritualis sanctificatio, quia materia sacramenti quod consistit in visu, quod dicitur propter eucharistiam quae consistit in consecratione materiae sanctificatur in se (ut in ordine, & confirmatione, & extrema unctione) vel in suo simili ut in aqua baptismi quae tota sanctificata fuit in illa quae in baptismo Christi tetigit corpus eius: quoniam secundum Bedam Christus tactu suae mundissimae carnis vim regeneratiuam contulit aquis, & haec tria tanguntur in descriptione Hug. Dicit enim quod sacramentum est materiale elementum (accipiendum elementum largè pro omni re corporali) extrinsecus oculis supposita ex institutione significans (quantum ad secundam conditionem) ex similitudine representans (quantum ad primam) ex sanctificatione inuisibilis gratiam continens (quantum ad tertiam). Et magister sententiarum dicit quod sacramentum est invisibilis gratie visibilis forma (id est, similitudo quantum ad primam conditionem) ita ut imaginem gerat, (ex diuina institutione quantum ad secundam) & causa existat (ex sanctificatione quantum ad tertiam).

12 Haec autem quatuor sunt probabiliter dicta, tamen patientur calumniam. Primum enim quia in sacramento matrimonij nulla praedictarum trium conditionum reperitur: sufficient enim ad verum matrimonium sola verba experimenti consensum in quibus illae tres condiciones reperiri non possunt. Item de necessitate sacramenti ordinis non est consecratio materiae, nec in se, nec in suo simili, saltem quantum ad quatuor minores ordines, & quantum ad diaconatum, & tamen sunt sacramenta. Item tertia conditio, scilicet quod sacramenta contineant inuisibilem gratiam secundum Hug. vel quod sint causa gratiae secundum magistrum calumniam habet apud multos, ut patet in inferius, unde de descriptione Aug. inter caetera praecipiente videtur.

13 Ad primum argu. dicens quod de sacramento prout est signum & secundum generalem rationem nominis sumptum non est data nisi vna descriptio, videlicet quod sacramentum est sacre rei signum: de nomine autem sacramenti prout restringitur ad sacramentum nouae legis datur vna similitudo ab Aug. & omnes aliae sunt intelligendae prout idem cum ea importat, & sic sunt vna realiter & non plures.

14 Ad secundum dicendum quod serpens aeneus potuit dici sacramentum veteris legis, hoc est sacre rei signum: imago autem crucifixi, beatae virginis, & sanctorum non fuerunt in ve. le. In noua autem lege & si sint, tamen non sunt sacramenta nouae legis, quia non adhibentur ex diuina institutione ut medicamenta curationis spiritualis.

15 Ad tertium dicendum quod non solum contrariae ceterarum curantur, sed eisdem contrario modo acceptis: per eadem enim contrario modo facta fit virtus & corrumpitur ut docetur 2. Eth. & ideo sicut homo peccauit adhaerendo sensibilibus propter se, sic curatur in sacramentis subiciendo se sensibilibus propter Deum.

16 Ad quartum dicendum quod elementum accipitur ibi pro omni re corporali, id est, pro elemento & elementato.

17 Ad quintum dicendum est quod representatio quae est ex naturali similitudine est secundum proportionem, ut dicitur in solutione sequentis argumenti: sed significatio quae est ex institutione diuina est ex directa representatione, & sic differet vni ab altero, nec sibi inuicem opponuntur.

18 Ad sextum dicendum quod similitudo accipitur ibi non pro participatione eiusdem formae secundum speciem quae non potest esse inter rem corporalem & spirituales, sed pro proportionem: quia sicut se habet aqua quae est materia baptismi ad diluendum fordes corporis, sic proportione habet se habet gratia baptismalis ad diluendum fordes omnium vitiarum, unde quantum ad praedicta quae opposita sunt contra praedictas descriptiones patet responso, quauis in aliis, ut supra dictum est, sint defectuosae.

QVAESTIO SECUNDA.
Vtrum genus humanum indiguit sacramentis.
Thom. 3. q. 62.

Secun



ECYNO queritur, vtrum genus humanum indiguit sacramentis. Et arguitur quod non quia secundum Apostolum 1. ad Tim. 4. Corporalis exercitatio ad modicum est utilis, sed usus sacramentorum consistit in corporali exercitatione, ergo ad modicum est utilis, & talibus nullus indiget, ergo &c.

2 Item observatio mandatorum quae sunt de castitate rationis naturalis sufficit (ut videtur) ad salutem consequendam: unde cuidam petenti a Christo, quid faciendo vitam aeternam habebat? Respondit: si vis ad vitam ingredi serua mandata, ergo praeter obseruantiam mandatorum frustra ponitur institutio sacramentorum.

3 Item si genus humanum indiguit sacramentis, aut hoc fuit pro statu innocentiae, aut legis: & si pro statu legis aut naturalis vel scriptae, aut euangelij, sed in nullo istorum temporum indiguit sacramentis genus humanum, ergo nunquam. Minor probatur, quia enim non indiguit in statu innocentiae clarum est: quia pro illo statu homo fuit praesentem gratiam, ut dicitur in secundo libro, fuit etiam praesens originali iustitia per quam poterat facillime vitare omne peccatum, sed ad salutem haec sufficit, ergo &c. Item nec pro statu legis naturalis vel scriptae indiguit homo sacramentis, ut videtur, quia infirmis pauciora sunt imponenda onera quam sanis, quia pauciora possunt portare, sed post peccatum tempore legis naturalis vel scriptae, homines fuerunt infirmiores quae tempore innocentiae, ergo pauciora fuerunt tunc hominibus imponenda, sed in statu innocentiae non fuerunt sacramenta, ut probatum est, ergo multominus post. Item nec in statu euangelij, ut videtur, quia secundum Apostolum lex noua seu euangelij liberat nos ab oneribus ve. le. ergo non debet imponere noua onera sacramentorum, alioquin oneraret sicut lex vetus.

4 IN contrarium arguitur, quia secundum Aug. 19. contra Faustum in nullo nomen religionis seu veri fidei saluum coadiuari homines possunt nisi aliquo signaculo vel sacramentorum visibili consortio colliguntur, sed in ecclesia Dei est verissima religio, ergo oportet in ea esse huiusmodi signa, & haec sunt sacramenta.

5 Item secundum Hug. de sacramentis: quodcumque morbus fuit, fuit remedium contra morbum, sed post peccatum semper fuit morbus peccati: ergo & sacramenta quae sunt remedium contra peccatum.

6 R E S P O N S I O. Circa quaestionem istam videnda sunt duo. Primum est an genus humanum indiguit sacramentis. Secundum est pro quo tempore indiguit.

7 QVAESTIO SECUNDA ad primum dicendum quod genus humanum nunquam indiguit sic sacramentis quae sunt sacramentis non possunt esse vel saluari: quia Deus virtute sua qua nos conferat & saluari in esse naturae & gratiae & perducit ad statum gloriae non aliquid sacramentis, quin sine eis possit facere quicquid facit mediis illis. Congruum tamen fuit & expediens humano generi ad salutem sacramenta institui, quod patet ex duobus. Primum, quia omni tempore fuerunt necessaria ad salutem fides & opera: & de fide quidem patet hoc, quia sola cognitio naturalis non potest hominem sufficienter dirigere respectu finis supernaturalis in quo salus eius consistit, propter quod requiritur fides sine qua impossibile est placere Deo Heb. 11. De operibus etiam patet, quia fides sine operibus mortua est 1. ad 2. ca. ergo semper necessaria fuit fides de operibus, & remuneratore, & opera protestantia talem fidem, & hoc expressè dicit Apost. ad Heb. 11. Credere oportet accedere ad Deum quia est, & inquirere se remuneratore sit. Opera autem protestantia talem fidem sine essent sacrificia, sive oblationes potuerunt dici sacramenta secundum largam acceptionem sacramenti, secundum quam omne signum rei sacre potest dici sacramentum, quare &c.

8 Secundum, quia congruum fuit & expediens ad salutem illa institui per quae homo dirigitur in Deum quantum ad intellectum, & affectum, & exteriorem effectum: non enim est via ad salutem saltem adultis nisi per illa tria, vel aliqua ex illis, sed per sacramenta dirigitur homo in Deum quantum ad illa tria, ergo &c. Minor declaratur. Primum quantum ad eruditionem intellectus, quia sicut ex creaturis naturalibus ducuntur in cognitionem creatoris quantum ad conditiones quae ex creaturis concluduntur necessario de creatore, sic ex sacramentis quatenus sunt opera protestantia fieri erudimur de creatore quantum ad conditiones supernaturales, videlicet quod est saluator, redemptor, remunerator & huiusmodi, quauis haec eruditio nostri intellectus indigeat reuelatione seu doctrina sicut caetera quae sunt fidei. Quantum vero ad affectum dirigitur in Deum cum ob reuerentiam diuinam eis subiciuntur: quantum autem ad exteriorem actum, cum circa ea ad honorem Dei exercitantur. Et istae sunt tres causae quas ponit magister in litera, quare sacramenta fuerunt instituta, scilicet causa eruditionis quo ad intellectum, causa humilitationis quo ad affectum, & exercitationis quo ad exteriorem

actum, & sumuntur haec causae ab Hugone, libro primo de sacramentis, par. 9. cap. 3. Et sic patet primum.

9 QVAESTIO SECUNDA ad secundum, videlicet pro quo tempore humanum genus sacramentis indiguit: dicendum est quod si sacramenta vocentur quaeque sacra signa protestantia fidei de Deo saluatore & remuneratore conferente in praesenti sanctitatem, & in futuro salutem, sic sacramenta fuerunt homini expedientia pro omni tempore tam innocentiae quam naturae lapsae, sicut sufficienter declaratum est per duas praedictas rationes: si autem sacramenta solum vocentur sacra signa curationis spiritualis, sic homo non indiguit sacramentis in statu innocentiae, sed solum post peccatum, quod patet: quia ubi non est timendum de morbo, non est opus medicamentis, non est enim opus valentibus medicis, sed male habentibus, ut habetur Matt. 9. sed ante peccatum non erat morbus, nec erat timendum de morbo, quin sufficienter & facilliter posset ei resisti absque adminiculo exteriori: sic enim secundum omnes fuit instituta natura in statu innocentiae, quod poterat non solum sufficienter, imò facilliter vitare quodcumque peccatum, ergo tunc non fuit opus aliquo medicamento, sed sacramenta sic accepta sunt quaedam medicamenta, ut dictum est, ergo &c.

10 Nec obstat de matrimonio quod tunc institutum fuit, quia quum tunc non fuisset durante statu illo in remedium concupiscentiae, quia nulla fuisset, sed solum in officium, non fuisset medicamentum, quare nec sacramentum. Et si dicitur quod si status ille semper durasset, matrimonium non fuisset signum coniunctionis Christi & ecclesiae: pro assumptam humanitatem: quia si homo non peccasset filius Dei incarnatus non fuisset, ut communis tenetur.

11 Iuxta quod notandum est, quod quum sacramenta sint quaedam opera protestantia fidei de reparatore, ut dictum est, secundum incrementa fidei creuerunt sacramenta. Creuit autem fides processu temporum quantum ad explicationem articulorum, & primo tempore Abrahae, qui & pater fidei dicitur, & hic adhuc existens in tempore legis naturae accepit sacramentum nouum, sive signaculum fidei, scilicet circumcisionem, ut patet Gene. 17. Et hoc fuit necessitatis quantum ad masculos post octauum diem. Caetera autem quae praecesserunt, ut sacrificia, decimae, & oblationes, fuerunt voluntatis & necessitatis: necessitatis in communi, ut scilicet aliquid facerent in protectionem fidei suae, sed in speciali erant voluntatis. Poterant enim eligere hoc vel illud pro libito suo. Deinde tempore Moysi fides tantum creuit, ut non solum in vna familia esset, sed in tota vna gente cui data fuit lex, quae non nisi populo dari potest: quia lex postquam pars est politicae, propter quod tunc addita sunt multa sacramenta, ut patet in Exo. Leui. in libro. Numerorum ultimo. Post aduentum Christi fides perfecte declarata est, & exhibitum est per Christum quod in lege fuerat promissum: & quia aliis signis oportet signari praesentia, praeterita, & futura, ut dicit Augustinus contra Faustum 19. ideo praeter sacramenta veteris legis, quibus pronuntiabantur futura de Christo, oportuit quod essent alia quibus significarentur illa quae fuerunt exhibita per Christum. Et haec euacuauerunt alia, sicut euacuatur umbra per veritatem.

12 AD PRIMVM argumentum dicendum quod Apostolus loquitur de exercitatione, quae est pure corporalis. Exercitatio autem quae est in sacramentis non est pure corporalis quum requirit spirituales praeparationem, & in eis quaeratur spiritualis effectus.

13 Ad secundum dicendum quod observatio mandatorum sufficit ad salutem, praesupposita tamen fide & gratia: & sic loquitur Christus Matth. 19. sed ex quo homo incurrit peccatum quod priuat gratiam, requiritur sacramenta quae eam restituunt.

14 Ad tertium dicendum quod si sacramenta sumantur generaliter pro signis sacris protestantibus fidem, sic omni tempore indiguit homo sacramentis etiam in statu innocentiae. Si autem sacramenta vocentur solum signa sacra curationis morbi peccati, sic homo non indiguit sacramentis in statu innocentiae, sed solum post peccatum tempore legis naturalis, scriptae & euangelij. Et quando arguitur quod inferioribus pauciora onera sunt imponenda quam sanis: verum est, nisi pertineant ad eorum curationem, sicut sunt sacramenta, quae sunt medicina peccati. Quod arguitur vltimo, quod lex noua liberat ab oneribus veteris legis, verum est: quum quia imponit onera pauciora, tum etiam leuiora, & quae pertinent ad curationem morbi peccati, & ad conseruationem sanitatis spiritualis.

De forma sacramentorum, vide infra distinctione vigesima secunda quaestione secunda.

I 5

Sup. 3. lib. 4. 25.

Thom. 3. q. 62.

* Aliis quibus haec eruditio videtur excedat capacitatem nostri intellectus cum indigeat.

Vtrum sacramenta consistant in rebus & verbis.

Thom. 3. par. 9. 60.



ERTIO quaeritur vtrum sacramenta consistant in rebus & verbis. Et videtur q non, quia sacramenta nouae legis succedunt sacramentis veteris legis: illis enim ablatis ista sunt instituta, vt dicit August. contra Faustum 19. sed in sacramentis veteris legis non requirebatur aliqua forma verborum, vt videtur, ergo nec in sacramentis nouae legis.

Item in quibusdam sacramentis sunt verba sine elementis corporalibus: sicut in penitentia & matrimonio, ergo similiter in aliquibus sacramentis debent sufficere elementa, vel res corporales sine verbis.

IN CONTRARIUM est quod dicit August. super Ioannem, homil. 80. Accedit verbum ad elementum, & fit sacramentum. Et Apostol. Ephes. 5. Christus dilexit ecclesiam, & tradidit semetipsum pro ea, vt eam sanctificaret, mundans eam lauacro aquae in verbo vitae.

RESPONSO. Principalis causa quare sacramenta consistunt in his vel illis est institutio diuina, quia sicut Deus qui non alligauit virtutem suam sacramentis, potuit absque sacramentis reparare genus humanum, sic reparando genus humanum per sacramenta potuit ea instituire in quibus voluit. Potest tamen assignari quaedam cogruitas quare instituta sunt in quibusdam magis quam in aliis, & secundum hoc videnda sunt duo. Primum est, in quibus consistebant sacramenta veteris legis. Et secundum est, in quibus consistunt sacramenta nouae legis.

Quantum ad primum dicendum est q sacramenta veteris legis, vt communiter consistebant in rebus absque verbis: quia sicut lex vetus fuit vmbra legis nouae, vt dicit Apostol. Heb. 10. sic sacramenta veteris legis fuerunt vmbra & figura sacramentorum nouae legis, vt dicit Hugo de S. Victor. lib. 1. parte 12. cap. 10. sed obsecras representacionis magis fit per signa, vel per res sensibiles, quam per voces, quae inter signa obtinent principatum secundum Aug. quare rationale fuit, sacramenta veteris legis consistere in rebus absque verbis: nec recordor quod in aliquo sacramento vterentur verbis, excepto sacrificio Zelotypiae, de quo habetur Num. 7. Cuius forte ratio est, quia non tantum fiebat ad figurandum futura, sicut ad exhibendum aliqua praesentialiter: non quidem spiritualia, vt sacramenta nouae legis, sed corporalia quae signabantur per verba ibidem expressa. Verumtamen in orationibus, benedictionibus, & gratiarum actionibus erat usus verborum in veteri lege sicut in noua, propter eandem rationem.

Thom. 4.

Quantum ad secundum dicendum quod omnia sacramenta nouae legis consistunt in verbis, non omnia tamen consistunt in verbis & rebus, sed quaedam sic, & quaedam non. Primum patet ex duobus. Primum ex eo quod sunt instrumenta nostrae sanctificationis, quia instrumentum debet congruere principali agenti, sed sacramenta sunt instrumenta Christi sanctificantis hominem, ergo debent ei congruere: hoc autem fit per hoc quod consistit in verbis, igitur &c. Minor declaratur, Christus enim sanctificat nos effectiue in quantum Deus, sed meritorie in quantum homo: quantum autem ad vtrumque congruit quod sacramentum, quia est instrumentum Christi nos sanctificantis consistit in verbis vocalibus, quia quilibet sit triplex verbum, mentis, imaginacionis, & vocis. Primum assimilatur verbo in diuinis. Secundum assimilatur ei, vt dispositum fuit incarnari. Tertium assimilatur ei, vt iam incarnato: sicut enim humanitas est habitus circundans diuinitatem, sic verbum vocis est quasi inuoluens verbum mentis. Sunt enim ea quae sunt in voce earum quae sunt in anima passionum nouae: & ita verbo incarnato (quod est principalis causa nostrae sanctificationis) maxime congruit vt instrumentum verbum vocis.

In primo, d. 27. q. 2.

Ceterum cum haec qua sunt praesentia in 1. part. dist. 6. q. 71. artic. 1.

Thom. in scripto.

Secundo patet idem ex hoc quod sunt signa, quia signa praesentium & exhibitorum debent esse expressiua (sicut & praesentia certius possunt cognosci) sed sacramenta nouae legis sunt signa eorum quae sunt per Christum exhibita, & eorum quae praesentialiter exhibentur in administratione eorum, nisi suscipiens ponat obice, ergo debent esse expressiua, sed inter signa voces tenent principatum secundum August. ergo omnia sacramenta nouae legis debent consistere in verbis. Hoc autem est intelligendum de illis quae purae & praecise sunt sacramenta nouae legis, ad excludendum matrimonium, quod potest verum contrahi sine verbis: puta per literas inter absentes, vel per nutus & signa inter mutos vel verecundos, praesupposito interiori consensu, & aequae vere est sacramentum, sicut matrimonium per verba contractum: quod pro tanto est, quia matrimonium fuit in ve-

teri lege; sicut in noua, nec aliquid reale additum est ad matrimonium nouae legis supra id quod erat de ratione eius in veteri nisi forte indissolubilitas, & ideo sicut tunc poterat contrahi sine verbis, ita & nunc: nec valet quod ab aliquibus dicitur, q matrimonium secundum q est sacramentum in dispensacione ministrorum consistens habet aliqua verba, scilicet benedictio. Ceterum cum his qua d. 8. ar. 3. hinc inde dicitur. Infr. d. 25. quast. 3.

Quod autem non omnia sacramenta nouae legis consistant in verbis & rebus, sed solum quaedam patet: sacramentum enim matrimonij, de quo statim dictum est, consistit secundum suum potissimum statum in verbis exprimentibus consensum de praesenti: sacramentum autem penitentiae, prout est sacramentum nouae legis, hoc est, prout includit confessionem penitentis & absolutionem sacerdotis, consistit in solis verbis, nec requiritur in aliquo praedictorum sacramentorum aliqua res praeter verba, ergo praedicta sacramenta non consistunt in verbis & rebus. Et si dicatur q in matrimonio verba vnius coniugum tenent locum formae, & verba alterius locum materiae, & similiter in sacramento confessionis verba confitentis tenent locum materiae, & verba sacerdotis absolutionis tenent locum formae, non valet: quia nos non dicimus quin in quolibet sacramento sit aliquid pro forma, & aliquid pro materia, quibus in matrimonio sit hoc difficile assignare, quilibet coniugum de pari se habet ad matrimonium, & ideo verba vnius censenda sunt, sicut verba alterius: sed querimus an omnia sacramenta nouae legis consistant in verbis & rebus, & constat quod non, quantum ad praedicta duo sacramenta: quia quod dicitur sacramentum consistere ex rebus & verbis, res & verba sunt duo separata: ita q nec verba possunt accipi pro rebus, nec res pro verbis, si dictum illud debeat verificari. Et ideo quantum in matrimonio & penitentia sunt verba & verba, non est propter hoc dicendum q consistant in rebus & verbis. Nec personae coeurrentes ad matrimonium, aut ad sacramentum penitentiae possunt dici res, prout nec loquimur, quia suscipientes sacramentum non sunt de intrinseca ratione sacramenti: & sic patet q non omnia sacramenta nouae legis consistunt in rebus & verbis, solum penitentia & matrimonium. Cetera autem sacramenta nouae legis consistunt in rebus & verbis: cuius causa principalis est ordinatio diuina, quae sic instituit, & nihilominus de quibusdam potest assignari congruitas. Sacramenta enim omnia consistunt in vso praeter sacramentum eucharistiae, quod consistit in consecratione materiae: & istud congruum fuit consistere in verbis, per quae solum fit consecratio seu benedictio, vt ipsum nomen benedictionis sonat, & in rebus consecratis seu benedictis, quae non debuerunt esse verba, sed aliae res: & verba, quae ex quo sacramentum istud consistit non in vso, sed in consecratione materiae, congruum fuit quod materia esset permanentis, & non transiens, vt sunt verba.

Has contra Thom. 4.

De ceteris autem sacramentis quae consistunt in vso, potest talis congruitas assignari: sunt enim quaedam sacramenta quae solum conferunt sanctitatem suscipienti, vt sunt penitentia & matrimonium. Alia vero conferunt sanctitatem, & vltra hoc mancipationem ad aliquid sacrum. Baptismus enim mancipat hominem ad susceptionem sacramentorum, ordo autem ad administrationem ipsorum, confirmatio facit pugilem viae. Ex hoc sic arguitur: sacramenta quae sunt perfectiora in efficiendo debent esse perfectiora in significando (efficiunt enim quod significant) sed sacramenta quae conferunt non solum sanctitatem, sed mancipationem ad aliquid sacrum sunt sacramenta perfectiora in efficiendo quam alia quae solum conferunt sanctitatem, vt de se patet: ergo & in significando, sed hoc non esset nisi praeter verba quae sunt communia omnibus sacramentis nouae legis includerent aliquod aliud signum, scilicet rem elementarem vel corporalem, quare &c. In cuius signum videmus quod res corporalis, quae exigitur in talibus sacramentis congruit officio ad quod mancipantur, vt patet in instrumentis, quae traduntur ordinatis, & in vocatione quae fit confirmatis: vnguntur enim pugiles, vt ab hoste minus possint teneri. Dubium autem restat de extrema vocatione, quae non mancipat homines ad aliquid sacrum, sed solum confert sanctitatem, & tamen consistit in rebus & verbis. Ad quod dicendum est q specialis ratio est de ipsa quae est sacramentum exeuntium, sicut baptismus est sacramentum intrantum, & ideo sibi correspondent: vt sicut baptismus lauat intrantes in signum remissionis originalis peccati, sic extrema vinctio vngit exeuntes in signum curationis a peccato veniali, contra quae videtur specialiter conferri pro statu periculi mortis naturalis.

AD PRIMVM argumentum dicendum q licet sacramenta nouae legis succedant sacramentis veteris legis, non debent tamen consistere solum in eisdem, quia perfectiora sunt. Ad

Vtrum in sacramentis nouae legis sit aliqua virtus inharens causatiua gratiae, characteris, ornatus, vel cuiuscunque alterius dispositionis.

Thom. 3. q. 62. ar. 1. C. 4.



VARIO quaeritur de efficacia sacramentorum nouae legis, vtrum in eis sit aliqua virtus inharens causatiua gratiae, characteris, seu ornatus, vel cuiuscunque dispositionis ad gratiam. Et arguitur q sic. Primum per auctoritatem beati Augustini super Ioannem, tractatu 80. qui dicit, quod aqua baptismi corpus tangit, & cor abluit, sed corpus non abluitur a macula culpae nisi per gratiam, igitur aqua baptismi habet virtutem causandi gratiam, & per eandem rationem alia sacramenta.

Secundo per auctoritatem Bedae, qui dicit in homilia super illud Ioan. 10. Venit Iesus a Galilaea in Iordanem, q Christus tactu mundissimae carnis suae vim regeneratiuae contulit aquis.

Tertio, quia distinctio sacramentum magister dicit quod est inuisibilis gratiae visibilis forma, ita vt eius imaginem gerat, & causa existat, sed non esset causa, nisi esset in ea aliqua virtus causatiua, ergo &c.

Quarto, quia non minus potest corpus agere, vt instrumentum diuinae iustitiae punientis, quam sacramentum agere, vt instrumentum diuinae misericordiae iustificantis: sed primo modo corpus agit in spiritu, vt patet de spiritibus daematis, qui affliguntur igne corporeo, ergo & secundo modo sacramenta possunt in animas agere, causando in eis diuinam gratiam iustificantem.

Quinto sic: quia non minus potest secidus Adae, s. Christus, q primus Adam, sicut dicitur Rom. 5. sed primus Adam potuit transfundere in posteros iustitiam originalem per virtutem feminis, ergo & secundus Adam, s. Christus potuit dare iustitiam spiritualem mediantibus sacramentis: hoc autem esse non posset nisi in eis esset aliqua virtus causatiua gratiae, ergo &c.

Sexto, quia sacramenta sunt quaedam medicamenta, sed omne medicamentum corporale habet aliquam virtutem per qua agit vel disponit ad sanitatem corporalem, ergo sacramentum quod est medicamentum spirituale, habet aliquam virtutem per quam agit vel disponit ad sanitatem spiritualem, quae est per gratiam.

Septimo, quia inconueniens videtur q Deus non agat aliter in sacramentis ad iustificandum q agat daemones in sortilegiis & maleficiis ad nocendum, sed si in sacramentis non esset aliqua virtus per qua aliquid agerent, daemones tunc agerent eodem modo in maleficiis & sortilegiis, sicut Deus in sacramentis, quare &c. Minor declaratur, quia in maleficiis & sortilegiis solum est pactio daemones, vt supposita herba vel charta sub tecto vel limine domus sequatur aliquod maleficium non est per aliquam virtutem existentem in charta vel herba, sed per operationem daemones, & similiter esset in sacramentis si non haberent aliquam virtutem, quia nihil agerent, sed solum Deus.

OCTAUIO, quia sacramenta nouae legis differunt a sacramentis veteris, quia efficiunt quod significant, sed si non haberent aliquam virtutem, nihil efficere, ergo &c.

IN CONTRARIUM arguitur, quia in sacramento altaris transubstantiatur panis in corpus Christi, sed ad hoc nihil videtur posse facere quaeuisque virtus creata, ergo in illis sacramentis non est aliqua virtus creata inharens verbis sacramentalibus, & per eandem rationem, nec in aliis sacramentis vt videtur.

Ita nullum corporale potest agere in re spirituale, quia agere est nobilior patiente, vt dicit August. super Ge. & idem habetur 3. de Anima, sed subiectum gratiae est anima quae est re spiritualis, ergo sacramenta quae sunt quaedam corporalia non possunt causare in anima gratiam, vel quamcunque dispositionem ad gratiam.

RESPONSO. Hic est duplex modus dicendi. Vnus est, q ex characteris sequuntur duo effectus in anima. Primum effectus est character in sacramentis imprimentibus characterem, vel aliquis alius ornatus animae in sacramentis non imprimentibus characterem. Secundus est gratia. Respectu primi effectus (scilicet characteris, vel alterius ornatus) est in sacramentis quaedam virtus in Deo influxa, quae est causa effectiua per modum agentis instrumentalis, sed respectu gratiae solum est causa dispositiua dispositione quae est necessitatis, nisi sit impedimentum ex parte recipientis. Modus autem huius dispositionis talis est: dicunt illi q omne instrumentum dum mouetur a

principali agente recipit ab eo virtutem aliquam per quam producit aliquid vltra illud quod secundum suam naturam produceret, & illud quandoq; est vltima forma, sicut qualitates elementares instrumentaliter agentes in virtute formarum substantialium pertingunt ad educendum formas substantiales materiales de potentia materiae quandoq; verum non est vltima forma, sed dispositio ad formam, sicut virtus quae est in semine hominis pertingit ad dispositiones necessitatis respectu animae rationalis & non ad ipsam animam rationalem, quod non posset nisi in virtute animae ageret omnino, sic est in sacramentis vt sunt instrumenta nota a Deo, quia in eis est virtus a Deo influxa quae instrumentaliter pertingit ad causandum characterem vel aliquam dispositionem, sed non attingit ad gratiam propter eius perfectionem nisi dispositiue, sicut virtus feminis hominis non attingit ad animam, sed ad dispositionem animae: rationes autem huius opinionis posita sunt in argumentando ad quaestionem.

Hic autem modus adiuuentur per quendam solemne doctorem contra antiquam opinionem coherere multas difficultates, quibus vix potest rationaliter satisfieri. Ponit enim haec opinio tria. Primum q ad essentiam gratiae producendam solus Deus pertingit immediatè & non sacramenta etiam instrumentaliter. Secundum q praeter gratiam fit in anima character vel alia dispositio seu ornatus. Tertio q in sacramentis est quaedam virtus spiritualis causatiua talis characteris, ornatus vel dispositionis. Primum conceditur, secundum & tertium non videntur esse vera. Et de secundo patet sic: Constat enim sine dispositione vel ornatu quam itiponunt potest haberi gratia, vt in illis qui sanctificantur in vtero, vel in adultis qui sanctificantur ante susceptionem baptismi, & in illis qui verè conuertuntur ante confessionem & absolutionem, gratia etià habita sine illis sufficientissime ornat animas: ponere ergo talem dispositionem vel ornatum videtur esse pura adiuuentio ad palliandum q sacramenta aliquid causant in anima, de nullo enim alio seruit praedicta dispositio vel ornatu, vel dicas de quo? & non erit facile fingere: hic autem non includimus characterem, quia de eo fiet inferius merito specialis. Item matrimonium verum & ratum potest contrahi inter absentes quantumcumq; distantes: ergo per tale matrimonium confertur contrahentibus bene dispositis gratia quae est a solo Deo qui praesens est omnibus quantumcumq; inter se distantibus, qualiter tamen per verba matrimonij prolata in Hispania potest conferri alteri coniugum existenti in Francia aliquis ornatus vel dispositio ad gratiam non apparet probabile. Item verè contritus habet gratiam antequam confiteatur vel absoluat: si ergo per sacramentalem absolutionem causatur aliquis ornatus in eo, illa non poterit esse dispositio ad gratiam quae praecedat, nec ad augmentum gratiae, quia sicut ostensum fuit libro 1. dist. 17. forma augmentabilis potest augeri ex parte solius agentis sine noua dispositione subiecti, ergo nulla necessitas est q per sacramentum imprimatur talis dispositio vel ornatu, nec apparet talis vtilitas vel congruitas, quare nec probabilitas. Item per sacramenta quae dicuntur imprimere characterem non ponitur causari talis dispositio vel ornatu: character ergo excludit necessitatem, & etià congruitatem cuiuscunque alterius dispositionis ad gratiam. Cum ergo baptismus, confirmatio, & ordo, dicatur imprimere characterem indelebilem sequitur (vt videtur) q in baptizatis, confirmatis, & ordinatis recipientibus alia sacramenta non imprimatur per ea aliqua dispositio vel ornatu, & sic illa sacramenta nihil causabunt.

Et si dicatur q character baptismi non excludit necessitatem nec congruitatem dispositionis ad gratiam absolutam, sed solum respectu gratiae baptismalis, & consimiliter est de characteris confirmationis, & ordinis, non valet: quia eadem est gratia secundum speciem per qua in baptismo tollitur culpa originalis, & in penitentia culpa actualis, & per quam meritorie exerceamus actus ad quos deputamur per confirmationem & ordinem, & alia sacramenta. Et ideo si character tollit necessitatem, vel congruitatem dispositionis vel ornatus respectu vnius, tollit & respectu alterius cuiuscunque: & sic non videtur quod sic ponenda talis dispositio vel ornatu. Minus etiam apparet quod in rebus & in verbis sacramentalibus sit ponenda aliqua virtus spiritualis a Deo influxa quae causet instrumentaliter talem dispositionem vel ornatum in anima: quod enim in re spirituali sicut est anima rationalis cum suis potentis separabilibus potest esse aliqua dispositio spiritualis consequens est rationi, sed q in rebus pure corporalibus, quales sunt res sacramentales potest esse virtus seu qualitas spiritualis non videtur rationi consonum: non enim quodlibet accidens natum esse esse in quolibet subiecto, sed determinatum in determinato. Actus enim actionum sunt in patiente disposito, subiectum autem receptiuum virtutis spiritualis non est res corporalis sicut subiectum susceptionum accidentalis corporalis non est res spiritualis, vnde sicut angelus non potest esse subiectum quantitatatis corporalis, vel coloris

ris, sic res corporales sicut sunt res sacramentales, non sunt susceptivae accidentis, seu virtutis spiritualis. 14 Ad hoc dicitur quod licet res spiritualis, ut angelus, non possit esse subiectum quantitatis, vel albedinis, vel alterius qualitatibus corporalis, denominatur tamen ad conditionem corporali ratione effectus quem facit in corpore: dicitur enim angelum esse in loco ratione effectus quem facit circa corpus existens in loco, & similiter, ut dicunt, quoniam virtus quae est in sacramentis non sit spiritualis per essentiam, nec ratione subiecti, potest tamen dici spiritualis ratione effectus quem facit in anima quae est spiritualis: sicut etiam herba dicitur sana, ratione sanitatis quam facit. Sed hoc non valet, quia licet rationi bene consonet quod corpus agat in corpus, & spiritus in corpus, & quod denominentur ab effectu quem faciunt, non consonat tamen rationi: quod corpus agat spiritum, & per consequens nec habet ibi locum denominatio ab effectu. Item qua ratione esset aliqua virtus in verbis, eadem ratione esset in aliis rebus sacramentalibus, & in ministris, quia haec omnia sunt de necessitate sacramenti, sed hoc non potest esse, quia si in quolibet praedictorum sit aliqua virtus, tunc multiplicabuntur virtutes secundum multiplicationem eorum, hoc autem est inconueniens, quia in genere cause efficientis plura non concurrunt immediate ad unum effectum, nisi propter imperfectiorem cuiuslibet eorum: supplet enim omnia vicem unius perfecti agentis: si ergo sunt plures virtutes secundum pluralitatem que concurrunt ad necessitatem sacramenti, sequitur quod quilibet sit imperfecta & insufficientis de se ad producendum effectum sacramenti: & sic Deus daret plures virtutes rebus sacramentalibus, quia non posset esse vnica quae totum produceret, quod est fictitium: vel si posset esse aliqua vnica talis, melius esset quod illa daretur sacramentis, quae quae alia imperfecta multiplicarentur. 15 Item nec in ipsis verbis videtur esse talis virtus, quia cum oratio sit quantitas discreta, impossibile est vniam virtutem numero esse in tota vna oratione: oportet igitur quod vel sint totae virtutes quot sunt syllabae in oratione, vel quod solum in vltima syllaba sit virtus illa: non potest dici quod in quolibet syllaba sit specialis virtus, quia cum sacramenta non habeant efficaciam suam nisi in vltimo instanti quo verba complentur, ante quod insens praecedentes syllabae deservunt, & per consequens virtutes existentes in eis, sequitur quod illae virtutes nihil faciunt ad effectum sacramenti, non inducendo ipsum, quia tunc non sunt, nec in disponendo, sicut dicitur de guttis praecedentibus cautionem lapidum, quae disponunt ad id quod vltima perficit, quia ante characterem vel ornatum quem sacramenta efficiunt nulla dispositio praecedat in anima quae fiat per sacramenta. Item nec talis virtus solum est in vltima syllaba, quae per eandem rationem virtus quae est in aqua baptismi esset solum in vltima parte aquae, quae tanquam corpus baptizati, quod satis assimilatur fictioni. 16 Quarto patet idem scilicet: quia sicut nullum instrumentum agit in virtute alterius circa aliquam materiam, nisi exercendo circa eandem suam actionem propriam licet enim Deus posset immediate facere lectum, si tamen faciat mediante dolabra ut instrumentum necesse est quod dolabra sua actionem propriam exerceret circa materiam de qua fit lectus, sed res sacramentales qui sunt corporales suam propriam actionem non possunt habere circa animam, in qua recipitur esse sacramenti, ut probat Augustinus 6. multo, ergo impossibile est quod res sacramentales in virtute alterius agant aliquid in anima nostra. 17 Ad hoc respondent aliqui quod res sacramentales agunt de se circa totum compositum, sicut aqua baptismi corpus animam abluit, & oleum ungit: & per consequens agunt in quolibet parte, propter quod ut instrumentum Dei possunt agere in anima, quae est pars totius compositi. Sed istud non valet, quia id quod agit in totum compositum non potest agere in quolibet parte, nisi quantum ad id in quo partes sibi inuicem communicant in composito, quia actio & passio communis requirit causam communem, sed anima ut est susceptiva gratiae, vel characteris, vel alterius dispositionis causata per sacramentum in nullo communicat cum corpore, quantum ad aliquam conditionem pertinentem ad compositum, ergo res sacramentalis quae agit in totum compositum, non propter hoc agit in animam ut est susceptiva gratiae, vel alterius spiritualis effectus, & sic id est quod prius. Ad hoc autem dantur quaedam rationes adeo fictae & friuolae, quod non sunt dignae recitatione. 18 Quod autem dicitur ad declarationem opinionis, quod omne instrumentum dum mouetur a principali agente recipit ab eo aliquam virtutem. Aduertendum est quod aliquid vocatur instrumentum dupliciter. Vno modo illud quod non agit nisi motu locali, sicut est instrumentum artis, ut dolabra, vel securis respectu artificis: & in talibus recipitur proprie nomen instrumenti, & tale instrumentum non agit nisi motu, & per virtutem receptam a principali agente vocato virtute recepta motum localem in eo causatum, & non aliquid aliud, quia per motum localem nulla forma fit in mobili, ut dicitur 8. Phisic. ipse tamen motus localis potest dici virtus, quia motus localis vnus est ratio mouendi aliquid,

Ceterum cum hic qua dicitur in 2. d. 15. q. 3.

sicut motus localis baculi est causa motus localis lapidis vel aeris, & quia forma pure artificialis ut est forma domus vel scanni potest acquiri per solum motum localem, cum non sit aliud quam ordo, vel dispositio, ideo in talibus instrumentum agit per motum localem, & per virtutem receptam, quae est ipse motus, nec est querenda alia, ratione iam dicta: talis autem virtus, quae est motus localis, vel per talem motum acquisita non est in sacramentis a Deo influxa, quia omnis motus localis, qui est in rebus sacramentalibus fit precise a virtute pure naturali ipsius ministrum. Alio modo accipitur instrumentum minus proprie pro agente secundario, sicut calor naturalis dicitur instrumentum animae: & omnis qualitas actus naturalis dicitur instrumentum formae substantialis, sicut separata, sicut agens inferiora naturalia dicuntur instrumenta superiorum agentium, a quibus habent formas suas & virtutes operandi. Instrumentum coniunctum ut calor animae, non mouetur localiter a principali agente (ut de se patet) nec recipit ab eo aliquam virtutem: quia eadem ratione virtus illa reciperet quaedam aliam ad hoc ut attingeret ad additionem formae substantialis, quum ipsa sit accidentis, sicut & prima, nec agat ultra suam speciem nisi in virtute alterius, & sic esset processus in infinitum in virtutibus receptis, quod est inconueniens. Dicitur ergo istud instrumentum agere in virtute alterius, quatenus est ei coniunctum, & actus eius ordinatur sub actione principalis agentis ut disponens. Instrumentum autem separatum quod est secundarium agens recipit a principali agente formam & virtutem operandi: non oportet tamen quod de nouo agit, quod recipiat nouam virtutem, sed agit per virtutem primam receptam secundum cursum naturae. Et per hoc non potest dici quod res sacramentales recipiant aliquam virtutem a Deo quando applicatur ad usum: non est tamen negandum, quin Deus possit eis aliquam virtutem influere, sed illam duntaxat cuius sunt capaces, sed nulla necessitas vel congruitas apparet quod ita fit de facto. 19 Alia opinio est antiqua, & sine calumnia, & magis, ut mihi videtur, consonat dictis sanctorum, videlicet quod in sacramentis non est aliqua virtus causata gratiae, characteris, vel cuiuscunque dispositionis, seu ornatus existentis in anima, sed sunt causa sine qua non conferuntur gratia, quia ex diuina passione vel ordinatione sic fit quod recipiens gratiam recipit gratiam nisi ponat obicem, & recipit gratiam non a Sacramento, sed a Deo, qui solum pertinet ad characterem, gratiam, vel quemcumque ornatum si quis sit in anima: hoc autem declaratur per simile per auctoritates, & per rationes. Simile est de illo qui recipit denarium plumbeum facta tali ordinatione, ut qui recipit vnum de illis recipiat eleemosynam regis, non quod denarius sit causa eleemosynae, sed solum rex. Denarius autem est signum & causa sine qua non. Sic est in proposito de Sacramento respectu gratiae, characteris, vel cuiuscunque alterius effectus spiritualis. 20 Ad idem est auctoritas beati Bernardi, in sermone de cena domini, qui dicit sic: Sicut canonicus inuestitur per librum, abbas per baculum, episcopus per baculum & anulum simul, sic diuersae gratiae diuersis sunt traditae sacramentis: nec fit ibi comparatio solum quantum ad significationem (ut quidam dicunt) sed quantum ad omnem habitudinem, quam habent sacramenta respectu gratiae, ut patet diligenter intruente verba beati Bernardi, in illo sermone. 21 Ad hoc etiam sunt aliquae rationes. Prima talis est: sacramenta nouae legis debent esse signa & causae, & quod sunt signa non habent calumniam, sed de causalitate, vel de modo causalitatis dubitatur. Arguatur ergo sic: sicut rebus sacramentalibus competit ratio signi, sic & ratio causae, & non plus, sed res sacramentales non sunt signa gratiae, nisi ex passione ordinationis, seu institutione diuina, sicut apparet ex prima quaestione huius distinctionis, & ex dictis Hugonis de sancto Victore, qui dicit quod sacramenta ex institutione significant, ergo non sunt causa gratiae, nisi ex passione, & ordinatione, & institutione diuina, & non per aliquam virtutem eis inherenterem, vel in eis existentem. 22 Alia ratio talis est, quia secundum omnes circumscriptiones in veteri lege conferebantur gratiam, sed hoc fuit solum ex quadam passione diuina ordinationis, sicut habetur Genes. 17. Hoc est pactum meum quod obseruabitis. Circumcidetur ex vobis omne masculinum. Et ibidem. Masculinus cuius praepit caro circumcisa non fuerit, delebitur anima eius de populo suo: quia pactum meum irritum fecit. Et similiter videtur quod in aliis sacramentis non conferatur gratia nisi ex passione diuina. Et confirmatur per Bedam qui dicit in homilia de circumscriptione domini, quod idem saluiter curacionis auxilium circumscrio in lege contra originalis peccati vlnus agebat, quod nunc baptismus agere reuelat: gratia tempore conlucit. Ecce quod similem actionem attribuit circumscriptioni & baptismi. Si ergo circumscrio nihil agebat nisi ex passione, & ut causa sine qua non sequitur quod nec baptismus, nec per consequens alia sacramenta. 23 Tertia ratio talis est, sicut se habet lex vetus ad legem nouam, sic sacramenta nouae legis ad sacramenta veteris legis,

Sed lex vetus sic se habet ad nouam legem quod illud quod promittebatur in veteri lege soluitur in noua non per legem, sed a deo in lege, ergo similiter est in sacramentis quod gratia in sacramentis veteris legis promissa vel figurata exhibetur in sacramentis nouae legis non quidem per ipsa, sed a deo in ipsis. Et in hoc sufficienter excellunt sacramenta nouae legis sacramenta veteris legis: sicut lex noua veterem legem, nec est querenda maior excellentia, quia ista sufficiunt. 24 Huic autem positioni videtur obuiare vnus in quo praecipue fundant se illi qui tenent contrarium, quia causa sine qua non si nihil faciat ad effectum inducendo, disponendo, vel meliorando quantum ad rationem causandi nihil habet super causas per accidens sicut albedo domificatoris non est causa domus nisi per accidens, nec pactio dat aliquid de ratione causae sed solum de ratione signi ut patet in exemplo de denario plumbeo. Quod autem est per accidens omittitur ab arte, nec ponitur in definitione ut dicitur sexto Meta. unde dicunt quod si sacramenta non essent nisi causa sine qua non in definitione sacramenti non poneretur ista causalitas, nec sancti fuissent ita solliciti ponere istam causalitatem in definitione sacramenti. 25 Ad quod dicitur quod nullus sanctus posuit in definitione sacramenti quod esset causa gratiae, sed solum magister sententiarum qui ad Augustinum libro secundo de doctrina Christiana quod sacramentum est inuisibilis gratiae visibilis forma. Et addidit de suo quod sequitur, videlicet ut imaginem gerat & causa existat, nullus autem potest melius exponere magistrum quam ipse seipsum. Quae autem exponit seipsum in litera dicens quod homo non querit salutem in sacramentis quasi ab eis. Sed per illa a deo. Nec videtur valere illud quod aliqui dicunt quod in illis verbis magistri haec praepositio a denotat principale agens sed haec praepositio per denotat causam instrumentalem. Quia talis causa instrumentalis accipienda est de causa sine qua non secundum descriptionem beati Augustini dicens quod sacramentum est in quo sub regimento rerum sensibilibus diuina virtus salutem nostram secretis operatur. 26 Quod autem dicitur quod illud quod est per accidens dimittitur ab arte, nec debet poni in definitione vel descriptione. Dicendum est quod duplex est accidens. Vnum est accidens per accidens, quod est separabile & nihil penitus facit, nec ad operationem rei, nec ad eius notificationem sicut est de albedine respectu edificatoris de quo accidente procedit argumentum. Aliud est accidens proprium vel ex natura rei sicut rifibile est proprium homini, vel ex ordinatione humana sicut denarius plumbeus accipit rationem signi & causae sine qua non respectu eleemosynae regis, vel ex ordinatione diuina sicut res naturales accipiunt rationem signi & causae sine qua non respectu gratiae, & tale accidens multum facit ad notificationem rei, & ideo debet poni in descriptione notificatae rem praecipue quantum ad quid nominis sicut est descriptio sacramenti. 27 AD PRIMVM argumentum dicendum est quod non est intentio beati Augustini quod in aqua baptismi sit aliqua virtus inherens, sed est ibi sola virtus diuina a se habens, sicut ipse dicit in notificatione sacramenti quod sub regimento rerum sensibilibus virtus diuina salutem nostram secretis operatur, unde verba eius sunt ista, vnde est haec tanta vis aquae ut corpus tangat & cor abluat, nisi faciente verbo, non quia dicitur, sed quia creditur. Ecce quod non dicit aliquid virtutem esse in aqua nisi quam facit fides verbi quo baptismus conferretur, haec est fides qua credimus patrem & filium & spiritum sanctum. (In quorum inuocatione conferretur baptismus) remittere peccata in baptismo & sic virtus dicitur esse in aqua per verbum, quia vere credimus quod virtus patris & filij & spiritus sancti inuocata per verbum sanctificabat baptizatum in aqua, nec oportet ibi ponere aliquam virtutem inherenterem, nec vnquam hoc intellexit Augustinus. 28 Ad secundum dicitur quod illa obiectio est contra tenentes opinionem oppositam dicunt enim quod illa virtus est a deo tantum a principali agente & a passione Christi sicut a causa meritoria, & ex fide ecclesiae sicut ex continue instrumentum principali agere. Sed caro Christi vel eius contactu cum aquis in baptismo nulla vis data est aquis. Item si ex tactu carnis Christi esset data aliqua vis, esset data tunc & illis aquis quas caro Christi tergit, & ex tunc ille aqua habuissent in se talem virtutem, quod iterum esset contra eos, quia dicitur quod illa virtus non est in sacramentis, nisi quando applicatur per usum ad illi qui recipit sacramentum. Et ideo dicitur quod Beda non intelligit quod aliqua virtus aquae in se inhereret ex tactu carnis Christi, cum ipse expresse dicat quod id est agebat circumscrio quod nunc baptismus Christi agit, & tamen nullus tenet quod circumscrio habuerit aliquam virtutem inherenterem, sed de baptismi Christi intelligit quod baptismus Christi in quo caro Christi aqua tergitur fuit signum & representatio quod per Christum effectiue in quantum est deus & merito in quantum homo

mo baptismus per Christum institutus esset sacramentum regenerationis spiritualis quae fit per aquam sub prescripta forma verborum, tanquam per sacramentum, & per solum deum tanquam per causam immediate efficientem quicquid ad spirituales regenerationes pertinet. Et istud satis innotuit Ioan. 1. cap. vbi Christus loquens de baptismo dicit, nisi quis renatus fuerit ex aqua & spiritu sancto, non potest intrare in regnum dei, vbi postquam fecit mentionem de sacramento baptismi, nomine aquae. Postea totam eius efficaciam attribuit spiritui sancto, & nullam aquae, dicens, quod natum est ex carne caro est, & quod natum est ex spiritu sancto spiritus est. 29 Ad tertium patet responsio ex praedictis in corpore solutionis. 30 Ad quartum dicendum quod in igne inferni non est aliqua virtus inherens detinens spiritum, vel affligens ipsum per detentionem, vel immersionem. Sed detinetur vel affligitur in igne per virtutem diuinam, vel per virtutem alicuius superioris spiritus qualicumque sit illa affligitio. Et proportionabiliter sola virtus diuina operatur in sacramentis omnem effectum spirituales, qui conferretur suscipienti sacramentum. 31 Ad quintum dicendum quod si iustitia originalis erat perfectio aliquarum virtutum corporalium poterat per virtutem feminis transfundi. Et tunc non esset simile de iustitia originali, & de characterem, vel gratia quae ponitur perfectiones animae, vel virtutum spiritualium. Si vero iustitia originalis non erat perfectio corporis, sed habitus mentis non poterat transfundi, sed transfuso corpore deus illam infudit, sicut nunc dicitur de characterem vel gratia, quod suscepto sacramento deus talia infundit. 32 Ad sextum, dicendum quod non est simile de medicamento corporali, & de medicamento spirituali, quia res naturales ex natura sua sunt medicinales contra aliquas infirmitates, & ideo ex natura sua habent virtutem inducendi sanitatem, vel praeparandi ab infirmitate, quia effectus quem faciunt est proportionatus naturae eorum. Sed res naturales ex natura non sunt medicinales contra aliquam infirmitatem, vel defectum spirituales sed hoc habent solum ex ordinatione diuina. Effectus etiam spiritualis excedit naturam & virtutem rerum corporalium. Et ideo in eis non est aliqua virtus ad producendum quemcumque effectum spirituales, sed adhibentur ex sola ordinatione diuina, & deus per seipsum totum facit. 33 Ad septimum dicendum quod illud argumentum multipliciter deficit. Primum quia maior potest rationabiliter negari, quia nullum inconueniens est quod deus simili modo faciat aliqua ad nostram salutem, sicut daemon facit aliqua ad hominum perniciem. Secundum quia minor similiter est falsa: daemon enim per seipsum non potest cauere motum ad formam, ut declaratum fuit in secundo libro. Sed quicquid facit, facit coniungendo actum passiuus, ex quibus sequitur effectus quem daemon vult fieri, & ideo debet inherere rebus naturalibus quas coniungit. Nos autem dicimus totum contrarium, videlicet quod res sacramentales nihil faciunt ad productionem cuiuscunque effectus spiritualis, sed deus totum facit. 34 Ad vltimum dicitur quod differentia sacramentorum nouae legis a sacramentis veteris non est vniuersalis per hoc quod sacramenta nouae legis efficiant quod figurant, non autem sacramenta veteris legis, quia circumscrio quae fuit sacramentum in veteri lege, quamuis fuerit ante legem instituta, effiebat tamen quod figurabat eo modo quo baptismus efficit. Et forte idem faciebant quaedam alia sacramenta veteris legis, ut patebit in sequenti quaestione, sed differrebat, quia omnia sacramenta nouae legis efficiunt quod figurant tanquam causa sine qua non, sed hoc non faciebant omnia sacramenta veteris legis. Sed solum quaedam, quod est rationabile satis, quia quum lex noua sit tempus plenitudinis gratiae, ut dicitur Gal. 7. Rationabile est quod gratia in quibusdam sacramentis veteris legis inchoata plenius detur in omnibus sacramentis nouae legis.

QUESTIO QUINTA. Vtrum sacramenta veteris legis conferre- bant gratiam.

Thom. 3. q. 62. ar. 6. vnde dicitur in 2. q. 103. art. 2.

QVINTO quaritur de efficacia sacramentorum veteris legis, Vtrum conferrent gratiam. Et videtur quod sic, quia sanctificatio non fit nisi per gratiam. Sed per sacramenta veteris legis homines sanctificabatur: dicitur enim Leuit. 8. Cumque sanctificasset nos Moyses (Aaron scilicet, & filios eius in vestitu suo, &c.) ergo videtur quod sacramenta illa conferrent gratiam. 2 Item quanto sacramenta sunt propinqua temporis gratiae, tanto videntur esse efficaciora & perfectiora. Sed sacramenta veteris legis fuerunt propinqua temporis gratiae, quam sacramentum circumscriptionis, quod fuit ante legem institutum, ergo

ergo sunt perfectiora quam circuncisio, sed circuncisio conferebat gratiam ut omnes dicunt, & ut habetur in litera, ergo fortiori ratione alia.

3 IN CONTRARIUM est quod dicitur Hebr. 10. Impossibile est sanguine hyrcorum aut taurorum auferri peccata.

4 Item Ro. 3. dicitur quod ex operibus legis non iustificabatur omnis caro, ubi dicitur glossa, illa vocat opera legis quae cum lege instituta sunt, & terminata, quae nunquam iustificare potuerunt.

5 RESPONSO. In sacramentis veteris legis, & quibuscumque que aliis est duo considerare, scilicet ipsum sacramentum, quod vocatur communiter opus operatum. Et usum sacramenti tam ex parte conferentis quam ex parte suscipientis, qui vocatur operans. Si loquamur de sacramento quantum ad eius usum qui dicitur opus operans, sic tenetur communiter quod talis usus fuit meritorius, supposito quod utens esset in charitate & gratia. Cuius ratio est, quia omnis actus virtuosus charitate informatus est meritorius. Sed actus conferentis vel suscipientis sacramenta veteris legis fuit actus virtuosus, quia actus patriae, quae est pars iustitiae, ergo supposito quod conferens vel suscipiens, esset in gratia vel charitate, sequitur quod talis usus erat meritorius, quamuis magister videatur sentire contrarium in litera dicens quod nunquam ex operibus legis aliquis iustificatus est, & si in fide & charitate fieret, quia imposuit ea deus in seruitute, & non in iustificatione. Hoc enim non est sufficienter dictum, quia seruire voluntarie ille qui seruitute potest imponere, meritorius est quum sit actus iustitiae.

In. 3. ad. 2. q. 1.

6 Si autem loquamur de sacramento secundum se, quod dicitur opus operatum, sic questio potest intelligi dupliciter. Vno modo vtrum sacramenta veteris legis virtute propria conferret gratiam. Secundo modo vtrum in virtute alterius. Si primo modo, dicendum est quod non, non solum de sacramentis veteris legis, sed etiam nouae. Quia principalis causa gratiae & infusionis est Christus in quantum deus per auctoritatem, & in quantum homo per meritum passionis. Et si quid aliud instrumentaliter iustificat, non est hoc in virtute propria, sed in virtute Christi. Si autem secundo modo, adhuc potest intelligi dupliciter. Vno modo enim potest aliquid agere in virtute alterius, quia agit per virtutem in se receptam ab altero, secundum quem modum aliqui ponunt sacramenta nouae legis agere in animam, ut dictum fuit prius. Et isto modo sacramenta veteris legis non causabant gratiam per aliquam virtutem in se receptam, quia & sacramenta nouae legis non conferunt gratiam isto modo quae sunt perfectiora, sicut probatum fuit in praesenti quaestione. Alio modo possunt dici sacramenta agere in virtute alterius, quia in eis datur gratia, non quidem per virtutem aliquam existentem in ipsis, sed a deo immediate per ordinationem & passionem diuinam.

7 Et secundum hoc est duplex opinio. Vna Hugonis de sancto Victore, quod sacramenta veteris legis, quantum ad opus operatum conferbant gratiam, non tamen ita immediate & perse, sicut sacramenta noua. Sed mediate & per accidens, in quantum signa erant Christi. Vnde eorum susceptio erat quaedam Christi professio, & veneratio; erat ergo hoc potius per modum signi exitatis intellectum ad cognitionem veri sacrificii, quam per modum causae. Hoc autem apparet ex multis dictis illius Hugonis, praecipue libro primo de sacramentis, parte 11. ubi dicit sic, sacramentorum alia fuerunt ante legem, alia sub lege, alia sub gratia, specie quidem differentia, sed eundem sanctificationis effectum habentia. Item in eodem, ex quo homo argrotare coepit, deus homini in sacramentis medicinam preparauit. Item quicunque sacramenta priora effectum sanctificationis habuissent negauerit, non mihi recte sentire videtur.

8 Alia est quae communius tenetur, quod sacramenta veteris legis non conferbant gratiam ex opere operato, quia instituta fuerunt magis ob significationem, quam ob sanctificationem. Alij autem assignant tale rationem, quod collatio gratiae non habita, vel augmentatio habitae potest fieri tripliciter. Vno modo, per modum sacramenti solum, sicut est de circuncisione & baptismo paruulorum. Alio modo per modum meriti tantum. Tertio modo per modum vtriusque, scilicet sacramenti & meriti, sicut est in adultis suscipientibus sacramenta saltem nouae legis. His suppositis potest formari talis ratio probabilis, in illa lege solus debet esse collatio gratiae regulariter per omnem modum, quae sola est lex plenitudinis gratiae, sed talis lex est noua, ergo, &c. Minor supponitur. Maior probatur, illud dicitur plene haberi quod per omnem modum habetur. Et ideo in illa sola lege debet esse collatio gratiae per omnem modum, quae sola est lex plenitudinis gratiae. Et ex hoc vltimus arguitur sic, in lege veteri si alia sacramenta a circuncisione conferrent gratiam, esset collatio gratiae per omnem modum, scilicet per modum sacramenti, & per modum meriti, & per vtrumque modum simul. Sed hoc est falsum, ut patet ex dictis, quia in sola lege plenitudinis gratiae debet hoc inueniri, & hoc regulariter, ergo &c.

9 Sed istud non valet, quia autem isti intelligunt quod in veteri lege nunquam conferretur gratia per modum sacramenti, & sic circuncisio non contulisset gratiam, quod falsum est, & contra dictum omnium sanctorum & doctorum. Aut intelligunt quod non conferretur gratia tunc alicui per modum meriti, quod est aequale falsum. Quum in veteri lege fuerunt multi sancti, qui per opera meruerunt magnam gratiam a deo. Aut intelligunt quod in eodem facto non conferretur gratia in veteri lege per vtrumque modum simul, scilicet, per modum sacramenti, & per modum meriti. Quod iterum est falsum, quia adulti de populo Israel, quibus collata est circuncisio (ut legitur Iosue 5. c. a.) & Profeti, qui adiungebantur populo Israelitico, sicut Achior (de quo habetur Iudicum 14), recipiebant gratiam ex circuncisione per modum sacramenti: & nihilominus propria deuotione poterant eam recipere per modum meriti. Si autem isti intelligunt quod in veteri lege non conferretur gratia regulariter in quolibet sacramento, & per modum sacramenti, verum dicunt, ut patebit inferius, sed nullam rationem sufficientem assignant. Quum enim dicunt quod in sola lege, quae est lex plenitudinis gratiae conferretur gratia per modum sacramenti & meriti, quia hic est omnis modus per quem gratia acquiritur. Dicendum est per interemptionem, quia ad hoc, quod lex noua dicatur lex plenitudinis gratiae, sufficit quod in ea plenius conferatur gratia tam per modum sacramenti, quam per modum meriti, quam in veteri lege: non oportet tamen propter hoc excludere a veteri lege, quin per vtrumque modum conferretur in ea gratia, quous non aequale plenae. Aut quia in omnibus sacramentis nouae legis conferretur gratia, non autem in omnibus sacramentis veteris legis sed in quibusdam sic, in quibusdam vero non.

10 Propter quod potest tertia via teneri, scilicet quod eorum quae dicebantur sacramenta in veteri lege, quaedam dicebantur sacramenta largae, sicut illa quae a populo offerrebantur ministris, ut decimae & primitiae, vel deo mediantibus ministris, ut sacrificia, id est animalia ad sacrificandum, & ceterae oblationes. Alia dicebantur magis proprie sacramenta, quae ministrabantur populo per sacerdotes & leuitas & ministros legis, sicut per aquam illustrationis purificabantur leuitas & alij, ut habetur Num. 8. & sacerdotes in sua consecratione tingebantur sanguine arietis in extremo auriculari & pollice manus dextrae, ac pedis, ut dicitur Leui. 8. & in pluribus alijs. Loquendo ergo de sacramentis largae sumptis, dicendum est quod in eis non conferrebat gratia ex opere operato. Cuius ratio est, quia in sacramentis non conferretur gratia nisi suscipiente sacramentum (licet conferretur vltus possit esse meritorius). Sed sacramenta primo modo dicta non suscipiebantur ab aliquo proprie per modum sacramenti, sed erant oblationes deo factae a populo per manus ministrorum legis, ergo per talia sacramenta nulli conferrebat gratia.

11 Si autem loquamur de sacramentis strictis sumptis, sic in quibusdam conferrebat gratia, in quibusdam non, quia quum sacramenta efficaciam habeant ex institutione diuina, illa sacramenta veteris legis quae a deo instituta sunt ad effectum qui non potest haberi sine gratia, aut ad officium quod non potest bene exerceri sine gratia conferrebat gratiam ex parte oblatione & ordinatione diuina: non enim deficit deus in necessarijs, & talia videntur fuisse circuncisio, quae ordinabatur ad deletionem peccati originalis, quae non potest fieri sine gratia, & vinctio sacerdotalis, quae ordinabatur ad sacramentorum administrationem, quae non poterat bene fieri sine gratia, ut infra patebit. Alia autem sacramenta quae ordinata sunt ad effectum, propter quem non requirebatur gratia, non conferrebat gratiam, sicut fuit in emundatione leprosi, qui aspergebatur cum ligno cedrino, & yfopo intincto sanguine passeris immolati, & cum ceteris quae tanguntur Leuitici nono, & in similibus, quia haec si significabant aliquid sacrum in noua lege futurum, tamen pro tunc non exhibebantur nisi propter corporale effectum, scilicet ad tollendum aliquam irregularitatem legis, propter quam arcebantur ab ingressu castrorum, vel repli.

12 AD RATIONES patet responsio. Ad primam, concessum enim est quod vinctio sacerdotalis conferrebat gratiam de qua procedit illa obiectio.

13 Ad secundum dicendum quod sacramenta propinquiora nouae legi fuerunt perfectiora ceteris paribus, ut fiat comparatio eorum inter se, quae in lege & ante legem instituta fuerunt solum ad significandum. Et aliorum inter se, quae instituta fuerunt ad sanctificandum. Et ideo si sub lege fuisse aliquid sacramentum institutum contra originale peccatum fuisse perfectius & efficacius quam circuncisio. Et forte dici posset quod vinctio sacerdotalis fuit perfectior. Ad maiorem etiam posset dici quod circuncisio fuit aequale propinqua sacramentis nouae legis sicut fuerunt sacramenta veteris legis, quantum ad durationem, quia simul cessauit cum legalibus, licet quantum ad suam institutionem praecederet legalia.

14 ARGUMENTA in oppositum probant, quod sacramenta largae sumpta non conferrebat gratiam, quod concessum est.

Sententia

Sententia seu diuisio secundae partis distinctionis prima in generali & speciali.



VIT autem inter sacramenta. Superius determinauit magister de sacramentis in communi. Hic determinat specialiter de quodam sacramento veteris legis, scilicet de circuncisione, quae cum sacramentis nouae legis aliam similitudinem habebat. Et diuiditur in duas partes. Quia primo determinat de circuncisione quae fiebat octaua die. Et secundo mouet questionem de pueris qui moriebantur ante octauam diem. Secunda ibi. Si vero quaeratur. Prima diuiditur in partes quatuor. Primo ostendit eius efficaciam. Secundo, institutionem. Tertio, institutionis rationem. Quarto, mutationem. Secunda ibi. Hic est dicendum. Tertia ibi. Data autem fuit. Quarta ibi. Ideo autem mutata est. Prima in duas. Primo tangit efficaciam circuncisionis. Secundo ostendit quod iidem habebant quaedam remedia ante praecipuum de circuncisione datum ibi. Queritur autem de viris qui fuerunt. Et haec est sententia & diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI autem sic procedit magister, & proponit quod sacramentum circuncisionis, quamuis sit de sacramentis veteris legis, tamen antiquis idem remedium conferrebat contra peccata quod modum baptismi, tamen non aperiebat ianuam regni caelestis, quod auctoritatibus confirmat. Postea quaerit quod remedium habebant contra peccatum viri ante circuncisionem, & foeminae ante & post. Et respondet quod illi qui ex stirpe Abraham defecderant, per circuncisionem iustificabantur. Qui vero ante circuncisionem fuerunt paruuli quida in fide parentum, parentes vero virtute sacrificiorum, mulieres vero ante circuncisionem & post, per fidem & operationem bonam, vel suam, si erant adules, vel parentum si erant paruuli: quod auctoritatibus confirmat. Postea determinat de institutione circuncisionis quantum ad quatuor, ostendens primo cui data sit, scilicet Abraham primo, & consequenter semini eius. Secundo quare data est ipsi, & propter duo. Primo propter meritum obedientiae in signum fidei magna. Et in distinctione populi Iudaici a ceteris populis. Secundo in qua parte fiebat, quia in carne praepitij, & hoc duplici ratione. Primo quia concupiscentia per quam peccatum originale contrahitur a parentibus, in cuius remedium instituta est circuncisio, dominatur in illa parte magis. Secundo ut in illa parte homo signum obedientiae reciperet, in qua primus homo primus inobediens sensit. Quarto dicit quod tempore, & quo instrumento, quia octauo die, & cultro lapideo. Et hoc ad designandum duo. Primo resurrectionem carnis octaua aetate faciendam, in qua corruptio carnis ab electis tollitur. Secundo ostendit resurrectionem Christi tertia die factam, per quam anima cuiuslibet in ipsum creditis circuncidetur a peccatis. Postea dicit quod ideo per baptismum circuncisio fuit mutata, quia sacramentum baptismi communis est & perfectius in circuncisione enim solum peccata remittebantur, sed gratia non conferrebat. In baptismo vero gratia non habent conferretur, & haberi augeatur. Vltimo queritur vtrum paruuli qui moriebantur ante octauam diem, qua secunda legem debebat fieri circuncisio solui deberent. Et dicit quod non, sicut tamen quod saluatur pueri qui moriuntur ante baptismum. Subdit tamen quod propter necessitatem licebat pueros circuncidere ante octauam diem. Et in hoc terminatur sententia, &c.

QUESTIO SEXTA.

Vtrum circuncisio fuerit conuenienter instituta.

Thom. 3. q. 70. art. 2.



IRCA lectionem istam queruntur tria. Primum est de circuncisione. Secundum est de remedio paruulorum ante circuncisionem. Tertium est de cessatione circuncisionis & legalium. Adhuc circa primum quaeruntur duo. Primum est de institutione circuncisionis. Secundum est de eius efficaciam. Quantum ad primum quaeritur vtrum circuncisio fuerit conuenienter instituta. Et arguitur quod non, quia peccatum originale non debetur poena sensibilis, sed solum poena damni. Sed in circuncisione fuit magna poena sensibilis, ergo circuncisio non fuit conueniens remedium peccati originalis.

2 Item medicina debet proportionari morbo, sed peccatum originale fuit communis morbus, omni populo, & omni sexu, ergo medicina eius debuit esse communis omnibus quod non fuit circuncisio, quae data fuit solum populo Israelitico, & tantum viris, & non mulieribus.

3 IN CONTRARIUM est quod fuit instituta a deo a quo nihil fit nisi conuenientissime.

4 RESPONSO. Circa circuncisionem est tria considerare, tempus quando deus eam instituit, populum cui data fuit & ritum qui seruari debuit. Et quantum ad haec tria fuit circuncisio conuenienter instituta. Quod patet quantum ad primum, data enim fuit ante legem scriptam, & conuenienter, quia lex scripta non fuit daada nisi populo fidei. Fides enim est fundamentum diuinae legis. Ex hoc sic arguitur populus fidelis recepturus legem debuit distingui prius ab infidelibus aliquo signo fidei. Sed ad hoc data fuit circuncisio, ergo ipsi dari debuit ante legem. Et quia Abraham primus segregauit se a societate infidelium & familiam suam secundum mandatum dei dicentis, Egredere de terra tua & cognatione. Ideo merito ipsi & semini eius data fuit primo circuncisio & hoc est quod dicitur Romanorum quarto quod signum accepit circuncisionis signaculum iustitiae fidei.

5 Secundum patet scilicet quod solum debuit dari populo Israelitico, & solis viris non mulieribus, de populo patet ex iam dictis, ar. 2. ad 3. quia illi populo dari debuit circuncisio qui debuit ab alijs distinguui ob susceptionem legis, sed ille fuit solus populus filiorum Israel, licet enim in aliquibus alijs personis esset fides ut in Iob, & forte in pluribus alijs, in nullo tamen populo vno fuit fides nisi in illo, ergo illi soli populo debuit dari circuncisio, vnde & si Abraham fuit data circuncisio & semini eius Gen. 17. tamen per diuinam electionem separatus est Ismael a feminae Gen. 21. In Isaac vocabitur tibi semen non in Ismael. Et Isaac separatus est a Iacob, sicut scribitur Malac. 1. Iacob dilexi Isaac odio habui, quod recitat Apostolus Rom. 9. In filiis autem Iacob non est facta aliqua segregatio. Et ideo omnibus illis & solis circuncisio competebar, successores autem Ismael & Esau ad circuncisionem tenebantur quamuis fuerunt de familia Abraham & Isaac, non autem post recessum ab eis.

6 Quod autem solis masculis dari debuerit patet, quia circuncisio instituta fuit contra originale peccatum non solum ad effectum remissionis, sed in signum translationis. Sed causa translationis originalis peccati est solus masculus, si enim Adam peccasset & non Eva nihilominus peccatum originale traductum fuisset. Si vero Eva peccasset & non Adam, non fuisset propter hoc traductum ut fuit visum in libro secundo, ergo solis masculis debuit dari circuncisio & sic patet secundum.

7 Quantum ad tertium notandum est quod circa ritum circuncisionis quaedam fuerunt de necessitate sacramenti. Aliqua de praecipui necessitate. Alia vero solus de solennitate. De necessitate sacramenti fuerunt determinatio membri, & modus circuncidendi, scilicet secundum figuram circuli, & de necessitate praecipui fuit quod circuncisio paruulorum non differret ultra octauam diem, de solennitate vero fuit quod cum cultro lapideo fieret. Ratio primi est ista: quia illa sunt de necessitate sacramenti quae directe significant interiorem effectum sacramenti, quia sacramenta illud efficiunt quod figurant. Sed interior effectus circuncisionis fuit purgatio originalis peccati, scilicet cuius signum fuit determinatio membri. Et modus circuncidendi, ergo ista fuerunt de necessitate circuncisionis. Maior patet, Minor probatur, quia originale peccatum est vitium traductum per generationem & circulariter eo quod persona primus infecit naturam, & deinde natura personam, signum autem manifestum huius infectionis est ablatio circularis praepitij a membro generationis, quare &c.

8 Secundum patet scilicet quod dies octauus esset solum de necessitate praecipui, non autem de necessitate sacramenti. De die enim octauo datur est praecipuum Gen. 17. quod extendebatur solum ad paruulos. Profectis enim & aduenis accedentibus ad fidem & ritum iudeorum, sicut Achior de quo habetur Iudith. 9. Non erat determinatus dies ad circuncidendum. Et Abraham ipso die circuncisus est quo accepit praecipuum, ut habetur Gen. 17. Ex quo patet quod determinatio diei non fuit de necessitate sacramenti, quia quod est de necessitate sacramenti respicit aequaliter omnes, sed determinatio diei non respiciebat aequaliter omnes, ergo &c. Et quia circa sacramenta omisio illorum quae sunt de necessitate solum praecipui non euacuat sacramentum, licet scilicet id omittens peccet, ideo circuncisio facta post octauam diem valebat, sed differens peccabat, scilicet, pater & illi quibus incumbat circuncidere puerum. Excusantur tamen a peccato illi qui non circunciderunt filios suos in deserto propter necessitatem quae tangitur Iosue 5. scilicet, quia nesciebant quando castra mouenda erant quae iudicio columna nubis mouebantur. De illis autem qui ex sola negligentia vel contemptu praetermittantur dicit Augustinus, quod inobedientiam incurrebant.

9 De praenotando autem diem octauum videtur magister sentire in litera quod licitum erat imminente mortis articulo. Alij vero dicit contrarium quod etiam sentit Hugo de sancto Victore, & probatur per ritum quem adhuc obseruat iudei qui ante octauam diem nullum paruulum circuncidunt. Et per glossam quae habetur Prouerb. 4. super illud quod dicit Salomon de seipso, vnige

Tho. ar. 3. ad tertiu.

Tho. ar. 4. ad 3.

vnige

vnigenitus eram coram matre mea, quae dicit quod alius filius Berabeae non coputabatur, quia ante octauum diem fuit mortuus, & ideo non fuit nominatus, quia nec circumcisus, eo quod in circumcissione imponebatur nomen, vt patet Luc. 1. de Io. & Luc. 2. de Christo. Item patet per simile, quia nullum animal offerrebat domino ante octauum diem, vt habetur Exod. 22. saluabantur autem in fide parentum, sicut pueri ante datam circumcissionem, & post datam circumcissionem mulieres quibus non erat datum circumcissionis remedium.

10 Tertium apparet, scilicet quod cultellus lapideus solus erat de solennitate sacramenti, quia ea quae sunt de necessitate sacramenti vel precepti in ipsa institutione sacramenti traduntur obligant enim quotienscumque imminet sacramentum ministrare, sed in institutione circumcissionis Gene. 17. nulla fuit facta mentio de cultello lapideo, ergo non fuit de necessitate sacramenti vel precepti: unde ne Iudei modo cultello lapideo circumcidunt. Fuit enim de necessitate ad significandum quod per petram Christum scilicet, omnis superfluitas auferretur ab electis. Et ideo in principalibus circumcissionibus adhibitus fuit cultellus lapideus, vt patet Iosue 5. & de Sephora, & Exod. 4. licet forte illa adhiberetur petram ad circumcissionem filij magis ex necessitate, quam pro solennitate.

11 Ad PRIMVM argumentum dicendum quod poena sensibilibus quae est in circumcissione est ex natura actus, & non pro factis actione culpa, sicut & in baptismo est poena sensibilibus, cum aqua est nimis frigida.

12 Ad secundum patet responsio, per ea quae dicta sunt in secundo articulo quaestionis, quia circumcisio non fuit solum generale remedium contra originale peccatum, sed vt significans causam translationis eius, quae est in solis masculis, ideo &c.

QVAESTIO SEPTIMA.

Vtrum circumcisio auferrebat culpam, & conferebat gratiam.

Thom. 3. q. 70. ar. 4.



ECVNDQ quaeitur vtrum circumcisio auferrebat culpam originale, & conferebat gratiam quia sacramenta solum illud efficiunt quod figurant. Sed circumcisio solum significabat ablationem non collationem, sicut enim sola ablatione praepitij, ergo solum auferrebat culpam, & non conferebat gratiam.

2 Item poterat contingere quod circumcidendus haberet peccatum actuale mortale, sed gratia non stat cum peccato actuali mortali, ergo si circumcisio in adulto conferebat gratiam, sequitur quod circumcisio auferrebat peccatum actuale, quod nunquam legitur.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit Augustinus & habetur in litera. Et legitur de consecratione, distinctione quarta, capitulo ex quo instituta est circumcisio, vbi dicit sic, ex quo instituta est circumcisio in populo dei, quae erat tunc signaculum iustitiae: fidei ad purgationem valebat magnis & paruis originalis, veterisque peccati, sicut baptismus ex illo tempore valere incepit ad inuocationem mentis, ex quo institutus est. Sed baptismus nunc auferit culpam, & confert gratiam, ergo circumcisio tunc.

4 IDEM expressius dicit Beda in homil. super Luc. 2. super illo verbo, postquam consummati sunt dies octo, & habetur in litera.

5 RESPONSIO, Videnda sunt duo. Primum est, an circumcisio auferret culpam. Secundum, vtrum conferret gratiam.

6 QVANTVM ad primum sciendum est quod hoc, scilicet quod circumcisio auferret culpam, non possumus conuincere nisi vel ex eius significatione, vel ex institutione. Ex primo non, quia multa fuerunt legalia, quae expressius, vel aequae expressae figurabant mundationem a culpa, sicut circumcisio, vt prole locio in aquis viuientibus, de qua habetur Leuitici 15. & expiatio per aquam lustrationis, de qua habetur Numerorum octauo, & decimono cap. & tamen haec non auferrebat culpam. Restat ergo quod hoc conuincatur ex eius institutione, institutionem autem eius ad hoc, scilicet ad auferendum culpam originale probare non possumus, nisi ex dictis scripturae. Et isto modo Beda probare conatur vbi supra, dicens sic, qui nunc per euangelium terribiliter, & salubriter clamat, nisi quis renatus fuerit ex aqua & spiritu sancto, non potest intrare in regnum dei. Ipse dudum clamabat per legem suam, anima cuius praepitij caro circumcisa non fuerit, peribit de populo suo, quia pactum meum irritum fecit. Ex quo videtur quod similis sit comminatio non baptisati, sicut non circumcisus, quod fit propter similem causam, vt scilicet non baptisati prohibentur ab ingressu regni caelorum propter culpam originale quam auferrebat baptismus, sic incircuncisi propter eandem culpam quam auferrebat circumcisio.

7 Sed contra hoc posset sic argui, quia similis comminatio fit in lege de obseruatione sabbati, Leuit. 23. Anima quae quippiam operis fecerit delebo eam de populo suo. Et Exod. 22. de usu fermentati, & tamen ista non erant sacramenta auferentia culpa, sed solum erant quaedam praepcepta. Ex illo ergo verbo dicto de circumcissione non potest concludi quod sit sacramentum necessitatis propter ablationem culpa, sed solum quod sit praepceptum necessarium ad obseruandum. Et dicendum est ad hoc, quod ino vt bene concludit prima ratio, quia praepceptum non fit, nisi his qui sunt capaces praepcepti. Sed illa comminatio fit non solum adultis, sed vniuersis etiam paruulis, qui non sunt capaces praepcepti. Alia autem de quibus arguitur sunt solum adultis, ergo non est comminatio praepcepti, sed potius institutio sacramenti, quod concedendum est: sic patet primum.

8 QVANTVM ad secundum sciendum est quod magister videtur sentire in litera, quod circumcisio licet culpam auferret, non tamen conferebat gratiam. Tamen in hoc non tenetur communiter propter duas rationes. Prima est, quia priuatiue oppositorum necesse est alterum inesse subiecto, sed gratia & culpa se habent vt priuatiue opposita. Culpa enim est priuatiue gratiae: ergo si per circumcissionem auferrebat culpam, necessarium erat gratiam inesse. Secunda est ista, Circuncisus decedens si erat sine gratia, non ibat ad paradysum, quia erat sine gratia, per quam iur ad vitam aeternam, Romanorum sexto. Gratia dei vita aeterna, nec in infernum, quia erat sine culpa, nec in purgatorium, quia non erat dignus poena plenas, quae est in purgatorio, & secundum fidem non sunt plenas habitationes animarum post mortem, ergo non est conueniens dicere, quod circumcisio auferret culpam, & non conferret gratiam.

9 Haec autem rationes, quamuis sint ad veram conclusionem, non tamen probant eam sufficienter. Prima no, quia culpa originalis vel actualis non est priuatiue gratiae formaliter & directe, sed solum meritorie, quia propter meritum culpa, vel potius demeritum deus auferit gratiam, si peccans prius eam habebat: propter demeritum enim ad deum abtulit gratiam ab omnibus de stirpe eius descendentibus per viam naturalis generationis, quam gratiam deus omnibus infudisset, si Adam non peccasset. Sed ipsa culpa originalis vel actualis non est formaliter priuatiue gratiae, quia vt praedicta ratio afflmit necesse est alterum priuatiue oppositorum inesse subiecto a pro nato, sed deus posset facere quod aliquis esset sine culpa originali & actuali, & sine gratia, sicut si aliquis miraculose formaretur de limbo terrae (vt Adam). Talis enim non haberet culpam originale, nec actualem. Nec esset necesse quod deus daret ei gratiam, quod etiam aliqui aestimauerunt de Adam in sua creatione, ergo gratia & culpa originalis, vel actualis non opponuntur priuatiue, vt necesse sit alterum semper inesse animae.

10 Alia etiam ratio minus valet, quia si deus ordinasset quod homines nascerentur sine culpa, & sine gratia, & in tali statu aliqui paruuli morentur: ordinasset etiam de mansione quam habuissent, sed quia non ordinauit primum, ideo non ordinauit secundum. Non quin vtrumque sit possibile, sed quia de facto non placuit deo.

11 Et ideo aliter potest probari praedicta conclusio dupliciter. Primum sic, quia culpam remitti est eam non imputari ad poenam, sed quando gratia non redditur adhuc culpa imputatur ad poenam, quia carentia gratiae est poena communis peccato originali & actuali mortali: propter vtrumque enim deus priuat hominem gratia, si eam prius habuit, vel habere debuit, sicut est de pueris qui habuissent, & habere debuissent gratiam, quantum fuit ex prima institutione hominis, ergo culpa originalis, vel actualis mortalis non est dimissa, quando homo caret gratia: igitur si circumcisio auferrebat culpam, sequitur quod conferebat gratiam.

12 Et si aliquis diceret quod priuatiue iustitia originalis est poena peccati originalis, sicut priuatiue gratia, & tamen dimissio peccato originali non restituit originalis iustitia, quare (vt videtur) non oportet quod restituitur gratia. Ideo est addenda secunda ratio quae soluit hanc obiectionem. Et nihilominus probat principalem conclusionem. Et est talis, sacramenta quae auferunt culpam ponunt vel reponunt hominem in statu salutis (alioquin essent imperfecta. Sunt enim medicamenta salutis) non reponunt tamen in statu dignitatis pristinae, sicut virgo per fornicationem corrupta reparatur per poenitentiam ad gratia salutis necessarium, sed non ad virginitatem. Quum igitur iustitia originalis pertinet ad quaedam dignitatem superadditam naturae, gratia autem semper fit necessaria ad salutem: idcirco circumcisio quae auferrebat culpam conferebat gratiam, sed non reparabat originale iustitiam.

13 AD RATIONES in oppositi dicendum ad primam, quod sacramenta non solum efficiunt id quod figurant, sed omne illud quod infallibiliter concomitatur effectum figurant: ablationem autem

autem culpa infallibiliter concomitatur collatio gratiae.

14 Ad secundum dicendum quod per circumcissionem in adulto auferrebat culpam non solum originale, sed etiam actualis mortalis, nisi circumcisus poneret obiectionem gratiae, quod autem hoc non legatur pro tanto est, quia circumcisio non ordinatur principaliter ad remissionem actualis, sed originalis.

QVAESTIO OCTAUA.

Vtrum sola fides parentum sufficeret paruulis ad salutem sine signo exteriori.



EINDE quaeritur de remedio paruulorum ante circumcissionem eorum. Vtrum sufficeret ad salutem eorum sola fides interior parentum, vel requiretur aliquid signum exterius. Et videtur quod sufficeret sola fides interior sine exteriori signo. Primo sic per auctoritatem Gregorij 4. moralium, & habetur de conse. di. 4. ca. quod apud, disc. Quod apud nos valet aqua baptismi, hoc egit apud veteres pro paruulis sola fides.

2 Item si requirebatur aliquid signum exterius, requirebatur propter sacramentum, aut propter praepceptum, sed neutro modo requirebatur, cum non essent instituta aliqua sacramenta, nec de exterioribus actibus aliqua praepcepta data, quare &c.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia fides non fuit tunc efficax quam nunc. Sed nunc non sufficit ad iustitiam paruuli fides interior sine signo exteriori, ergo nec tunc.

4 RESPONSIO. Dicenda sunt quatuor per ordinem. Primum est quod post lapsum hominis in peccatum fides mediatoris fuit necessaria ad iustificationem. Secundum est quod ad iustificationem paruuli non fuit necessaria fides propria, sed sufficiebat fides aliena. Tertium est quod non sufficiebat fides aliena vt erat per se, sed vt erat ecclesiae. Quartum est quod non sufficiebat fides interior sine signo exteriori.

5 Primum patet, quia nullus potest iustificari nisi per vnionem ad Christum, qui est principalis causa nostrae iustificationis. Sed prima vnio ad Christum est per fidem sine qua nulla alia esse potest, ergo fides Christi siue mediatoris semper fuit necessaria ad salutem. Per idem patet quod requirebatur fides secundum actum & non solum secundum habitum, quia actualis vnio ad Christum non potest esse secundum habitum, sed secundum actum. Cum ergo actualis iustificatio fit per actualem vnionem, non sufficiebat ad iustificationem fides secundum habitum, sed requirebatur secundum actum. Idem patet, quia fides operabatur ad iustificationem per modum meriti vt patet in tertio mebro: sed meritum consistit in actu, non aut in habitu, ergo &c.

6 Secundum patet, quia vitium contra actum per alium debet habere remedium per alium. Sed peccatum originale fuit vitium contra actum per alium, ergo debuit habere remedium per alium. Cum igitur fides operatur ad eius emundationem (vt dictum est) patet quod non requirebatur fides propria, sed sufficiebat aliena.

7 Tertium patet, quia actus vnus non potest valere alteri ad iustificationem nisi per modum meriti vel per modum suffragij quod idem est, vel per modum sacramenti. Sed fides aliena non poterat alteri valere per modum sacramenti, quia nondum erant instituta aliqua sacramenta, quia licet esset poenitentia prout est virtus, vel actus virtutis, & matrimonij prout est quidam contractus in officium naturae. Neutrum tamen istorum erat sacramentum, ergo valebat per modum suffragij vel meriti. Hoc autem non poterat fides aliena, vt erat per se, quia frequenter erat informis, fides autem informis vnus non meretur aliquid alteri, nec de condigno, nec de congruo, licet per fidem informem aliquis possit mereri sibi ipsi de congruo, ergo oportebat quod fides illa mereretur paruulo iustificationem vt erat fides ecclesiae quae semper est formata, quare &c.

8 Quartum patet sic, fides aliena non sufficit ad iustificationem nisi vt est fides ecclesiae, sed nullus gerit personam ecclesiae vt sic per solum actum interiorum nisi concomitetur actus exterior, vt patet etiam nunc. Sacerdos enim quicumque vtens materiali oratione solum, nullo signo exteriori adhibito factis vel dictis non gerit vicem ministri ecclesiae. Unde tales orationes sunt eius vt persona priuata est & non vt publica, ergo oportebat quod fidei interiori adhiberetur aliquis motus exterior factus vel dicto. Probabile enim est quod parentes fideles pro paruulis natis & maxime existentibus in periculo Deo aliquas preces sunderent, vel aliquam benedictionem adhiberent. Ex eodem

patet quod adulti poterant iustificari per interiorum motum fidei suae absque signo exteriori: quia fides propria licet informis meretur propriam iustificationem sine quocumque exteriori, sicut scriptum allegat Apostolus. Rom. 4. Creditur Abraham Deo & reputatum est ei ad iustitiam. Ipsa tamen fides hominem instigabat vt se aliquibus signis quando tempus erat demonstraret, quando tamen illa signa adhibebantur, non erat ex eis efficacia

remissionis, sed ex interiori fide, sicut de charitate dicimus cum exit in actum quando est tempus, & tamen meritum non est ex exteriori opere, sed ex charitate.

9 Ad primum arg. dicendum quod Gregorius huius opinionis, & non oportet eum in hoc tenere: vel dicendum quod Gregorius non intendit excludere omne extrinsecum, sed solum illud quod habet rationem sacramenti vel sacrificij, vt patet ex consequentibus verbis.

10 Ad secundum dicendum quod signum exterius non adhibebatur ratione sacramenti aut praepcepti, sed vt motus fidei esset non personae vt persona priuata est, sed vt gerens vicem ecclesiae, vt dictum est.

11 Ad arg. in oppositum potest responderi quod fides modernorum est aequae efficax sicut fides antiquorum: quod autem praeter eam requiratur aliquid extrinsecum ad iustificationem non est propter eius inefficaciam. Sed quia aliquid additum est ad Deo quod necesse est obseruari, sicut obseruantia praepceptorum in religio est aequae efficax sicut in seculari, & tamen in seculari sufficit ad salutem, in religio autem non, quia ex voto religionis aliquid additum est, quod necesse est, obseruari ad salutem eorum.

QVAESTIO NONA.

Vtrum legalia debuerint cessare in aduentu Christi.

Thom. 2. q. 103. ar. 4. Et latius in 2. cap. Epistolae ad Galatas.



OSTEA quaeritur vtrum legalia debuerint cessare in aduentu Christi. Et videtur quod non, quia secundum Hug. de S. Victore libro de Sap. sacramenta legalia fuerunt decimae, oblationes, & sacrificia, sed adhuc manent decimae & oblationes, ergo sacramenta legalia non cessauerunt.

2 Item Christus non venit soluere legem, sed adimplere: vt dicitur Mat. 5. Sed hoc non esset nisi in noua lege manerent ea quae sunt vel. inter quae praecipua fuerit sacramenta, ergo &c.

3 Item nos tenemur ad seruandum praepcepta noui testamenti & statuta ecclesiae. Sed praepceptum Apostolorum in nouo testamento fuit de quibusdam legalibus obseruandis. Act. 15. vbi dicitur: visum est spiritui sancto & nobis vt ablineatis vos ab immolatis simulachrorum, & sanguine, & suffocato, & fornicatione, ergo tenemur ad legalia obseruanda.

4 IN CONTRARIVM arguitur quia secundum Apostolum Hebr. 7. Translato enim sacerdotio necesse est vt legis translatio fiat. Sed in aduentu Christi translatus est sacerdotium veteris legis, quod fuit secundum ordinationem Aaron, in sacerdotium Christi quod est secundum ordinem Melchisedech, ergo in aduentu Christi facta est translatio legis, sed lex potissime consistit in sacramentis, ergo &c.

5 RESPONSIO. In veteri lege fuerunt tria genera praepceptorum, scilicet moralia, iudicialia & cerimonialia. Moralia continebant aequitatem rationis naturalis. Haec sunt praepcepta decalogi quamuis in obseruantia sabbati esset aliquid cerimoniale. Et quia ratio & aequitas naturalis semper locum habet, ideo praepcepta moralia per omni tempore, scilicet ante legem, & sub lege, & post legem debuerunt manere & debent. Iudicialia vero fuerunt ad decidendum causas & licet inter homines. Et quia non omnibus eadem expediunt, nec omni tempore, ideo iudicialia legis veteris quandoque mutata sunt etiam lege durante & fortiori ratione mutata sunt lege cessante. Si tamen aliqua ex eis expedirent regimini alicuius terrae vel populi non esset inconueniens vt eis, non quatenus essent ex veteri lege, sed quia essent vtilia pro regimine reipublicae. Cerimonialia vero fuerunt instituta in veteri lege ad significandum aliqua quae futura erant in noua. Et inter haec praecipua fuerunt sacrificia, & sacramenta de quibus solum procedit quaestio. Circa quam videnda sunt duo. Primum de causa cessationis sacramentorum veteris legis. Secundum est de tempore cessationis.

6 De primo sciendum est quod causam cessationis sacramentorum legalium possumus ex tribus accipere quae fuerunt in sacramentis veteris legis, fuerunt enim quantum ad significanciam obscura, quod inerat eis ex eo quod erant signa futurorum, sicut ait Apostolus. Hebr. 10. Vnquam habens lex futurorum bonorum. Item fuerunt quantum ad efficaciam imperfecta, quia non conferebant gratiam, vel si conferebant, imperfectam tamen, vnde Apostolus. Hebr. 7. Nihil ad perfectum adducit lex, fuerunt etiam quantum ad obseruantiam onerosa, vnde Act. 15. dicit Petrus: Quid tenatis imponere iugum super ceruicem discipulorum quod nec nos, nec patres nostri portare potuimus? Contrario tempore gratiae his contrariatur. Est enim tempus veritatis clare exhibita, contra futurorum obscuram significanciam, Io. 1. Veritas per Iesum Christum facta est. Item est tempus plenitudinis contra imperfectam efficaciam, Galat. 4. vbi venit plenitudo temporis, &c. Est etiam nihilominus tempus manifestum

anis contra onerosam obseruantiam, Mar. 11. Iugum meum suave est, & onus meum leue. Ex his formari potest talis ratio. Contraria non possunt esse simul, sed mutuo se expellunt, sed sacramenta vet. le. habuerunt contrarias condiciones ad tempus gratie, vt declaratum est ergo adueniente gratie tempore sacramenta vet. le. debuerunt cessare, vt sic veritas presentialiter exhibita expelleret futurorum significantiā obscuram. vnde Aug. contra Faust. 19. dicit sic: Si ista sacramenta adhuc seruaentur nihil aliud esset nisi quod ille qui iam venit pronunciaretur venturus, quod enim pronunciatur futurum, aut frustra pronuntiat, aut nodum venit. Item vt plenitudo euacuaret inefficaciam & benignitas onus excluderet, & sic patet primum.

7 Quantum ad secundum sciendum est q. de tempore cessationis legalium fuit inter Hie. & Aug. diuersa sententia. volebat enim Hiero. quod statim post passionem Christi legalia fuissent mortifera illis quibus gratia noui testamenti diuulgata fuerat, hoc est quod sine peccato mortali non poterant obseruari: dicit tamen apostolos quodam pia dispensatione his vfos fuisse ad vitandum scandalum Iudaeorum. Et ideo Petrus iudaizans non peccauit dispensatiue illud faciens concordans ei quod dicitur 1. Corinth. 8. Omnia vobis factus sum, &c. Et similiter Paulus dispensatiue ipsum redarguit ne Gentiles quorum Paulus erat apostolus exemplo Petri illa sacramenta quasi necessaria quaererent. Nam & Paulus inuenitur eadem pia simulatione seruasse: vt habetur Act. 21. Et sic vterque excusatur & Petrus a culpa, & Paulus a prociaci reprehensione.

8 Sed quia non videtur conueniens quod apostoli contra veritatem doctrinae fecissent aliquid ad vitandum scandalum, vtilius enim nasci scandalum permittitur quam veritas relinquatur: vt di. Beda. Nec videtur conueniens q. Paulus Gal. 2. aliquid simularat diceret vbi dicit Petrum reprehensibilem fuisse. Ideo Aug. dicit aliter & melius q. ante passionem Christi sacramenta legalia fuerunt a Iudeis ex necessitate obseruanda propter institutionem diuinam, sed post passionem Christi & ante diuulgationem euangelij obseruari poterant a Iudeis ad fidem conuerfionem non ponendo spem in ipsis quasi essent aliquis virtutis, aut quasi sine eis gratia Christi non sufficeret ad salutem, sed ne omnino videretur lex vetus reprobanda tanquam per se mala, vt idololatria. Erat enim mater synagoga sic cum honore deducenda ad simulacrum. Sed post diuulgationem euangelij legalia fuerunt mortifera, medio ergo tempore Petrus & Paulus & alij apostoli legalia obseruauerunt, non simulatorie, sed vere, non ponendo tamen in eis spem. Petrus tamen incaute se habuit in obseruatione legalium nimis condescendens Iudeis qui legalia obseruanda dicebant, ita vt aliqui eius exemplo inducerentur ad ea obseruanda quasi necessaria. Et ideo vere reprehensibilis erat, quia aliquam culpam licet leuem incurrit. Alij dicunt quod grauem, quia non ibat ad veritatem euangelij (vt dicitur Gal. 2). Paulus vero ipsum vere reprehendit, & sic patet secundum.

9 Ad argumenta in oppositum. Ad primum dicendum quod decimae & oblationes non pertinebant ad sacramenta vet. le. nisi quatenus aliquid figurabant. Et secundum hoc non remanserunt in no. le. sed solum quantum ad illud quod morale est in eis, scilicet in quantum decimae sunt ad sustentationem ministrorum ecclesiae. Oblationes vero sunt opus deuotionis fidelium.

10 Ad secundum dicendum quod Christus impleuit legem quo ad praecipua moralia superaddendo consilia, quo ad figuralia vero exhibendo presentialiter quod figurabant futurum, quo facto cessare debuerunt vt ostensum est.

11 Ad tertium dicendum q. sententia apostolorum Act. 15. non fuit praecipuum in posterum obseruandum quantum ad aliqua quae ibi continentur, sed fuit partim ad seruandam conscientiam, partim vero ad seruandam pacem Iudaeorum & Gentilium ad fidem nouiter conuerforum. prohibebatur ergo fornicatio tanquam per se mala propter conscientiam quae prius apud Gentiles non reputabatur peccatum, imolata autē idolis prohibebatur tanquam illa quae poterant in cordibus Iudaeorum generare suspensionem idololatriae de Gentilibus ad fidem conuerfionem. Sanguis autem suffocatus prohibebatur, quia abominatio erat Iudaeis propter consuetudinem, sicut etiam hodie oportet si aliquis vult cum alio socialiter viuere vt abstineat ab his quae alius abominatur. Et institutum fuit propter pacem quouique plenē diuulgatam esset euangelium.

Sententia huius distinctionis II. in generali & speciali.

Ad ad sacramenta nouae legis. Prius determinauit magister de sacramentis in communi. Hic descendit ad sacramenta no. le. circa quae principaliter versatur intentio. Et diuiditur in duas partes. Primum praemittit quaedam communia quae exiguntur ad sacramenta nouae legis. Secundo prosequitur de ipsis sacramentis in

principio dist. 3. ibi: Post hoc videndum est quid est baptismus. Prima est principalis lectio. Et diuiditur in duas. Primum determinat de quibusdam qui praerogantur ad sacramenta no. leg. ordine doctrinae. Secundo prosequitur spiritualiter de quodā, scilicet de baptismo Ioan. qui praerogabatur ad ea vt dispositio, vel preparatio, & maxime ad baptismum Christi. Secunda ibi: Nunc vero de baptismi sacramento. Prima diuiditur in tres. Primum ponit sacramentorum no. le. distinctionem quantum ad numerum & effectum. Secundo ponit ipsorum institutionem & institutionis tempus. Tertio excipit modum quantum ad aliquid. Secunda ibi: Si vero quaeritur quare. Tertia ibi: Fuit tamē coniugium. Secunda pars principalis in qua determinat de baptismis Io. diuiditur in tres partes. Primum ostendit differentiam ipsius ad baptismum Christi. Secundo ostendit quaedam conditiones eius. Tertio quomodo ipsum suscipientes se haberet. Secunda ibi: Ad quid ergo vtilis erat. Tertia ibi: Hic consideretur. Et haec est sententia lectionis in generali.

2 In speciali autem sic procedit magister & proponit primum q. septem sunt sacramenta no. le. & ea enumerat, quorum quaedam dicit principaliter ad remedia instituta, quaedam principaliter ad gratiae collationem, quaedam vero ad vtrique. Postea vero dicit q. ista sacramenta, quia sunt salutis collatio non debuerunt ante tempus salutis (scilicet ante aduentum Christi) instituta fuisse à cuius passione & morte virtute sortita sunt. Subdit autem q. Christus venire distulit donec homo de insufficientia legis naturae & legis scriptae conuinceretur q. eum iuuare non posset. Postea addit q. coniugium ante peccatum non fuit institutum nisi in officium & sacramentum, post peccatum autem cum his in remedium. Postea dicit q. baptismus Ioannis qui praenunciavit baptismum Christi, in hoc differabat, quia baptismus Io. erat in aqua solū ad poenitentiam praeparans, non autē remissionem peccatorum dabat. Postea ponit huius baptismi conditiones. Et primum quantum ad vtilitatem, vtilitas enim erat praeparatio ad baptismum Christi. Secundo quantum ad nominationem, quia dicitur est baptismus. Io. eod. q. nihil fiebat in eo quod Io. non faceret. Tertio quantum ad genus, quia potest largē dicit sacramentum, eod. q. rem facit (scilicet baptismum Christi) signabat. Vltimo quaerit vtrum baptizati baptismio Io. fuerint iterum baptizandi baptismio Christi. Et sub qua forma verborum baptizabat Io. Et respondet ad primum q. qui ponebant spem in baptismio Io. & perfectam fidem, non erant rebaptizandi baptismio Christi. Ad secundum vero respondet quod Io. baptizabat in nomine venturi. Et in hoc, &c.

QUESTIO PRIMA. Vtrum omnia sacramenta nouae legis fuerint immediate à Deo instituta.

Thom. 3. q. 64. art. 2.

IRCA distinctionem istam quaeritur de duobus. Primum est de sacramentis no. le. in generali. Secundum est de baptismio Io. qui fuit praeparatiuus ad baptismum Christi. Circa primum quaeruntur duo. Primum de sacramentorum no. le. institutione. Secundum est de eorum sufficientia, & ordine. Quantum ad primum quaeritur vtrum omnia sacramenta no. le. fuerint à Deo immediate instituta. Et videtur quod non, quia ea quae instituta sunt à Christo expressē tradidit in scriptura, quia per nihil aliud scimus aliquid de factis Christi, sed de institutione multorum sacramentorum nihil legitur in scriptura Christus dixisse, vt de confirmatione & extrema vnctione, ergo videtur quod talia nō fuerint à Christo instituta.

2 Item apostoli gesserunt vicem Christi in terris: sicut ergo Christus potuit aliqua sacramenta instituire (vt dominus) ita apostoli vt vicarij.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia digniora sunt sacramenta nouae legis quam veteris, sed sacramenta ve. le. fuerunt instituta à Deo, ergo fortiori ratione sacramenta no. le.

4 RESPONSI O. Sciendum est quod si quaestio ista esset de possibili, videlicet quis potuerit sacramenta instituire, dicendum esset q. solus Deus per primariam auctoritatem, sed per auctoritatem commissam potuissent homines quantum ad aliquid si eis commissum fuisset. Primum apparet, quia sicut per primariam auctoritatem nullus potest legem condere nisi qui potest tribuere legi virtutem subditos obligandi, sic ille solus potest sacramenta instituire qui potest ipsis dare virtutem iustificandi, quia sicut lex auctoritate legislatoris obligat, sic sacramentū ex virtute institutionis non ex se iustificat, sed solus Deus potest tribuere virtutem sacramentis iustificandi, ergo solus Deus per primariam auctoritatem sacramenta instituire potest.

5 Secundum patet quia omne illud potest Deus conferre hominibus cuius homines sunt capaces, quia Deus potest facere quicquid creatura potest suscipere: sed homines sunt capaces huiusmodi auctoritatis instituendi sacramenta per potestatem commissam vt vicarij, ergo &c. Minor declaratur, quia sicut nihil

nihil repugnat naturae rei q. homo sit minister dispensationis sacramenti, etiam non repugnat q. sit minister institutionis quantum ad aliquid, s. quantum ad determinationem rerum, & verborum, in quibus sacramenta consistunt (potuisset enim Deus committere homini q. eligeret res & verba in quibus sacramentum baptismi vel aliud quodcumque constitueret) sed quantum ad virtutem sacramentorum sicut eis inheret, sicut per actionem Dei assistentem non potuit homo esse capax institutionis sacramentorum, quia nec poterat talem virtutē sacramentis conferre nec per actionē diuinam eis adhibere quāuis posset promulgare. Et ideo quantum ad hoc non potuit purus homo esse institutor sacramentorum etiam vt vicarius, sed solum quo ad primum. Et quia vicarius vel minister non habet potestatem nisi secundum formā sibi traditā, hinc est q. potest committi homini q. sacramenta institueret absq. hoc q. instituta mutaret vel in eis dispensaret, sicut & nunc ministri qui sunt solum dispensatores sacramentorum mediantibus sacramentis spiritualia effectum conferunt quomodo autem non possunt, posset nihilominus Deum conferre vtramque auctoritatem homini. Vt sacramenta institueret, & instituta mutaret, vel in institutis dispeseret.

6 Si vero quaestio sit de facto, san omnia sacramenta fuerint à Deo immediate instituta, cuius ratio est, quia fundamentū ecclesiae sunt fides & sacramenta. vnde Aug. tractans illud Io. 19. Vnus militum lancea latus eius aperuit & continuo exiuit sanguis & aqua. Dicit q. sicut de latere Adam dormientis formata est Eua, sic de latere Christi in cruce morientis formata est ecclesia, quia inde fluxerunt ecclesiae sacramenta. Cuius ergo nullum sacramentorum sit quod non pertineat ad fundamentum ecclesiae, probabile est quod nō solum quaedam, sed omnia fuerint à Christo fundatore ecclesiae instituta. In hoc tamē vera est prima opinio q. si institutio sacramentorum vocetur promulgatio eorum, sic illa quae sunt maioris necessitatis, vel dignitatis fuerint à Christo instituta & immediate promulgata. Quae vero non sunt tanta dignitatis aut necessitatis, fuerunt promulgata ab Apostolis processu temporis.

7 Tamen probabiliter tenetur, quod omnia fuerint à Deo immediate instituta. Cuius ratio est, quia fundamentū ecclesiae sunt fides & sacramenta. vnde Aug. tractans illud Io. 19. Vnus militum lancea latus eius aperuit & continuo exiuit sanguis & aqua. Dicit q. sicut de latere Adam dormientis formata est Eua, sic de latere Christi in cruce morientis formata est ecclesia, quia inde fluxerunt ecclesiae sacramenta. Cuius ergo nullum sacramentorum sit quod non pertineat ad fundamentum ecclesiae, probabile est quod nō solum quaedam, sed omnia fuerint à Christo fundatore ecclesiae instituta. In hoc tamē vera est prima opinio q. si institutio sacramentorum vocetur promulgatio eorum, sic illa quae sunt maioris necessitatis, vel dignitatis fuerint à Christo instituta & immediate promulgata. Quae vero non sunt tanta dignitatis aut necessitatis, fuerunt promulgata ab Apostolis processu temporis.

8 Ex dictis sequitur q. omnia quae per ecclesiam post Christum instituta sunt non sunt sacramenta, sed sacramentalia, vt benedictiones abbatum, abbatissarum, virginum, vestimentorum & aquae benedictae, vnctiones regum, consecrationes altarium ecclesiarum, & huiusmodi, in quibus sicut ecclesia potuit instituire, sic potest destituere, & dispesare, & mutare. Vnde Papa qui praestitit toti ecclesiae potest de plenitudine potestatis suae committere consecrationem altaris, virginū vel abbatum, & alia quae praedicta sunt simpliciter sacerdoti, licet non deceat, nec forte fieri posset sine scandalo. Probabile est enim q. ea quae per ecclesiam maxime tempore apostolorum & discipulorum ordinata sunt, processerunt à spiritu sancto.

9 Ad rationes in oppositum. Ad primam dicendum q. sicut dicitur Io. 20. multa signa fecit Iesus quae non sunt scripta in libro hoc. vnde esto q. nihil legeretur expressē in scriptura de institutione aliquorum sacramentorum, tamen non sequitur quin ea Christus instituerit, & quia multa fecit quae nō scripta sunt, sed deriuata sunt ad posteros ex familiarī traditione Apostolorum, sicut dicit Apolt. 1. Cor. 11. Caetera cum venero disponam. Posset tamen dici q. Christi sacramentum confirmationis instituit quando manus imposuit pueris. Extremam vero vnctionem quando Apostolos misit ad praedicandum qui vngabant oleo infirmos, vt legitur Mar. 6.

10 Ad secundum dicendum q. Apostoli & eorum successores sunt vicarij Dei quantum ad regnum & regimen instituta ecclesiae per fidem & sacramenta: vnde sicut eis non licet constituere aliam ecclesiam, ita non licet eis tradere aliam fidem, nec instituire alia sacramenta. Sunt enim ministri & dispensatores Christi, vt dicitur 1. Cor. 4. Sic nos existimare homo vt ministros Christi & dispensatores ministeriorum Dei.

QUESTIO SECUNDA. Vtrum sint plura sacramenta quam septem, & an bene ordinentur.

Thom. 3. q. 65. art. 1.

D secundum sic proceditur. Et arguitur quod sint plura sacramenta quam septem, quia ecclesia fundata est super articulos fidei & super sacramenta, vt dictum fuit supra, sed articuli sunt plures quam septem, ergo & sacramenta.

2 Itē Dion. determinās de sacramētis i ecclesiastica hierarchia no possit poenitentia, nec matrimonij, ergo nō sunt nisi quinque.

3 Item sacramenta no. le. figurabantur in sacramentis ve. leg. sed sacramēta confirmationis & extremae vnctionis nō praecesserunt in ve. lege aliquod signū, ergo confirmatio & extrema vnctio nō sunt sacramēta, & sic nō sunt nisi quinque sacramēta vt videt.

4 In contrariū est doctrina ecclesiae & Magister in litera.

5 RESPONSI O. Videndū est primō de numero & sufficientia sacramentorum: & secundō de ordine eorum.

6 Quātum ad primū sciendū est q. numerus & sufficientia sacramentorum potest haberi dupliciter. Vno modo sic: Sacramenta enim perficiunt nos in vita spirituali, quae aliquo modo conformitatem habet ad vitam corporalem, & ideo per cōparationem ad ea quae sunt in vita corporali, sic sumenda est eorū sufficientia. In vita enim corporali perficitur aliquis dupliciter. Vno modo quo ad se vt est persona priuata. Alio modo per respectū ad cōmunitatē cuius est pars, quia homo est naturaliter animal sociale. Primo modo perficitur aliquis in vita corporali tripliciter. Primo acquirendo esse per generationē. Secundo modo acquirēdo perfectā quantitātē & virtutē per augmentū. Tertio modo cōmūndo vtrūq. per nutritionem. Similiter in vita spirituali. Primo acquiritur esse spirituale per baptismū qui est spiritualis regeneratio secundum illud ad Tit. 3. Per lauacrum regenerationis, &c. Secundo acquiritur perfectio virtutis cuiusdam spiritualis quantitatis per confirmationem quae est quasi spirituale, quodā augmentum: quia in ea datur spiritus sanctus ad robur, ideo dicitur est Apostolis, Luc. vii. Sedete in ciuitate donec induamini virtute ex alto. Tertio vtrūq. conseruatur per Eucharistiam tanquam per quoddam alimentū spirituale, vnde dicitur Io. 6. Nisi manducaueritis carnem filij hominis & biberitis eius sanguinem, &c. Et haec quidem sufficerēt homini tam in vita spirituali quā etiam corporali si haberet vitam impassibilem, sed quia homo incurrit quādoq. infirmitatem corporalem & spiritualem. Peccatū, ideo necessaria est homini cura ratio ab infirmitate, quae quidem curatio est duplex, vna quae sanitate restituit & loco huius in vita spirituali est poenitentia. Alia est quae praesens valetudinē reddit. Et loco huius in spirituali vita est extrema vnctio, quae remouet peccatorum reliquias, & hominē paratū reddit ad finalem gloriā. In ordine autem ad totam cōmunitatē perficitur totus homo dupliciter. Vno modo in statu praesenti accipiēdo gradū regēdi totā multitudinē, & ad hoc perficit sacramētū ordinis. Alio modo in statu subditū multiplicando cōmunitatē per actū propagationis, ad q. ordinatur sacramētū matrimonij. Et ita sunt in vniuerso septē sacramēta.

7 Alio modo potest sumi breuius eorum sufficientia ex parte adiutorij q. conferunt. Sacramenta enī expediunt nos ad actus virtutū quae sunt septem, tres theologicae, & quatuor cardinales. Ad actus ergo fidei expedit nos baptismus. Ad actum spei extrema vnctio. Ad actum charitatis eucharistia. Ad actū verō fortitudinis confirmatio. Ad actum iustitiae poenitentia. Ad priuata actum ordo. Ad actum temperantiae matrimonium.

8 Quantum ad secundum sciendū est q. ordo istorum sacramentorum prout de ipsis determinat Magister est ordo secundum generationis & quo ad nos, secundum quem modum bonum priuatum personae singularis prius est quam bonum cōmune ecclesiae, sicut pars est prior suo toto. Et ideo sacramēta quae pertinent ad bonū priuatum personae praedeterminantur illis quae pertinent ad bonū cōmune ecclesiae. Ordini & matrimonio inter illa verō quae pertinent ad bonum priuatum personae prius est sacramētum intrantium, s. baptismus. Vltimū verō est sacramētū exeuntium quod est extrema vnctio, media autem sacramenta progredientium inter quae primū est illud q. pertinet ad gratiae collatae roborationē, s. confirmatio, deinde illud quod pertinet ad gratiae conseruationem, s. eucharistia. Vltimū illud q. pertinet ad eius reparationem si eam contingat amitti & haec est poenitentia. Inter verō sacramēta quae respiciūt bonum cōmune ecclesiae illud est prius quod ordinat & dispesat, s. ordo, quā illud q. ordinatur & dispesatur vt matrimonium.

9 Ad primū argu. dicendū q. articuli & sacramenta non correspondēt sibi ianicem, imō vnum cōtinetur sub altero, quia fides sacramentorum pertinet ad speciale articulum, s. sanctorū cōmunionem, remissionem peccatorū. Et ideo non oportet sacramenta multiplicari secundum multiplicationē articulorum.

10 Ad secundum dicendum q. Dion. non praetendit in praallegato loco determinare de sacramētis, sed de actionibus hierarchicis quae consistunt in consecratione per ministros ecclesiae facta, & quia matrimonium & poenitentia possunt habere suam effectum sine tali consecratione, ideo de eis non determinat.

11 Ad tertium dicendum q. in ve. le. non praecessit figura extremae vnctionis, quia extrema vnctio est praeparatoria ad gloriam quā tūc statim post mortē consequi nō poterat sicut modo, similiter in cōfirmatione datur plenitudo spir. san. ad robur.

& ideo non debuit prafigurari ante tempus plenitudinis gratiae.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum baptismus Ioannis fuerit sacramentum à Deo institutum.

Thom. 3. q. 38. art. 2.



DE INDE queritur de baptismo Ioannis qui fuit prius baptismo Christi: de quo queruntur duo. Primum est vtrum fuerit sacramentum à Deo institutum. Secundum est de eius efficacia, videlicet vtrum baptizati baptismo Io. indigerent baptizari baptismo Christi. Quantum ad primum arguitur quod baptismus Io. non fuerit sacramentum à Deo institutum, quia omne sacramentum institutum à Deo fuit sacramentum ve.le. aut noua, sed baptismus Io. non fuit sacramentum ve.le, quia in ve.le. nihil inuenitur de baptismo Io. nec fuit sacramentum no.le, quia omnia illa fuerunt per Christum instituta, quod non videtur de baptismo Io. Cum Io. Christum baptizauerit & non euerterit, ergo baptismus Io. non fuit sacramentum à Deo institutum.

2 Item si baptismus Io. fuisse sacramentum à Deo institutum non diceretur baptismus Io. quia denominatio debet fieri à principali instituyente & non à ministro, sed ille baptismus dicebatur baptismus Ioan. & non baptismus Dei vel Christi, ergo &c.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia sacramentum est sacra rei signum, sed baptismus Io. erat signum sacrae rei, quia prafigurabat baptismum Christi, ergo erat sacramentum.

4 Item Ioan. 1. cap. dicit Ioan. baptista: Qui inquit me baptizate, &c. ergo Io. fuit missus à Deo ad baptizandum, & sic baptismus eius fuit à Deo institutus.

5 RESPONSI O. Circa quaestionem istam videnda sunt duo. Primum est qualis fuit ille baptismus. Secundum est à quo fuit institutus.

6 Quantum ad primum, scilicet qualis fuerit ille baptismus, dicendum quod si queratur de materia, dico q. fuit in aqua sicut ipse Io. dicit Mat. 3. Ego baptizo vos in aqua, si verò queratur de forma, sic communiter dicitur q. forma fuit haec: Ego baptizo te in nomine venturi. Probat etiam hoc per illud quod dicit Paulus Act. 19. ad illos qui erant baptizati baptismo Io. Ioannes baptizauit baptismum penitentiae populo dicens in eum qui venturus esset post ipsum ut crederent, hoc est in Iesum. Ex hoc fuit motus beatus Hier. ad id opinandi, vnde ipse dicit super Ioel, & recitatur in litera: qui dicit se in Christum credere & non credit in spiritum san. nondum habet claros oculos, vnde baptizati à Io. in nomine venturi, id est domini Iesu (quia dixerunt, sed neque si spi. san. est audiuimus) iterum baptizabantur. Ecce q. expresse dicit quod baptizati à Io. baptizabantur sub nomine venturi. Item Amb. in lib. de spiritu san. dicit: Quod negauerunt se scire spi. san. cū baptizatos se dicerent Io. baptismo qui in aduenientis Iesu, non in suo nomine baptizauit, & sic idem quod prius.

7 Sed ex hoc non videtur sufficienter probari quod illa verba sint forma baptismi Io. videtur enim intentio Pauli fuisse q. illa essent verba Io. docentis, non forma baptizantis, quod patet ex ipso contextu verborum, dicit enim primò quod baptizabat baptismum penitentiae, deinde quod dicebat ut crederent in Christum venturum. Constat autem q. de forma baptismi non erat penitentia, sed solum de doctrina, ergo eodem modo de forma baptismi non erat quod crederent, sed solum de doctrina. Item Io. baptizauit Christum, & constat quod non in nomine venturi. Cū ergo ad veritatem & integritatem sacramenti habeatis formam & materiam requiratur vna forma & materia, sequitur quod baptismus Io. non fuit vnus, sed duplex. Si in alia forma fuit Christus baptizatus à Io. & in alia forma reliqui homines, quod nullus dicit, aut Christus non fuit baptizatus baptismio Ioan. quod est erroneum & contra textum euangelij.

8 Postea igitur probabiliter dicit q. Io. non baptizabat sub aliqua determinata forma verborum, quia baptismus Io. fuit medius inter sacramenta vet. le. & noua. Conueniebat enim cum sacramentis nouae legis, & maxime cum baptismio Christi in materia vel in expressa significantia. Cū sacramentis vet. le. in insufficientia, quia non conferebat gratiam, ut dicitur: cū ergo efficacia sacramenti, forma attribuitur, sicut in rebus naturalibus tota virtus & actio est à forma, potest probabiliter teneri q. Io. in baptismio suo non utebatur aliqua forma verborum. Imò sicut oblatio Melchisedech prafigurabat sacramentum eucharistiae quantum ad materiam & non quantum ad aliquam formam verborum, sic baptismus Io. prafigurauit baptismum Christi quantum ad solam materiam & non quantum ad aliquam formam verborum, nec habebat aliquam formam. Tamen questio ista est de facto de quo sacra scriptura nihil expresse determinat. Ideo vtraque opinio potest probabiliter teneri sine aliquo prauidicio fidei, & sic patet primum.

9 Quantum ad secundum sciendum est quod causa primaria institutionis talis baptismi fuit Deus inspirans Ioan. institutionem baptismi. Ministerialis vero & secundaria fuit ipse Ioannes, ut tangitur Ioannis primo, vbi dicitur sic ex persona Ioan. Qui misit me baptizare in aqua ille mihi dixit, &c. Quamuis autem principalis institutor fuerit Deus, Io. verò solum minister, tamen baptismus denominatur à Ioan. Et dicitur baptismus Io. propter tria. Primum quia fuit minister primariae institutionis quod non fuit Petrus vel Paulus, & nec aliquis apostolus respectu baptismi Christi quo baptizabant. Et ideo non dicitur baptismus Petri vel Pauli, imò reprehenditur iste modus loquendi primò Corinth. 1. Ego quidem sum Pauli, &c. Secundò, quia fuit minister singularis executionis, nullus enim baptizauit baptismio suo, nisi ipse simpliciter, non sic autem de baptismio Christi. Tertio, quia fuit author totius quod fiebat in illo baptismio, quia nihil fiebat interius, sed totum exterius. Non sic autem est de ministeris sacramentorum nouae legis.

10 Fuit autem baptismus Io. institutus triplici de causa. Primum ad prafigurandum baptismum Christi, & sic fuit sacramentum eo modo quo sacramenta veteris legis, scilicet per modum signi. Secundò ad preparandum ad adhaerendum homines ad baptismum Christi, & sic fuit quasi quoddam sacramentale baptismi Christi, maxime quantum ad doctrinam baptismale Ioannis annexa. Et sic loquitur glossa super illud Ioannis primo. Erat Ioannes baptizans, sic dicens: quantum proficit baptismus Ioan. ante baptismum Christi. Tertio fuit institutus ad preparandum materiam baptismi Christi per sanctificationem aquarum ex contactu carnis Christi quem baptizauit, sicut Beda dicit in homilia super illud Mat. 3. Venit Iesus à Galilea ad Io. in Iordanem, &c. Christus tacta mundissimae carnis, scilicet &c. Ista ergo sunt cause institutionis baptismi Ioannis.

11 Ad primum argumentum dicendum quod baptismus Ioannis fuit sacramentum ve.le. nec obstat quod de eo non fit mentio in ve. te. quia in nouo testamento quod eodem spiritu conscriptum est, fit mentio de ipso pro tempore quod praecessit praedicationem Christi, quo tempore no. lex primò incepit.

12 Ad secundum patet solutio ex praedictis, quia quamuis dicitur baptismus Io. ex causis prius assignatis, Deus tamen fuit causa principalis & primaria institutionis illius baptismi.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum baptizati baptismio Io. debuerint rebaptizari baptismio Christi.

Thom. 3. q. 38. art. 6.



SECUNDO queritur vtrum baptizati baptismio Io. debuerint baptizari postea baptismio Christi. Et videtur quod non, quia non plus valet baptismus Christi sic accedenti, quam baptismus Io. deuoè accedenti: sed baptismus Christi sufficit ad salutem fidei accedenti cum datione spiritus san. accedenti fitione, ergo & baptismus Io. sufficiebat deuoè accedenti cum impositione manus apostolorum in qua dabatur spiritus sanctus.

2 Item omnis Christi actio nostra est instructio, sed Christus baptizatus baptismio Ioannis non fuit postea baptizatus alio baptismio, ergo similiter ceteri baptismio Ioannis baptizati non debuerunt alio baptismio baptizari.

3 IN CONTRARIUM est quod dicit ipsemet Io. baptista. Ego baptizo vos in aqua in penitentiam, ipse baptizabit vos in spiritu sancto, ut habetur Mat. 3. in quo innuit ipse Ioan. quod baptizati ab ipso erant baptizandi à Christo.

4 RESPONSI O. Circa quaestionem istam sunt duo videnda. Primum est vtrum baptismus Io. conferret gratiam. Secundum est supposito quod non, an baptizati baptismio Io. deberent postea baptizari baptismio Christi.

5 Quantum ad primum tenetur cõmuniter q. baptismus Io. non conferebat gratiam. Quod probatur auctoritate sacrae scripturae, & ex determinatione ecclesiae & probabili ratione. Auctoritas sacrae scripturae habetur Mat. 3. vbi dicit Io. sicut iam allegatum est: Ego baptizo vos in aqua, ipse baptizabit vos in spiritu sancto, & Act. 1. dicit Christus, Io. quidè baptizauit aqua, vos autè baptizabimini spiritu san. non post multos dies. Ex quo arguitur q. gratia per qua est remissio peccatorum non dat nisi per spiritum san. sed baptismus Io. erat in aqua & non in spiritu sancto: ut patet ex differentia quae ponitur inter ipsum & baptismum Christi, ergo baptismus Io. non conferebat gratiam. Sed si quis diligeret aduertere sensum scripturae & praedictae auctoritates non loquuntur de baptismio Christi qui erat in aqua cū determinata forma verborum. Sed loquuntur de missione spiritus san. facta in specie ignis in die Pentecostes, quae dicitur baptismus, quia per spiritum sanctum

sanctum abluuit immunditia quaruncunq. fordim spirituali. Et hoc idem patet auctoritate Act. Apostolorum quae de hoc specialiter loquitur, dicitur etiam Io. 3. ad idem refertur, quod patet, quia cū dixisset, baptizabit vos spiritu sancto, addidit & igni. Ex quo patet quod auctoritates ille sunt extra sensum suum addu & nihilominus quantum peruenit ad propositum factis concluditur ex parte auctoritatis, quia vtraq. tantummodo dicit q. Io. baptizabat aqua, per solum autem aquam non confertur gratia, nec fit remissio peccatorum. Idem patet ex determinatione ecclesiae, quae habetur de consecra. dist. 4. Non regenerabantur. Et est Aug. & sumitur de Enchiridio vbi expresse dicitur, quod non regenerabantur vel renascebantur qui baptizabantur baptismio Ioannis per gratiam autem renascebantur spirituali vita, quare &c. Est etiam ad hoc probabili ratio, q. sacramenta non efficiunt nisi id ad quod instituta sunt sed baptismus Io. non fuit institutus nisi ad prafigurandum baptismum Christi, & praeparandum homines ad ipsum, & ad disponendum materiam pro baptismio Christi, ut fuit dictum prius, & ipse Ioannes testatur Io. 1. dicens: Ego vox clamantis in deserto, dirigite viam Domini, sicut dicit Esa. Proph. & Mar. 1. Vox clamantis in deserto parare viam Domini, ergo baptismus eius non conferebat gratiam, sed solum ad baptismum Christi disponebat.

6 Quantum ad secundum dicendum est, q. opinio Magistri fuit ut patet in litera, q. recipiens baptismum Io. si in eo spem poneret non referens ipsum ad baptismum Christi, aut non habens perfectam fidem trinitatis, ut illi qui dixerunt Act. 19. neq. si spiritus sanctus est audiuimus, tales erant baptizandi. Illi verò qui non susebant in baptismio Io. sed referabant ipsum ad Christum, & habebant perfectam fidem trinitatis, non erant rebaptizandi, sed sufficiebat impositio manus Apostolorum per quam recipiebant spiritum sanctum, ita q. ex baptismio Io. praeecepto & gratia Christi per manuum impositionem subsequenda fiebat vnū perfectum sacramentum, quod non erat iterandum.

7 Sed istud non videtur verum quantum ad secundam partem: quia sacramenta nouae legis habent efficaciam ex opere operato. Et ideo ipse & deuotio suscipiens non facit sacramentum, nisi concurrant illa quae sunt de necessitate sacramenti, & e contrario absq. deuotione personae recipientis recipitur verum sacramentum si concurrant illa quae sunt de necessitate sacramenti. Vnde indeuotus recipit baptismum, licet nihil speret utilitatis de baptismio, si tamen intendat recipere quod ecclesia intendit conferre, & quantumcunq. aliquis sit deuotus ad baptismum, tamen non recipit sacramentum baptismi, nisi fiant circa eum quae sunt de necessitate sacramenti: propter quod cūm baptismus Io. se ex se non esset sacramentum nouae legis, fides, spes, & deuotio suscipiens, non potuit facere q. reciperet verum sacramentum baptismi. Erant ergo omnes tales baptizandi baptismio Christi. Cūm baptismus sit sacramentum necessitatis, sicut patet Ioan. 3. nisi quis renatus fuerit ex aqua & spiritu sancto. Ad idem est auctoritas beati Augustini super Ioannem vbi dicit sic (& habetur de consecra. dist. 4. Alud est) per verba quae sunt magis ad propositum baptizati Iudas, & est baptizatus: baptizatus Ioannes, & non est baptizatus, quia baptismus Christi quo baptizatus Iudas (licet malus) fuit sacramentum nouae legis: baptismus verò quo baptizauit Ioannes (licet bonus) fuit solum preparatorius ad baptismum Christi.

8 Ad primum argu. dicendum q. baptismus Ioannis plus valet deuoè suscipienti per modum meriti. Sed baptismus Christi plus valet sic suscipienti per modum sacramenti.

9 Ad secundum dicendum q. actio Christi non est semper nostra instructio ut similiter faciamus: neq. enim ex miraculis eius instrumur ad miracula facienda. Est tamè instructio nostra quo ad aliqua, & sic instrumur de baptismio Christi quo baptizatus est à Ioan. de humilitate Christi qui voluit à minori baptizari, & de virtute quam tunc contulit aquis, quod autem non fuit baptizatus baptismio alio causa est, quia si quis fuit nullus generatur à seipso in esse naturae, sic nullus regeneratur à seipso in esse gratiae. Cū ergo baptismus sit spiritualis regeneratio, Christus non debuit baptizari suo proprio baptismio, quod non habet locum in nobis, sed potius oppositum.

Sententia huius distinctionis iij. in generali & speciali.



RESpondeo hoc videndum est. Superius determinauit Magister de quibusdam praerambulis ad sacramenta nouae legis. Hic profertur de eis. Et quia numerus & ordo sacramentorum prius expositus est. Ideo ista pars diuiditur absq. alio artificio in septem partes secundum numerum septem sacramentorum. In prima determinat de baptismio. In secunda de confirmatione distinct. 7. ibi, nunc de sacramento confirmationis. In tertia de

sacramento Eucharistiae dist. 8. ibi, nunc post sacramentum baptismi. In quarta de sacramento penitentiae dist. 4. ibi, post hoc de penitentia agendum est. In quinta de sacramento extremae vnctionis dist. 23. ibi, praeter praemissa est aliud sacramentum. In sexta de sacramento ordinis dist. 4. ibi, nunc ad consideratio: nem sacrae ordinationis. In septima agit de matrimonio dist. 26. cūm alia sacramenta. Prima diuiditur in tres. Primò determinat de baptismio secundum se. Secundò per cõparationem ad suscipientes. Tertio per cõparationem ministrantes. Secunda incipit in 4. distinct. ibi, Hic dicendum est. Tercia in 5. distinct. ibi. Post haec sciendum est sacramentum baptismi. Prima est praesentis lectionis. Et diuiditur in duas partes, quia primò determinat de baptismio secundum se, & secundò per cõparationem ad circuncisionem ibi, Solet etiam queri si circuncisio. Prima diuiditur in sex partes. Primò enim proponit intentum. Secundò profertur & ostendit quid sit baptismus. Tertio determinat de eius forma. Quarto de eius institutione. Quintò de eius materia. Sextò de eius vtu. Secunda ibi, baptismus dicitur intentio. Tercia ibi, sed quod est illud verbū. Quarta ibi, de institutione baptismi. Quinta ibidem, celebratur autè. Sexta ibi, de immersione verò. Secunda pars principalis in qua determinat de baptismio per cõparationem ad circuncisionem diuiditur in tres. In prima determinat de euacuatione circuncisionis. In secunda de institutione baptismi ibi, causa verò institutionis. In tertia de effectu vtriusque ibi, Si queritur vtrum baptismus. Haec est diuisio & sententia lectionis in generali.

2 In speciali sic procedit. Et proponit primò intentionem suam versari circa baptismi distinctionem, formam, & institutionem. Postea ostendit quid sit baptismus dicens, quod est ablutio corporis exterior facta sub forma praescripta verborum. Accessus enim verbi ad elementum facit sacramentum, ut ait Aug. Cetera verò ad decorem & honestatē pertinent. Deinde dicit q. forma eius est inuocatio trinitatis, quam formā tradidit Christus in euangelio Mat. cūm dicit: Ite docete omnes gentes baptizantes eos in nomine patris &c. Tamen legitur in Actibus Apostol. quosdam baptizatos in nomine Christi tantum fuisse. Et respondet q. secundum Ambr. In nomine Christi, qui idem est q. vnctus, tota trinitas importatur, quia praeter vnctus, filius vnctus, & spiritus sanctus vnctio, vnde huiusmodi occasione queritur vtrum si tantum vna persona nominetur sit verus baptismus. Et dicit quod Ambrosius dicere videtur q. si vna persona nominetur tantum, & fides trinitatis incorrupte teneatur verus est baptismus. & e conuerso si tres personae nominentur & de aliqua earum non rectè sentiat, non est verus baptismus. Magister tamen dicit hoc esse intelligendum de illo qui nec rectè sentit, nec baptizare intendit: datur autem baptismus in nomine, id est inuocatione & confessione trinitatis, non in nominibus: & si sic diceretur non esset baptismus. Tunc querit de institutione baptismi. Et dicit, q. aliqui dicunt baptismum fuisse institutum quando Christus dixit Nicodemo, Nisi quis renatus fuerit ex aqua, &c. Ioan. 3. Alij dicunt fuisse institutum quando Christus dixit apostolis post resurrectionem, Ite docete omnes gentes baptizantes eos, Mat. 28. quod Magister non approbat, quia constat discipulos Christi baptizasse ante passionem: qui, ut ipse dicit, baptizauerunt in eadem forma in qua & nostunc Magister ponit opinionem suam dicens baptismum institutum fuisse quando Christus fuit baptizatus à Ioanne. Tunc determinat de materia baptismi dicens, q. baptismus fit in aqua propter significationem, quia ipsa est maxime ablutiva fordim, & baptismus est ablutio peccatorum. Et propter eius cõmunitatem ne quis excluderetur à baptismio si fieret in alio liquore, & hoc significauit aqua quae de latere Christi fluxit. Et addit q. baptismus potest fieri immergendo semel vel tertio secundum variam consuetudinem regionum, quod declaratur in litera. Tunc querit quando circuncisio cessauit, & dicit q. in morte Christi sicut cetera legalia. Et addit q. causa institutionis baptismi est inuocatio mentis per depositionem vitorum & appositionem virtutum. Vltimò querit si baptismus aperuit caelum. Et dicit q. non, sed passio Christi per quam solutum est debitum naturae. Et in hoc terminatur sententia, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum haec forma, Ego te baptizo in nomine patris, & filij, & spiritus sancti, sit vera forma baptismi.

Thom. 3. q. 66. ar. 5.



IN CA distinctionem istam queritur de duobus in generali. Primò de forma baptismi. Et secundò de materia. Circa primum queruntur tria. Primum est de forma baptismi qua videtur ecclesia vtrum, scilicet sit conueniens: Ego te baptizo in

nomine patris, & filij, & spii. san. Et videtur quod non, quia eodem precepto madatum est apostolis docere & baptizare Mat. ultimo. Ite docere omnes gentes baptizantes eos, &c. Sed docentem non oportet dicere ego te docco, ergo nec baptizantem ego te baptizo.

2 Item effectus baptismi est in virtute trinitatis: sed tanta est virtus vnus personae sicut trium, ergo tantum valet expressio vnus sicut trium.

3 IN CONTRARIUM est traditio ecclesiae.

4 RESPONSIO. dicendum q. tria sunt in forma iam dicta baptismi. Vnus est expressa nominatio personarum in trinitate. Secundum est ordine retrogrado expressio actus baptizandi & personae suscipientis baptismum cum dicitur baptizo te. Tertium est expressio personae baptizantis cum dicitur ego. Secundum haec, dicenda sunt tria. Primum est q. expressio trium personarum in trinitate est de necessitate baptismi. Secundum est q. expressio actus & personae suscipientis, similiter est de necessitate sacramenti. Tertium est quod expressio personae baptizantis non est de necessitate sacramenti, sed solum de institutione ecclesiae.

5 Primum patet tripliciter. Primum ex Christi traditione quae habetur Mat. ultimo, vt allegatur est, Ite docete, &c.

6 Secundum ex ratione, quia cum baptismus sit specialiter sacramentum fidei (per baptismum enim adscribitur quis primo coram fidelium) in ipso debet esse fidei protestatio vel insinuatio maior & expressior quam in ceteris sacramentis. Ex hoc sic arguitur. Exterior fidei protestatio debet correspondere actui interiori, sed non est sufficiens fides interior qua creditur in vna persona sine alia, ergo non est sufficiens exterior protestatio qua exprimitur vna persona sine alia. Cum ergo ad baptismum requiratur protestatio fidei expressa, maxime articuli trinitatis qui est primus, patet quod non sufficit expressio vnus personae nisi omnes exprimentur.

7 Tertio patet idem ex expressa determinatione ecclesiae quae habetur in litera, & allegatur de consecra. dist. 4. In synodo angelorum. vbi dicitur sic. In supradicta synodo sacerdotes voluerunt, vt qui vna persona de trinitate in baptismo non nominaret, id verum baptismum esse non posset: quod pro certo verum est. Quod autem in primitiua ecclesia baptizabatur solum in nomine Christi, vt legitur Act. 9. factum est ex speciali reuelatione, & dispensatione spiritus sancti sine qua non potuisset fieri. Causa autem fuit vt nomen Christi amabilius redderetur quod valde odiosum erat incredulis, sicut dicit Apostolus 1. Cor. 1. Nos predicamus Christum crucifixum, Iudaeis quidem scandalum, Gentibus autem salutem. Et quia in baptismo dabatur visibiliter spiritus sanctus ex hoc reddidit nomen Christi amabilius ratione baptismi talis quod conferebatur in nomine ipsius, cessante autem causa cessauit dispensatio, vnde nunc non esset baptismus si baptizaretur solum in nomine Christi.

Tho. art. 6.

8 Quod autem in primitiua ecclesia baptizabatur solum in nomine Christi, vt legitur Act. 9. factum est ex speciali reuelatione, & dispensatione spiritus sancti sine qua non potuisset fieri. Causa autem fuit vt nomen Christi amabilius redderetur quod valde odiosum erat incredulis, sicut dicit Apostolus 1. Cor. 1. Nos predicamus Christum crucifixum, Iudaeis quidem scandalum, Gentibus autem salutem. Et quia in baptismo dabatur visibiliter spiritus sanctus ex hoc reddidit nomen Christi amabilius ratione baptismi talis quod conferebatur in nomine ipsius, cessante autem causa cessauit dispensatio, vnde nunc non esset baptismus si baptizaretur solum in nomine Christi.

9 In praedicto igitur articulo intelligenda est responsio Nicolai papae ad consulta Bulgarorum de consecra. dist. 4. can. a quodam Iudaeo, aliter non, vnde Ioan. erravit in apparatu illius capituli. Et Bern. illo cap. si quis puerum, de baptismo & eius effectu, cap. 1. qui dixerunt quod si baptizaretur in nomine Christi verus baptismus esset, quod non est verum vt patet ex dictis: quia licet in nomine Christi possit intelligi trinitas, scilicet pater vnigenitus, filius vnigenitus, & spiritus sanctus vnigenitus, tamen hoc non sufficit, quia forma verborum sacramentalium debent esse vocaliter & sensibilibus expressae, sicut & materia est res sensibilibus, nec sufficit intellectualis aequipollentia.

10 Secundum principale patet dupliciter. Primum per rationem quae talis est, illud est directum de forma baptismi quod directum representat interiorum effectum baptismi, sed expressio actus baptizandi, & personae baptizatae directum representat effectum baptismi, ergo est de necessitate sacramenti. Maior patet, quia sacramenta illud efficiunt quod figurant, & tam efficientia quam significantia potissime attribuitur formae. Minor similiter patet, quia interior effectus baptismi est ablutio suscipientis a peccato originali, quam directum signat expressio actus baptizandi cum persona baptizata, cum dicitur baptizo te, quod idem est quod ablutio te. Secundum patet idem ex determinatione ecclesiae quae habetur extra de baptismo & eius effectu, cap. 1. vbi dicitur sic, si quis puerum etiam in aqua immerferit in nomine patris & filij & spiritus sancti, & non dixerit ego te baptizo, non est puer baptizatus.

11 Tertium principale patet sic, illud quod est de necessitate baptismi est idem apud omnes conferentes verum baptismum, quia omnino alicuius quod est de necessitate sacramenti euacuat sacramentum, sed expressio personae baptizantis non obferuatur apud Graecos, baptizant enim sic, baptizetur seruus Christi in nomine patris, &c. Et tamen conferunt verum baptismum, quia reuertentes ex eis ad obedientiam ecclesiae non re-baptizantur, ergo expressio personae baptizantis non est de ne-

cessitate sacramenti. Causa autem, quare Graeci non expriment personam baptizantis est error qui tangitur 1. Corin. 1. quia quidam eorum attribuebant baptismum ministro baptismi, dicentes: Ego quidem sum Pauli, ego autem Apollo, &c. Ad quod excludendum non expriment nomen ministri, quod tamen non est de necessitate sacramenti sicut dictum est, sed de statu ecclesiae. Et quia statutum ecclesiae potest ligare ministrum, sed non euacuare sacramentum, ideo scienter omittens peccat, tamen vere baptizat.

12 Ad primum argumentum dicendum quod non est simile de verbis sacramentalibus, quae efficiunt quod significant (propter quod vt efficient oportet quod exprimentur, quia quod non est nihil efficere potest. Et per eandem rationem dirigitur ad non intelligentem vt factiua, no vt instructiua.) Et de verbis doctrinae quae solum sunt instructiua, non enim per hoc docetur aliquis, quia dicitur ego doceo te. Et ideo non oportet haec in doctrina exprimeri.

13 Ad secundum dicendum, quod licet sit tanta virtus vnus personae sicut trium, non tamen est ita sufficiens protestatio fidei expressa vna persona tantum, quae omnibus expressis vocalis autem expressio requiritur in forma sacramentorum, idcirco non sufficit expressio vnus personae sine expressione omnium.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum circa formam baptismi possit aliquod immutari saluo sacramento.

Thom. 3. q. 66. art. 8. & q. 66. art. 6.



RESPONDO. queritur vtrum circa formam baptismi possit aliquod immutari saluo sacramento. Et videtur quod non, quia sicut est in formis rerum naturalium sic videtur esse in formis sacramentorum, sed facta transmutatione in formis rerum naturalium mutatur natura rei. forma enim rerum sunt numeri in quibus facta quacunque mutatione mutatur species, vt dicitur octauo metaphysicae, ergo similiter in formis sacramentorum facta quacunque mutatione circa formam sacramenti mutatur natura sacramenti.

2 Item forma se habet principalis ad naturam rei, quam materia. Sed circa materiam baptismi nihil potest mutari quin frustretur baptismus. Non enim potest fieri nisi in aqua, ergo fortiori ratione circa formam nihil potest mutari absque frustratione sacramenti.

3 IN CONTRARIUM est, quia alia forma videtur Latini, alia Graeci & tamen vtrique vere baptizant.

4 RESPONSIO. Circa mutationem formae baptismi duo sunt consideranda. Vnum ex parte mutantis, aliud ex parte formae quae mutatur. Ex parte mutantis considerandum est an per mutationem quam facit intendat inducere errorem, dist. 4. can. a quodam Iudaeo, aliter non, vnde Ioan. erravit in apparatu illius capituli. Et Bern. illo cap. si quis puerum, de baptismo & eius effectu, cap. 1. qui dixerunt quod si baptizaretur in nomine Christi verus baptismus esset, quod non est verum vt patet ex dictis: quia licet in nomine Christi possit intelligi trinitas, scilicet pater vnigenitus, filius vnigenitus, & spiritus sanctus vnigenitus, tamen hoc non sufficit, quia forma verborum sacramentalium debent esse vocaliter & sensibilibus expressae, sicut & materia est res sensibilibus, nec sufficit intellectualis aequipollentia.

5 QVAESTIO. ad primum sciendum, quod variatio vocum potest fieri dupliciter: vno modo quod ad voces solum, & non quoad principia significata, vel quoad voces & significata simul. Prima mutatio non obest sacramento. Cuius ratio est, quia verba sacramentorum habent efficaciam ex eo quo significant, manente ergo eadem significatione vocum, manet eadem virtus sacramentorum. Qualiscunque variatio fiat circa voces

voces, si maneant eadem significata semper est verum sacramentum. Alioquin non possent sacramenta conferri nisi in sermone Hebraico in quo formae sacramentorum fuerunt à Christo instituta, vel potius promulgata, nunc autem potest conferri quocumque sacramentum in quacunque lingua Latina, Hebraica, Graeca, & etiam in omni alia materna. Si vero fiat variatio vocum & significatorum simul, siue fiat totaliter, vel principaliter nullo est sacramentum. Et primum quidem de se planum est. Si enim nutritrix immergendo puerum diceret, ego balneo te vt melius possis dormire, nullus esset baptismus propter totalem mutationem significatorum. Similiter est si fiat variatio significatorum quantum ad principia significata. Si enim dicitur, ego baptizo te in nomine trinitatis, vel in nomine genitoris, geniti, & procedentis, non est verus baptismus, quia nomen trinitatis non significat personas diuinas, sed numerum personarum, genitor, genitus, & procedens licet dent intelligere personas diuinas, tamen non significat eas principaliter, sed actus notionales earum. Causa autem horum est, quia licet numerus personarum non sit aliud quam persona numerata, & notionales actus sint idem quod persona, tamen virtus sacramentalis data est illis verbis quae principaliter significant ea quae sunt de integritate sacramenti. Et quantum ad baptismum expressio personarum diuinarum secundum institutionem Christi traditam in euangelio fit per haec verba, pater, & filius, & spiritus sanctus, & non per alia nisi eis correspondentia secundum diuersitatem idiomatum, vt dictum est.

6 De additione vero notandum est, q. aut est corruptens sensum verum verborum, aut non, si sit corruptens tunc nullum est sacramentum, vt si dicitur baptizo te in nomine patris maioris, & filij minoris, & caetera: quia ista determinatio corrumpit fidem ecclesiae in qua dantur sacramenta. Si vero sit talis additio quae non corrumpit debitum sensum sacramenti non tollitur sacramentum, vt si aliquis dicat, ego baptizo te, in nomine patris omnipotentis, & filij eius vnigeniti, & spiritus sancti paracliti. Et fortiori ratione est hoc verum quando talis additio fit in principio, vel in fine, vt si dicitur, beata virgo te adiuuet, & baptizo te, &c. vel ego baptizo te, &c. in fine dicitur, beata virgo te adiuuet, verus esset baptismus. Si vero diceretur, ego te baptizo in nomine patris, & filij, & spiritus sancti, & beatae virginis, non esset baptismus si intelligatur in nomine beatae virginis sic baptizari, sicut in nomine patris & filij, &c. quo baptismus consecratur, quia talis sensus esset contrarius vere fidei, & per consequens tolleretur veritas sacramenti. Si vero intelligitur quod additur in nomine beatae virginis, non quod nomen beatae virginis aliquid operetur in forma baptismi, sed vt eius intercessio profit baptizato non tollit perfectio sacramenti, quia tamen iste sensus est improprie nullo modo est illud vel aliud simile sciendum.

7 De subtractione vero breuiter sciendum est, quod si subtrahatur aliquid de essentia formae tollitur sacramentum, si vero tollitur aliquid quod non est de essentia formae, nihilominus remanet perfectum sacramentum: vnde si a forma baptismi tollatur ergo, & a forma sacramenti Eucharistiae tollatur enim (cum haec sint de forma solum est institutione ecclesiae) non propter hoc tollitur sacramentum, quicquid autem tolleretur aliud, sacramentum esset nullum.

8 Idem dicendum est de corruptione verborum, quia si sit talis quae tollat perfectum sensum verborum, q. fit maxime quando fit corruptio in principio dictionis, (vt si mutetur prima syllaba de hoc quod est pater, & loco eius dicitur matris, totaliter tollitur sensus dictionis) tunc ex tali corruptione verborum corrumpitur sacramentum: si vero sit talis corruptio, quae non mutet perfectum sensum verborum quae fit maxime in fine dictionis (vt si vetula, vel aliquis ignarus linguae Latinae infringendo linguam diceret, ego te baptizo in nomine patris & filia & spiritus sancti,) nihilominus est verum sacramentum, sicut dicitur de consecratione dist. 4. can. reuelantur.

9 Consimiliter dicendum est de alia mutatione quae fit per transpositionem verborum, non video tamen quod in forma baptismi possit fieri aliqua transpositio, verborum quae sit contraria sensui siue dicatur in nomine patris, & filij, & spiritus sancti ego te baptizo, siue in nominatione personarum fiat transpositio earum, vt si dicatur, in nomine spiritus sancti, & filij, & patris, quia licet de hie non solum sit numerus personarum, sed etiam ordo earum, ille tamen ordo non est durationis, vel vocalis expressionis, sed solum originis, qui sufficit in nominibus personarum intelligitur quacunque ordine personae exprimentur.

10 Quantum autem ad interruptionem dicendum est quod si interruptio fit tanta quod discontinet intentionem ministri totaliter tollitur sacramentum, alias non, id est in omnibus autem istis mutationibus sciendum est quod quicunque scienter &

sponte mutat aliquid circa formam sacramentorum peccat grauius, etiam si talis mutatio sacramentum non tollat.

11 Ad argumenta. Ad primum dicendum q. sicut variatio formarum substantialium quod ad essentialia variat naturam rei: modo autem variatio earum quantum ad accidentalia, sic variatio circa formas sacramentorum quantum ad essentialia tollit sacramentum & non quantum ad accidentalia.

12 Ad secundum dicendum q. circa materiam baptismi potest fieri mutatio in accidentibus, vt pote q. aqua sit calida vel frigida, non autem in essentialibus, oportet autem q. semper fiat in aqua retinente naturam & speciem aquae, & eodem modo dicendum est de mutatione circa formam.

13 Per idem patet ad argumentum alterius partis: quia mutatio formae baptismi inter Latinos & Graecos non est quantum ad aliquid quod sit de essentia formae.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum plures possint simul vnum baptizare.

Thom. 3. q. 67. art. 6.



RESPONDO. queritur vtrum plures possint simul vnum baptizare. Et videtur quod sic, quia difficultus est quod vnum agens in plura agat, quam q. plura agentia agant in vnum, sed vnus homo potest simul multos baptizare, ergo fortiori ratione plures possunt simul baptizare vnum.

2 Item baptismus est sacramentum maximae necessitatis, sed in aliquo casu videtur esse necessarium quod plures baptizent vnum, puta si aliqui paruulus esset in articulo mortis, & adessent duo, quorum vnus esset mutus & alter mancus: neuter istorum posset solus baptizare, quia mutus non posset proferre verba, mancus vero non posset immergere, quorum vtrunque est necessarium ad baptismum: oportet ergo quod alter eorum solum verba proferret, alter vero solum immergeret, & sic duo baptizarent eundem, quare &c.

3 IN CONTRARIUM est, quia vnus agens est vna actio, sed baptismus est actio baptizantis, ergo si plures baptizarent vnum, plures essent baptismi, quod est contra illud quod dicitur Ephesiorum 4. Vnus dominus, vna fides, vnum baptismum. Item sicut est in generatione carnali sic est in generatione spiritali quae est baptismus, sed in generatione carnali sic est quod plures patres carnales non possunt esse vnus filij, ergo in baptismo qui est regeneratio spiritalis, plures non possunt regenerare vnum, quare &c.

4 RESPONSIO. Quod duo baptizent vnum potest dupliciter intelligi: vno modo quod neuter totum faciat, sed quilibet partem, vt pote quod vnus proferat verba & alter immergat, vel aspergat puerum. Alio modo quod vterque totum faciat ita scilicet, quod vterque proferat verba, & immergat, vel aspergat puerum.

5 Quantum ad primum modum dicendum q. vnus non potest baptizari à duobus. Cuius ratio est, quia ipsa forma verborum baptismi includit q. ille idem qui proferat verba abluat baptizandum. Dicit enim, ego baptizo te, quod idem est q. abluo te, sed hoc non obseruatur quando vnus dicit verba & alter abluat, ergo tali modo baptizandi non habet locum forma baptismi, propter q. nihil fit. Et confirmatur per illud quod habetur in Decreto 22. dist. can. quorundam. vbi dicitur q. ab vno debet fieri totum in ordinatione. Et simile videtur de baptismo.

6 Sed contra hoc arguitur quidam sic: forma qua vnumur Graeci in baptizando est vera (Alioquin ipsi non conferrent verum baptismum quod est falsum) sed secundum illam formam non oportet quod ille idem qui immergit vel aspergit proferat verba, baptizant enim sub hac forma, baptizetur seruus Christi in nomine patris, &c. ergo secundum illam formam verus baptismus dari potest, ab vno proferente verba, & ab alio immergente, vel aspergente. Quod confirmatur: quia expressio ministrum non est de necessitate formae baptismi, vt prius dictum fuit.

7 Ad argumentum dicunt q. in sacramento quod non est necessitatis vnus debet facere totum: vt in sacramento ordinis & confirmationis & extremae vnctionis: sicut est in casu decreti allegati, vbi dicitur quod caecus ordinabatur, & alius legebat & nulla est ordinatio. Sed in sacramento baptismi q. est necessitatis licite potest omitti quicquid non est de necessitate sacramenti. Cum igitur vnitas ministri non sit de substantia sacramenti, ergo in necessitate licet duos concurrere, & si vnus non possit facere totum, faciat quilibet quod potest. Et confirmant hoc, quia in quibusdam ordinibus Episcopus dicit verba, & Subdiaconus & Archidiaconus tradit materiam: Ergo non est, vt dicunt, de necessitate sacramenti baptismi quod vnus & idem dicat verba & applicet materiam, & in tantum procedunt isti, vt dicuntur.

cant quod potest dici, quod etiam solus mutus immergens vel aspergens puerum, si utatur nutu pro verbis vere baptizat, sicut confitens & contrahens matrimonium potest uti nutibus pro verbis, & est vera confessio, & verum matrimonium. Et amplius dicunt, quod sacerdos potest absolvere a peccatis sacramentaliter, sine verbis utendo nutibus, & imponunt falsam curiam Romanam, quod penitentiarum domini papa absoluunt a peccatis per litteras sine quibuscunque verbis.

8 Ad primum istorum dicendum, quod licet ex forma qua vultur Graeci non ita evidenter appareat, quod unus & idem debeat aspergere puerum & proferre verba sicut apparet ex forma qua vultur Romana ecclesia. Tamen ex traditione Christi hoc est observandum tam apud Latinos quam Graecos. dicit enim Christus Mar. vlti. mittens discipulos ad baptizandum, baptizantes eos in nomine patris, &c. ergo baptizanti & non alij commisit, quod baptizando invocaret pa. & fi. & spiritum sanctum. Et hoc expressè insinuat forma qua vultur Romana ecclesia, quae ex traditione Christi sumptit originem.

9 Ad secundum dicendum quod in nullo sacramento, sicut sit necessitatis sine non potest admitti aliquid quod sit de essentia sacramenti quo fultretur sacramentum, quamvis autem unitas vel pluralitas ministrum non sit de necessitate sacramenti, est tamen de essentia baptismi sicut confirmationis, ordinis, & extremae unctionis quod ille qui applicat materiam proferat formam, quia in forma continetur seu exprimitur applicatio materiae ad suscipientem sacramentum. Quod autem additur quod in quibusdam ordinibus episcopus proferat verba, & archidiaconus tradit materiam non est veri de illis, quae sunt de necessitate ordinis, contra dicit etiam alteri dicto eorum immediate supra posito, scilicet quod in sacramento ordinis, quia non est necessitatis, oportet quod totum fiat per unum. Quod autem procedit vltimus quod solus mutus immerget, & aspergens puerum & nihil dicens, sed utens nutibus pro verbis vere baptizat et tunc non est & contrarium dicitis sacrae scripturae & sanctorum & determinationi ecclesiae. dicitur enim Mar. vlti. Te docere omnes gentes baptizantes eos in nomine patris, & filij, & spiritus sancti, ergo invocatio trinitatis est de necessitate baptismi, ergo non sufficit nutus. Item Apostolus ad Ephes. 5. dixit quod Christus dilexit ecclesiam mundans eam lavacro aquae in verbo vitae, igitur illud verbum requiritur ad baptismum. Item beatus Aug. super Io. dicit detrahe verbum, & quid est aqua nisi aqua? accedat verbum ad elementum, & fit sacramentum, ergo sine verbo nullus est baptismus. Ad idem est determinatio ecclesiae quae dicit, quod sine invocatione trium personarum, & sine expressione actus baptizandi non est verus baptismus, ut patet de consecr. dist. 4. In synodo angelorum, & extra de baptismo & eius effectu. Si quis puerum. Similitudo autem quam isti inducunt de confessione & matrimonio, quae sine verbis possunt fieri non valet, ut inferius suo loco dicitur. Absolutio autem sacramentalis non potest fieri sine verbis sicut isti periculosè confingunt, & sic patet primum.

10 Quantum ad secundum modum, est duplex opinio. Vna est quae dicit, quod nullo modo possunt duo simul baptizare unum, propter duo. Primum est quia ille actus qui ab uno agente expleri potest non progreditur ad plures simul iunctis, sed unus solus potest baptizare, ergo plures non possunt ad eundem baptizandum concurrere. Secundum est: quia mutata forma baptismi non videtur quod sit baptismus verus, sed quando duo baptizant unum dicentes nos baptizamus te, mutatur forma baptismi, forma enim baptismi est ego te baptizo, ista autem nos baptizamus, non resoluitur in istas ego baptizo, & ego baptizo te, sed in istas ego baptizo, & ille baptizat. Et utrobique est mutatio formae, ergo sic non est verus baptismus.

11 Quicquid sit de conclusione rationes istae non cogunt. Prima non: quia licet in agentibus per naturam actus qui potest expleri per unum non possit egredi ad plures simul iunctis, vel si iungantur perfectior est effectus duorum quam unius, ut patet de duobus candelis illuminantibus domum, quae causant lumen intensius quam faceret altera solam, tamen in agentibus per voluntatem videtur contrarium, duo enim non semper trahunt naum fortius quam unus possit trahere, quia talia non agunt quantum possunt, sed quantum volunt, sic est de duobus baptizantibus, quia non ex necessitate naturae, sed per voluntatem & liberè administrant sacramentum. Et haec responsio sufficiens est, si in rebus sacramentalibus non sit subiectiva aliqua virtus, sed tantum virtus divina assistat sacramentis ex pacione ad causandum effectum sacramenti, quia tunc eadem virtus est non multiplicata neque intensa quae causat effectum sacramenti, sive ministratur ab uno sive a pluribus. Et ideo non oportet baptismum vel eius effectum esse perfectiorem, qui conferitur ab uno, quam qui conferretur a pluribus. Si vero in sacramentis sit aliqua virtus subiectiva, tunc dicta responsio possit pati calumniam hoc modo, quia licet minister voluntarie applicet formam ba-

pismi ad materiam, & ad baptizandum: tamen virtus quae est in verbis & rebus sacramentalibus ex necessitate operatur. Propter quod talis virtus multiplicata habet perfectiorem effectum quam simplis, & ideo pluralitas verborum sacramentalibus, & per consequens virtutibus existentibus in eis sequeretur, quod talis baptismus & eius effectus esset perfectior, quam si esset ab uno solo, quod est inconueniens. Sive autem ista instantia valeat sive non, tamen quia primam opinionem de virtute sacramentorum puto veriore, ideo dico puto solutionem primae rationis esse sufficientem. Maior etiam propositio illius rationis est contra eos, quia ipsi ponunt quod plures sacerdotes possunt simul consecrare eandem hostiam, quam tamen unus solus potest consecrare: ergo actus qui potest expleri ab uno potest a pluribus fieri, cuius oppositum ipsi assument.

12 Secunda ratio nihil cogit, quia mutatio formae baptismi quantum ad illud quod non est de necessitate formae non evincit sacramentum. Nunc autem ita est, quod expressio baptizantis secundum quamcunque personam primam, secundam vel tertiam, non est de necessitate baptismi. Alioquin Graeci non vere baptizarent, ut dictum fuit in precedenti quaestione, & ergo mutatio formae quantum ad hoc in nullo obest sacramento. Item quilibet potest baptizare sub hac forma, ego baptizo te, &c. Et tunc nulla est mutatio formae secundum ritum ecclesiae Romanae. Si etiam quilibet dicat nos baptizamus, ex parte cuiuslibet dicentis resoluitur in istam, ego te baptizo, & sic illa ratio nullo modo procedit.

13 Alia opinio est, quod duo baptizantes unum aut utrumque pari forma, ita quod uterque dicit in singulari ego te baptizo, &c. Aut uterque dicit in plurali nos baptizamus te. Si primo modo qui potest contingere in eo casu in quo contentio vel seriosè uterque aliquem baptizare vellet, aut proferat verba simul & simul immergunt. Aut unus prius & alius posterior, si unus prius ille totum facit, posterior autem nihil, sed punitendus est sicut iterator baptismi: si vero simul verba proferant & immergant sic est verus baptismus, licet baptizantes sint puniendi pro temeritate sicut transgressores consuetudinis ecclesiae. Cuius ratio est, quia aut uterque baptizat, aut neuter, aut alter, & alter non. Non potest dici, quod neuter baptizat, quia concurrentibus omnibus quae sunt de necessitate sacramenti est verum sacramentum, sed hic concurrunt omnia quae sunt de necessitate baptismi, scilicet minister, forma, materia, & baptizandus, ergo est verus baptismus. Nec potest dici quod alter baptizat, & alter non, cum uterque simul similiter se habeat ad baptizandum. Restat ergo quod uterque, non tamen tradit aliud, & aliud sacramentum, sed Christus qui est unus intrinsece baptizans confert per utrumque unum & eundem baptismum.

14 Si secundo modo, scilicet quod uterque utatur hac forma, nos baptizamus te, &c. Sic dicitur, quod non est verus baptismus, quod probant: homo non baptizat nisi ut minister Christi, & eius vicem gerens, sed Christus est unus, ergo oportet ministerium eius, qui representat ipsum esse unum. Propter quod signanter dicit apostolus Ephes. 4. Unus dominus, una fides, unum baptismum. sed cum dicitur nos baptizamus te, talis intentio exprimitur, quod plures ut plures conveniunt ad unum baptismum conferendum, quod videtur esse contra rationem ministerij, & ideo contraria intentio videtur excludere sacramentum.

15 Primum istorum esse verum puto, sed secundum non est verum, quia aut oportet ministerium baptismi esse tantum unum realiter loquendo, aut oportet quod quilibet minister exprimat se ut unum. Si primum dicatur, contra dicit primo dicto eorum quod dicit, quod plures possunt eundem baptizare, si quilibet eorum dicat, ego baptizo te, &c. Si secundum dicatur, non videtur rationale. Primum, quia non est de necessitate sacramenti, quod minister exprimat, ut patet in forma Graecorum, qui vere baptizant, ergo non oportet quod minister exprimat, nec singulariter nec pluraliter: & si exprimat, & oportet ipsum exprimi secundum congruentiam ad principale agens, cum sint plures personae quae sunt unius essentiae, & potentia in conferendo effectum baptismi, videtur quod quando sunt plures ministri in baptizando, quod debeant exprimi, ut plures convenientes & concordantes in unum actum ministri. Hoc autem fit melius quando dicunt, nos baptizamus quam quando quilibet dicit, ego baptizo: quia per primum exprimitur consensus in unum actum, & non per secundum. Item modus exprimenti ministerium per modum unius, vel plurium nihil videtur facere ad sacramentum, dum modo exprimat principale agens in cuius virtute agit minister. Sic excluditur omnis error, qui expressione ministerij potest contingere, hoc autem fit in forma baptismi cum dicitur in nomine patris, &c. Ergo non est vis qualitercunque exprimat persona ministerij.

16 Tenendum est ergo quod est verus baptismus si plures baptizant dicendo, nos baptizamus te, &c.

AD

17 Ad rationes in oppositum dicendum quod plurium agentium sunt plures actiones quoad quodlibet agit in subiectum distinctum. Quando vero plura agunt simul in unum subiectum, tunc est una actio tantum, ut patet de duobus trahentibus naum unam. Et idem est de duobus baptizantibus unum & eundem.

18 Ad secundum dicendum quod secundum generationem carnalem plures non possunt simul concurrere ad generandum eundem. Et ideo secundum talem generationem aliquis non potest habere plures patres, sed secundum regenerationem spirituales plures possunt concurrere ad generandum unum & eundem. Nec oportet quod sit per omnia similitudo hinc inde.

19 AD ARGUMENTA similiter alterius partis patet responsio ex dictis in corpore solutionis.

QUAESTIO QUARTA.

Utrum baptismus debeat fieri in aqua.

Thom. 3. q. 66. ar. 3.

DEINDE quaeritur de materia baptismi, Vtrum baptismus debeat fieri in aqua: & videtur quod non, quia per baptismum conformamur sepulturae Christi, sicut dicitur Roma. 6. Consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem, sed sepultura Christi non fuit in aqua sed in terra, ergo baptismus non debet fieri in aqua, sed in terra.

2 Item similes effectus sunt in similibus causis, sed baptismus & circumcisio habent similem effectum, ergo debent consistere in similibus rebus, sed circumcisio non fiebat in aqua, ergo nec baptismus.

3 IN contrarium est quod dicitur Io. 3. nisi quis renatus fuerit ex aqua & spiritu sancto non potest intrare in regnum Dei.

4 RESPONSI O. Videnda sunt duo. Primum est an baptismus debeat fieri in aqua. Secundum est de modo an debeat fieri per immersionem, an aspersionem, an supereffusionem.

5 QVANTVM ad primum sciendum quod principalis causa quare baptismus fiat in aqua, est divina institutio sicut in omnibus aliis quae essentialiter pertinent ad sacramentum. Potest tamen triplex ratio assignari congruentiae, quare aqua sit convenientis materia baptismi. Prima ex eo quod baptismus est remedium contra originale peccatum. Secunda ex eo quod est primum sacramentum. Tertia ex eo quod est sacramentum maxime necessarium.

6 Prima ratio talis est: illa est convenientissima materia sacramenti, quae habet convenientiam maximam cum effectu sacramenti, sed aqua habet maximam convenientiam cum effectu baptismi, ergo &c. Maior patet: quia sacramenta ex similitudine repraesentant secundum Hugon. li. de sacra. Minor probatur, quia effectus baptismi est ablutio originalis peccati, & refrigeratio fomitis seu mitigatio. His autem duobus effectibus maxime convenit aqua ratione duarum qualitarum quas habet, quae sunt humiditas & frigiditas, ratione humiditatis est maxime ablutiva. Et per hoc repraesentat ablutioem originalis peccati: ratione frigiditatis est caloris extinctiva vel mitigativa, & per hoc repraesentat mitigationem fomitis, quare &c.

7 Ex secundo ratio sumitur talis, per baptismum regeneramur ad esse spirituale sicut per generationem carnalem accipimus esse carnale. Ex hoc sic arguitur, regeneratio debet correspondere generationi, sed ad generationem vivetium maxime confert aqua materialiter, ut patet ex 17. De animalibus, ergo ad generationem spirituales requiritur aqua ut materia.

8 Ex tertio sumitur talis ratio in sacramento maxime necessitatis debet materia maxime esse communis ne aliquem excuset inopia, sed baptismus est sacramentum maxime necessitatis cum sit remedium parvulorum qui sibi subvenire non possunt, aqua autem est maxime communis. Invenitur enim ubique & quasi pro nihilo, ergo aqua est convenientissima materia baptismi. dico autem de aqua elementari quae solim est aqua proprie dicta. In aliis autem aquis quae non habent naturam neque speciem aquae elementaris non potest fieri baptismus, ut sunt aquae factae per sublimationem seu sublimationem, ut rosacea vel quaecunque alia simili modo facta. Et aliae quae dicuntur aquae licet secundum veritatem sint humores a nullis corporibus effluentes, ut lachryma vitis vel quicunque alius humor resolutus ab arboribus vel aliis corporibus mistis.

9 QVANTVM ad secundum dicendum est quod de necessitate baptismi non est quod fiat per immersionem, sed potest fieri per aspersionem, vel supereffusionem. Congruentius tamen fit per immersionem, & per trinam magis quam per simplicem. Primum patet, quia cum baptismus secundum nomen suum sit quaedam ablutio (vnde & sic dicitur per magistrum in litera) illud est solum in sacramento de necessitate baptismi quod est de necessitate ablutioem, sed de necessitate ablutioem non est quod fiat immergendo, imò potest fieri aspergendo vel superin-

fundendo, ergo &c. Ex scriptura etiam patet quod in primitiva ecclesia, datus est baptismus per aspersionem, quia quoad quod in vno die baptizati sunt tria milia, ut habetur Actuum 2. quod non potuit fieri per paucos homines, ut erant apostoli, si factum fuisset per cuiuslibet immersionem. Secundum patet, quia per baptismum conformamur sepulturae Christi, ut dictum fuit. Ex quo etiam provenit nobis plena remissio peccatorum, ut infra patebit, sed haec conformitas magis est per immersionem quam per aspersionem, & magis per trinam quam per simplicem propter triduum sepulturae Christi, ergo congruentius est quod baptismus fiat per trinam immersionem quam alio modo. In his tamen servandus est mos ecclesiae, sicut dicit Gregorius, & habetur de consecr. dist. 4. cap. de trinam immersione. Canones autem qui indicunt trinam immersionem fieri, sicut ille de consecr. dist. 4. si quis presbyter, & si qui alij sunt conformes non respiciunt id quod est de necessitate sacramenti: sed illud quod est de consuetudine loci, vel de congruitate extrinsecae representationis. Canon autem qui praecipit simplicem fieri, ut est ille qui habetur de consecr. dist. 4. propter vitandum, &c. similiter non dicit quod est de necessitate sacramenti, sed damnat errorem illorum qui dicunt quod necessarium est fieri trinam: vnde dicit sic: propter vitandum schismatis scandalum, vel haeretici dogmatis usum simplicem teneamus baptismi immersionem. Ad argumenta.

10 AD PRIMVM dicendum quod representatio sepulturae Christi non est de necessitate sacramenti, sed solum de congruitate, quum sit res extrinseca, & non contenta: significatio enim sacramentorum per se respicit effectum contentum, cui magis in baptismum responderet aqua quam terra.

11 Ad secundum dicendum quod neque circumcisio, neque baptismus conveniunt in hoc quod tollunt originale peccatum ex naturali virtute ipsarum rerum, sed in quantum significant aliquid spirituale, in qua significatione convenit aqua baptismi, cum instrumentum circumcisionis, quia per utrumque fit aliquid ablatio, per instrumentum quidem circumcisionis ablatio praeputij superflui: per aquam vero sordium corporis ablatio, per quorum utrumque significatur sufficienter ablatio originalis peccati.

Sententia huius distinctionis IIII. in generali & speciali.

IC dicendum est. Superius determinavit magister de sacramento baptismi, quantum ad ea quae conveniunt ei secundum se. Hic vero determinat de effectu baptismi per comparisonem ad suscipientes. Et dividitur in duas partes. Primum enim determinat de effectu baptismi, quantum ad omnes. Secundum specialiter, quantum ad parvulos, ibi: solet etiam quaeri si parvulis. Prima in tres dividitur. Primum ostendit quomodo quidam recipiunt sacramentum & rem sacramenti. Secundum quomodo quidam suscipiunt sacramentum, & non rem sacramenti. Tertio, quomodo quidam rem, & non sacramentum. Secunda ibi, qui vero sine fide accedunt. Tertia ibi, sunt etiam alij, ut supra posuimus. Secunda istam dividitur in duas. Primum determinat veritatem. Secundum obicit in contrarium, & solvit, ibi: videtur tamen dicere Augustinus. Ista vero pars sunt & alij, in qua ostendit quomodo quidam recipiunt rem, & non sacramentum, dividitur in quatuor partes. Primum proponit propositum. Secundum excludit quandam objectionem. Tertio excludit quandam errorem. Quarto circa praedicta movet quasdam quaestiones, & solvit. Secunda ibi, his autem videtur obviare. Tertia ibi, sed dicunt aliqui nulli adultorum. Quarta ibi, solet quaeri de illis qui iam. Haec autem quarta dividitur in tres partes, secundum tres opiniones quas movet & determinat. Secunda ibi, Quum vero in baptismum deleatur. Tertia ibi, si quaeritur cuius rei baptismus sit sacramentum. Et haec est sententia & divisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit magister. Et proponit primum quod quidam recipiunt rem & sacramentum, & quid sacramentum & non rem, quidam vero rem & non sacramentum. Declaratur autem primum. Rem enim & sacramentum recipiunt adulti qui cum fide baptizantur, & etiam parvuli qui in baptismum ab originali mundantur, quous quidam dicat quod parvulis qui non sunt electi nec praedestinati in baptismum peccatum non dimittatur, quod non est verum, sicut auctoritate ostendit. Deinde dicit quod qui sine fide aut fide accedunt, sacramentum recipiunt, sed non rem. Postea obicit in contrarium huius per Aug. qui videtur dicere quod fide accedentes in ipso momento quo baptizantur, remissionem peccatorum accipiunt, licet post baptismum remissio ipsa propter fictionem frustraretur, vel quod peccata redeant, hoc etiam videtur per Apostolum ad Galat. dicentem, Quorum in Christo baptizati estis, Christum induistis. Et

K 5

respondet q Aug. loquitur de hoc conferendo & inquirendo; & no determinando nec afferendo. Apostolus autem loquitur de his qui in suo baptismo Christo conformantur, qui scilicet moriuntur veniunt peccati, sicut Christus veniunt peccati: hi enim Christum induunt per inhabitantem gratiam ipsius, vel dicuntur: Christum omnes induere, quantum ad sacramenti ipsius perceptionem, & non quantum ad interiore sanctificationem. Deinde dicit q aliqui suscipiunt rem, & no sacramentum, sicut illi qui propter fidem Christi sanguinem fundunt, & illi qui cum fide bona contritione moriuntur, non habentes copiam recipiendi sacramentum: sicut latro in cruce, de quo non asserit Aug. vtrum baptizatus fuerit, an non. Ex quo concludit quod sine aqua baptismi aliqui saluantur, hoc est, iustificantur. Deinde obicit per multas auctoritates, quod tales saluari non possunt. Et respondet q auctoritates intelliguntur vbi homo habuit copiam sacramenti, & contempserit sacramentum recipere. Postea remouet errorem quorundam dicentium nullum aduultum posse per fidem & charitate iustificari sine baptismo, nisi pro Domino sanguine fundat, inuenientes quibusdam auctoritatibus Aug. Et respondet Magister q auctoritates intelligenda sunt, si adit tempus & contempserit baptismi. Si autem aliquis fidem habeat & charitatem, & baptizari voluerit, & no potest necessitate praenentis, omnipotens benignitas supplet defectum sacramenti. q autem inuisibilis sanctificatio quibusdam adultis inest sine visibili sacramento ostendit quibusdam auctoritatibus. Aug. Subdit tamen q non est propter hoc ritabile sacramentum contemnendum, quia sacramenti contemprior inuisibiliter sanctificari no potest. De paruulis autem, quibus aliena fides subuenit, dicit secus esse quam in adultis. non enim tantum valet fides aliena paruulo, quantum propria adulto. Paruulis enim non sufficit fides ecclesiae sine sacramentis. Vnde si ab eis sacramento sunt defuncti, dato q ad ecclesiam deferantur pro baptismo, damnantur, & numero infidelium adferuntur. Si autem baptizentur, fideles vocantur propter fidei sacramentum. Quae omnia auctoritatibus confirmat. Deinde quaerit quas utilitates conferret baptismus prius per fidem & charitate sanctificatis. Videtur enim superfluum esse, cum nihil praestare videatur. Et respondet quod non est superfluum, imo eis multum valet. Qui enim per fidem & contritionem iustificatur, purgantur a macula, & a debito poenae aeternae absoluntur. Tenentur autem ad satisfactionem ad quam poenitentia in ecclesia obligantur. Per susceptionem autem baptismi haec obligatio seu satisfactio remittitur & peccatis (si qua post conversionem contraxerunt) mundantur. Et gratia, & omnis virtus in eis augetur, & fomes in eis debilitatur. Quae omnia auctoritatibus confirmat. Postea quaerit, cum in baptismo poenae & reatus soluantur, quare poenitentia ex peccato conueniente non tolluntur? Et respondet quod poenitentia remanent post baptismum duplici ratione. Prima est, ne talis ablutio putaretur praemium baptismi tantum, & no regnum aeternum: vt ergo studiosa illa vita quaeratur, quae erit a poenis omnibus aliena, & emanent poenitentia. Secunda est, vt detur baptizatis pugnandi, & per consequens vincendi occasio: non enim quis vinceret, nisi pugnaret, nec pugnaret, si omnes poenitentia in baptismo tollerentur. Deinde quaerit, cum gratia iustificati postea baptizentur, cuius rei sit sacramentum baptismus iste & signum. Et respondet q remissionis peccatorum faciendae postea, vt in illis qui sic accedunt, & recedente fictione re sacramenti recipiunt, vel recipere si poeniterent. Vltimo quaerit vtrum in baptismo paruuli recipiant gratiam. De adultis autem qui diligene accedunt non est dubium. Et videtur q non, quia gratia illa ad praeparationem voluntatis datur. Paruuli autem voluntate vt non possunt. In contrarium tamen est, quia non saluarentur, nisi gratiam recipere. Et respondet magister q recipiunt in munere, & non in vsu: vltimum autem habent cum ad perfectam aetatem veniunt, nisi per liberum arbitrium vsu huius muneris contingat extingui. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum character sit aliquid in anima.

Tho. 3. q. 63.



TRICA distinctionem ista quaeritur de duobus. Primum est de effectu baptismi. Secundum est de suscipientibus baptismum. Circa primum quaeritur de duobus. Primum est de characterem, qui ponitur esse primus effectus baptismi. Secundum est de vltimo effectu baptismi, qui est remissio peccatorum. Quantum ad primum quaeritur vtrum character sit aliquid in anima. Et videtur q non, quia omne quod est in anima est po-

tenia vel actus, vel habitus, vt dicitur 2. Ethico. sed character non est potetia, nec actus, nec habitus, igitur &c. Maior patet. Quod enim non sit potetia, manifestum est, quia potetia inest omnibus hominibus a natura, sed character no est in omnibus, & in quibus est non est a natura, ergo non est potetia. Item nec est actus, quia actus trahunt, nec manent in dormientibus: character autem dicitur manere indelebiter. Item, nec est habitus, quia per habitum ordinatur ad actum non simpliciter, sed determinate secundum bene & male, bene secundum bonum habitum, male secundum malum, sed per characterem non dicitur ordinari ad actum determinate, scilicet bene vel male, sed indifferenter ad vtrumque, quia character indifferenter est in bonis & malis, ergo character non est habitus. 2. Item sicut per sacramenta nouae legis distinguuntur fideles ab infidelibus, ita distinguuntur per sacramenta veteris legis. Sed sacramenta veteris legis non imprimantur in anima aliquem characterem, ergo nec sacramenta nouae legis. 3. INCONTINENTIA est Damascenus, qui in definitione baptismi sigillum ponit, sed sigillum impressum in aliquo est quidam character, ergo &c. 4. RESPONSI O. Omnes inoderni profitentur imprimi characterem in aliquibus sacramentis, & nos loquentes, vt plures dicamus cum eis characterem non nihil esse. Quid autem sit, inuestigandum est primo, deinde in quo sit. 5. DE VTROQUE autem est duplex opinio, sicut & de virtute existente in sacramentis, de qua dictum fuit prius, dist. prima. Illi enim qui dicunt q in sacramentis sit aliqua virtus subiectiue, dicunt etiam quod character in ministro virtus est virtus vel potetia, per quam regenerati in vita spirituali operatur diuinas actiones per ministerium. Et istud probatur tripliciter. Primo sic, cuiusque insunt aliqua operationes, insunt & principia illarum operationum, sed regenerari in vita spirituali habent aliquas operationes (sicut cuiuslibet rei naturalis est aliqua operatio, vt vult Dionysius, cap. 2. ecclesiasticae Hierarchie) ergo sicut rebus naturalibus insunt principia suarum operationum naturalium, sic in Christo regeneratus insunt quaedam principia suarum operationum diuinarum & supernaturalium. Tale autem principium vocatur character, quare &c. Secundo sic, illa forma quae ordinatur ad operationem absolute, & non secundum determinationem ad bene vel male habet rationem potetiae, sed character est huiusmodi, ergo &c. Minor probatur, quia per characterem sacerdotalem sacerdos ordinatur absolute ad conseruandum corpus Christi, sed secundum bene vel male, ergo character sacerdotalis est quaedam potetia. Tertio sic, sicut ad integritatem sacramenti pertinet forma & materia, sic & minister. Quum igitur in rebus sacramentalibus ponatur aliqua virtus instrumentaliter operans ad effectum sacramenti, videtur quod etiam in ministro sit aliqua virtus talis ponenda, & hanc vocamus characterem, sic ergo dicitur isti quid sit character. 6. In quo autem sit ponendus dicitur, quod in anima, non in essentia, sed in potetia, non quocumque, sed intellectiua. Primum probatur sic, naturalia proportionabiliter subferuntur a spiritualibus. Ex hoc sic arguitur, sicut se habet esse supernaturale ad esse naturale, sic posse supernaturale ad posse naturale, sed gratia quae dat esse spirituale est in essentia animae, quae dat esse naturale, ergo character cuius est posse supernaturale, debet esse in potetia cuius est posse naturale. Secundum patet, scilicet quod sit in potetia intellectiua, quia character debet poni in illa potetia, quae est potior pars imaginis, quia per characterem conformamur Deo, vt sicut ipse operatur diuina per auctoritatem, sic nos ratione characteris operamur diuina per ministerium: sed intellectus est potior pars imaginis, voluntas enim ad eam non pertinet, nisi quatenus sequitur intellectum, quare &c. Itē perfectio debet correspondere perfectibili, sed per intellectum homo est homo absolute, per voluntatem autem habet, quod sit bonus vel malus. Cum ergo per characterem ordinetur homo ad aliquid absolute, & non secundum bene vel male, conuenientius est, q character ponatur in intellectu quam in voluntate. 7. Haec autem opinio quantum ad primum quod ponit, scilicet quod in ministro sit aliqua virtus, sicut in rebus & verbis sacramentalibus, licet habeat aliquam probabilitatem quantum ad characterem ordinis, per quem ordinatus dicitur operari diuina per ministerium, tamen nullam probabilitatem habet de characterem baptismi, quia per baptismum non efficitur aliquis minister sacramentorum, sed solum receptiuus eorum, vnde cum virtus quae ponitur ab aliquibus in sacramentis sit actiua ad producendum aliquid in altero, character qui ponitur proportionabiliter in ministro debet esse potetia actiua ad producendum aliquid in altero: quod non potest dici de characterem baptismi. De characterem autem ordinis qui secundum hanc positionem dicitur esse potetia actiua, licet sit maior

ior probabilitas, tamen instantiam habet etiam supposita praedicta opinio, quia virtus quae ponitur esse in sacramentis secundum postores huius opinionis no est permanens, sed transiens, solum enim ponitur esse in rebus sacramentalibus per tempore actualis exhibitionis sacramenti, ergo consimiliter virtus quae ponitur in ministro debet esse transiens & non permanens post exhibitionem sacramenti. Hoc autem secundum eos non conuenit characteri sacramenti ordinis quem dicunt indelebiter permanentem. Et confirmatur, quia non baptizatus potest baptizare, dum tamen seruet ritum ecclesiae, & habeat intentionem faciendi quod facit ecclesia, & tamen non baptizatus non habet aliquem characterem. Aut ergo habet aliquam aliam virtutem sibi pro tempore quo baptizatus exhibitam, aut non habet. Si non habet: ergo in ministro no requiritur aliqua virtus proportionabiliter correspondens virtuti quam dicunt esse in sacramentis. Si autem habet, cum illa non sit character (vt dictum est) sequitur q virtus quae in ministro correspondet virtuti existenti in sacramentis non est character, sed alia transiens, si tamen aliqua sit. Quod pro tanto dico, quia non videtur q aliqua talis virtus transiens, aut permanens, actiua vel passiua sit in ministro vel in suscipiente sacramentum per modum quem isti ponunt. Dicit enim q sicut gratia est principium vitae spiritualis. Sic talis virtus vel potetia est principium operationis spiritualis, quia quocumque in eodem supposito sunt formaliter principium quo vivit & principium quo operatur opus vitae, siue manens in ipso, siue transiens in alterum impossibile est q corruptio principio quo vivit formaliter remaneat in ipso principio operationis vitalis passiuum vel actiuum, quamuis enim in semine equi quod non est viuens sit virtus instrumentalitatis vitalis operationis puta generandi alium equum, tamen in equo viuente & habente vim generatiuam alterius equi impossibile est quod corrupta anima per quam vivit remaneat in eo potetia generatiua, & idem est de potetia receptiua operationis vitalis, vt est visus vel auditus. Cum ergo secundum istos gratia per quam homo viuere spiritualiter possit corrumpi in aliquo remanente in eo characterem ordinis vel baptismi, impossibile est quod gratia & character se se habeant sicut principium vitae spiritualis & principium operationis spiritualis, quia principium operationis vitalis no potest esse vbi non est vita si subiectum sit capax vitaeque. 9. QVANTVM ad secundum q ponit praedicta opinio scilicet q character sit in potetia intellectiua tamquam in subiecto, non videtur habere veritatem, quia illa virtus quae non perficit hominem quantum ad cognoscere nec quantum ad appetere, sed solum quantum ad operari, non est ponenda in potetia cognitiua nec appetitiua, sed solum in executiua, sed character non perficit hominem quantum ad cognoscere vel appetere, sed solum ordinatur ad operari, ergo no debet poni in intellectu vel appetitu, sed in potetia executiua per quam minister applicat formam & materiam sacramenti ad suscipientem. Maior patet. Ars enim ponitur in potetia intellectiua, quia perficit hominem ad veram cognitionem factibilem. Et virtus moralis ponitur in appetitu, quia inclinat ad appetendum prout recta ratio determinat. Sed potetia factiua est in manibus artificis. Minor de se manifesta est, quia character non perficit ad cognoscere, nec appetere, sed solum ad administrationem sacramentorum, vnde conuenientius poneretur esse in manibus sacerdotis quibus tenet hostiam consecrandam, & ad hoc consecrati sunt, vel in ore vel in lingua proferente verba consecrationis, quam in intellectu, vt sic virtus quae ponitur in verbis, & virtus ministri quae dicitur character simul vnitate concurrerent ad effectum sacramenti. Item dispositio & forma ad quam disponit debent esse in eodem subiecto, sed secundum istos character est dispositio quaedam ad gratiam, ergo debet esse in eodem subiecto cum gratia & non in alio. 10. Ad hoc dicunt quidam q duplex est dispositio. Vna quae disponit subiectum in comparatione ad vltiorem actum siue ille actus sit forma siue operatio, & talis dispositio est in eodem subiecto cum actu ad quem disponit. Character autem no est talis dispositio ad gratiam. Alia est dispositio cognitiua, sicut si diceretur q prudens dispositus est dispositione quae est congruitas vt committatur sibi regimen aliorum, & sic est vt dicunt de characterem, quia cum per characterem efficitur aliquis dispensator sacramentorum, congruum est q ipsi detur gratia sine qua non possit ea bene & dignè ministrare, & talis dispositio non oportet q sit in eodem subiecto cum eo ad quod disponit. Sed istud non valet propter duo. Primum est, quia dispositum eorum & exemplum per eos adductum magis est ad opus quam ad modum ad quod disponit. Congruum enim est q digno deure potest, & quia per prudentiam efficitur aliquis dispositus & dignus ad regendi alios, ideo prudentia est dispositio congruitatis ad regimen, sed incongruum & factum est dare pote-

statem & regimen aliorum illi qui non est prudens, & expectare q efficiatur prudens vel bonus, cum ergo character sit potestas administrandi sacramenta & gratia sit aliquid per quod dignè administrantur, rationale esset dicere q gratia esset dispositio congruitatis ad characterem, sicut prudentia vel virtus est dispositio congruitatis ad habendum regimen aliorum, & non econuerso. q character sit dispositio congruitatis ad gratiam, sicut non est dicendum q potestas vel auctoritas regendi sit dispositio ad prudentiam. Secundum est, quia isti videntur diuertere a dicto suo de causalitate sacramentorum. Dicunt enim q virtus quae ponunt esse in sacramentis attingit instrumentaliter ad productionem characteris, & per hoc attingit dispositiue ad gratiam, sicut virtus quae est in semine hominis attingit instrumentaliter aliquam dispositionem corporis, & per consequens attingit dispositiue ad infusionem animae rationalis. Quum igitur dispositio, ad quam attingit instrumentaliter virtus seminis sit dispositio ad formam sciendam in eodem subiecto, ergo character vel quaecumque dispositio qua faciunt sacramenta instrumentaliter in anima, sunt dispositiones ad gratiam causanda in eodem subiecto: aliter non valet eorum similitudo seu comparatio. 11. DICENDVM est ergo aliter, q secundum opinionem aliorum, qui dicunt q in sacramentis non est aliqua virtus subiectiue: imo sacramenta sunt causa gratiae vel cuiuscumque alterius effectus existens in anima, non quicquam, sed per accidens & sine qua non, per modum qui dictus est supra, distinctione prima. Et isti dicunt q character non est aliqua natura absoluta, sed est sola relatio rationis, per quam ex institutione vel pactione diuina deputatur aliquis ad sacras actiones. Quod declaratur sic, sicut nummus sortitur ratione precij, & merellus rationem signi ex humana institutione, sic res naturales sortuntur rationem sacramenti, & homo rationem ministri ex diuina institutione, sed nummus efficitur pretium, & merellus signum per solam relationem rationis humanae sic instituentis, ergo res sacramentales sortuntur rationem sacramenti, & homo rationem ministri per solam relationem relationis diuinae sic instituentis. Cum igitur character sit id quo homo efficitur minister sacramentorum, vel susceptiuus eorum, patet q character non est nisi relatio rationis ex ordinatione vel pactione diuina. Et istud videtur conuenientius, quum enim scriptum sit Ecclesiast. 24. Qui elucidant me, vitam aeternam habebunt, ad ea quae sunt fidei, quum sint satis obscura de se, non est conueniens adducere vias obscuras, & quae plus habent obscuritatis, & difficultatis, quam principale propositum: sic est de virtute quae ponitur inhaerens sacramentis, vt prius patuit distinctione 1. & de characterem (vt nunc patet). Dicere autem q res naturales habent rationem sacramenti, & homo rationem ministri ex sola institutione & ordinatione Dei, qui solus dat gratiam, & omnem effectum spirituales, quem recipit suscipiens sacramenta, nihil difficultatis continet apud fideles. Beatus etiam Dionysius, a quo prima traditio characteris nobis aduenit, videtur idem sentire cum eo quod dictum est de characterem. recitat enim quendam ritum qui obseruabatur in primitiua ecclesia quado adulti baptizabantur: tunc enim accedenti ad baptismum hierarchia, id est pontifex, & manum imponebat, & signabat eum signo crucis, & praecipiebat eum adscribi inter nomina Christianorum, vt de cetero cum aliis ad diuina admitteretur. Et iste ritus exterior cum baptismo erat characteris ratio sua, nec de alio characterem locutus est Dionysius. 12. ET SECVNDVM hanc opinionem responderi potest ad rationes alterius opinionis. Quum enim dicitur q homo potest in operationem supernaturalem, ergo habet aliquam potetiam supernaturalem, quae dicitur characterem. Dicendum q homo no potest in operationem supernaturalem, neq; principaliter, neque instrumentaliter directe & per se, sed solum per accidens, & vt causa sine qua non, & ideo operatio illa non est per virtutem in homine existentem, vel in rebus sacramentalibus, sed solum per virtutem diuinam assistentem. 13. Per idem patet ad secundum & tertium. Per idem patet quod non est quaerendum in quo sit character, tamquam in subiecto, quum non sit nisi deputatio hominis ad sacras actiones actiue vel passiuae. 14. AD AVCTORITATEM Damasceni, quae principaliter inducitur, dicendum est quod sigillum vel signum baptismale, aut vocatur id quod exterius geritur, aut gratia interior quae conferitur, aut deputatio baptizati ex ordinatione diuina ad susceptionem sacramentorum. 15. Argumenta alterius partis licet sint solubilia, puto tamen quod conclusio eorum vera sit.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum per baptismum remittatur omne peccatum quantum ad culpam.

Thom.

Thom. 3. q. 69. art. 1. § 1.

SECUNDO queritur de interiore effectu baptismi, qui est remissio peccatorum. Et primo queritur utrum per baptismum remittatur omne peccatum quantum ad culpam. Et secundo utrum remittatur quantum ad omnem poenam. Ad primum sic proceditur, & arguitur quod baptismus non delet omnem culpam, sed tantum originale: quia regeneratio spiritualis opponitur carnali, sed per generationem carnalem solum contrahitur peccatum originale, ergo per baptismum, qui est regeneratio spiritualis non tollitur nisi peccatum originale.

2. Item si baptismus de se tolleret peccatum actuale in adultis baptizatis, non esset necessaria poenitentia, quae ordinatur contra actuale, est autem necessaria, ut Act. 2. ubi dicitur: Poenitentiam agite, & baptizetur unusquisque vestrum. Et Aug. dicit lib. de poenitentia, & recitatur de consecratione, distinct. 4. Omnis quicumque iam suae voluntatis arbiter constitutus est cum accedit ad sacramentum, nisi eum poeniterit veteris vitae, notam inchoare non potest: ergo solus baptismus non sufficit ad delendum omne peccatum.

3. IN CONTRARIUM est quod dicit Augustinus in Enchiridio: & habetur de consecratione, distinctione quarta. A parvulo receniter nato usque ad decrepitem senem, sicut nullus prohibendus est ad baptismum, ita nullus est qui non peccato moriatur in baptismum, sed parvuli tantummodo originali, maiores autem moriuntur omnibus peccatis, quae male vivendo addiderunt.

4. RESPONSIO. Dicendum quod baptismus indignè suscipiuntibus ipsum, tollit quantum est de se omnem culpam tam originale quam actualem. Quod patet primo quantum ad originale peccatum, & actuale mortale sic. Omne illud sacramentum per quod de se & directe regeneratur ad spirituales vitam tollit omnem dispositionem spiritualem vitam, sed peccatum mortale aequè vel plus est impossibile spiritualem vitam, quae est per gratiam, sicut originale, ergo baptismus aequè tollit utrumque. Item patet auctoritate Augustini, libro de baptismum parvulorum: & recitatur de consecratione, distinctione 4. Sicut de generante carnem tantummodo contrahitur peccatum originale, regenerante autem spiritu sancto non solum originale, sed voluntariorum fit remissio peccatorum.

5. De peccato veniali actuali potest idem persuaderi sic: In omni generatione perfecta tollitur non solum dispositio incooperabilis cui forma, sed etiam omnis dispositio repugnans bene esse formae, quod enim aliqua talis dispositio maneat, hoc venit vel ex imperfectione virtutis agentis, vel ex indispotione materis suscipientis: sed quando baptismus conferitur dignè suscipienti, tunc est spiritualis regeneratio perfecta: quia non est defectus ex parte virtutis divinae agentis in sacramentis, nec est indispotio ex parte suscipientis, ex quo dignè suscipit, ergo per baptismum tollitur omnis dispositio repugnans bene esse gratiae, quae est terminus spiritualis regenerationis. Peccatum autem veniale, licet fiat cum gratia, tamen repugnat bene esse gratiae, quia disponit ad peccatum mortale, quod tollit gratiam: ergo per baptismum tollitur peccatum veniale dignè suscipienti: voco autem dignè suscipientem illum cui displicet omne peccatum ab eo commissum, tam mortale quam veniale.

6. AD PRIMUM argumentum dicendum quod dicitur quod regeneratio spiritualis opponitur carnali generationi, falsum est, imò proportionatur: quia sicut per generationem carnalem acquiritur esse carnale, ita per generationem spiritualem acquiritur esse spirituale, verum est quod generationem spiritualem concomitatur quidam defectus, scilicet peccati originalis, qui opponitur termino spiritualis generationis, scilicet gratiae, & hoc tollitur per baptismum, & pari ratione mortale peccatum, quod similiter opponitur gratiae baptismi.

7. Ad secundum dicendum quod triplex est poenitentia. Prima quae est sacramentum, & consistit in actu exteriori consentis & absolventis. Et ista non est necessaria baptizandis quantumcumque adultis, imò nec exhibenda, eò quod baptismus est ianua sacramentorum, propter quod non baptizatis non est exhibendum aliud sacramentum. Secunda poenitentia est contritio sufficiens informata gratia, secundum quam dicimus contritum esse poenitentem, & ista non requiritur ante baptismum. Alioquin adultus baptizandus semper esset ante baptismum iustificatus. Tertia est quaedam displicentia peccati commissi, licet informis & imperfecta, quae dicitur attritio, quae licet non sit sufficiens ad delendum peccatum, est tamen dispositio sufficiens ad suscipiendum baptismum, eò quod tollit fictionem: & de ea

li poenitentia est intelligendum illud quod dicitur Actuum secundo, & illud quod Augustinus dicit in auctoritate allegata.

QVAESTIO TERTIA.

Utum per baptismum deleatur omnis poena.

Thom. 3. q. 69. art. 3.

SECUNDO sic proceditur. Et arguitur quod baptismus non delet omnem poenam, quia si baptismus deleat omnem poenam maxime deleat poenam peccati originalis, contra quod praecipue ordinatur, sed illam non delet, ut probatur, ergo nullam. Probatio minoris, fames, sitis, passibilitas, & repugnantia virium sensitiarum ad rationem sunt poenae originalis peccati, sed ista non amouentur per baptismum, ut quilibet experitur in seipso, ergo &c.

2. Item culpa reordinatur per poenam, sed Deus nihil dimittit inordinatum, ergo per nullum sacramentum tollit culpam, nisi * obligando ad aliquam poenam.

3. IN CONTRARIUM arguitur per Ambrosium, qui dicit super illud Roman. 11. sine poenitentia sunt dona Dei, & vocatio, qua gratia Dei in baptismum non requiritur gemitum neque plañctum, sed omnia gratis donantur: ex qua auctoritate patet, quod omnis culpa dimittitur in baptismum, & gratis absque vlla poena.

4. RESPONSIO. Dicendum est quod per baptismum tollitur omnis poena per se debita cuicumque peccato quantum ad forum Dei & ecclesiae, non autem quantum ad forum mundanum. Primum patet dupliciter. Primo modo, quia per baptismum communicatur nobis plenissima virtus passionis Christi, eò quod per baptismum maxime conformamur morti Christi, ut dicitur Ro. 6. Consepulti enim sumus, &c. Sed passio Christi fuit sufficiens ad satisfaciendum pro poenis omnium peccatorum, ergo per baptismum conferuntur nobis remissiones peccati, non solum quo ad culpam, sed quoad omnem poenam peccato debitam. Per baptismum enim efficiuntur membra Christi, ut sic passio corporis communicetur membro ad remedium sanitatis, quantum sufficit ad plenam eius curationem. Secundo patet idem sic, intransibit novum statum non imputantur eis ad poenam commissa secundum statum pristinum, ut patet de intransibitibus religionem. Sed baptismus est sacramentum intransitum religionem Christianam, in qua sola est status salutis, ergo baptizatis non imputatur ad poenam aliquid quod commiserint secundum conversationem pristinam. Hoc autem intelligendum est quoad forum Dei, & quo ad forum ecclesiae quantum ad poenas per ecclesiam statutas, de quibus ecclesia ordinavit quod remitterentur baptizatis.

5. Quantum autem ad forum mundanum & civile non sic, quia in illo iudicio non solum attenditur qua poena sit homo dignus quoad Deum, sed etiam in qua sit obligatus, quoad homines qui sunt laesi & scandalizati per peccatum. Et ideo licet homicida totaliter liberetur a reatu poenae quoad Deum, remanet tamen obligatus quoad homines quos iustum est adificare de poena, sicut sunt scandalizati de culpa: talibus autem princeps pie possit poenam dimittere, maxime si signa apparetur evidenter, quod homicida peteret baptismum devotione fidei, & non timore mortis.

6. AD PRIMUM dicendum quod per baptismum tollitur omnis poena originalis peccati, quae est poena eius per se, sicut privatio gratiae in praesenti, & carentia gloriae in futuro. Poena autem quae debetur originali peccato per accidens non tollitur, ut est fames, sitis, passibilitas corporis, & huiusmodi, quia ista sunt a natura per se, licet sint a peccato originali, sicut a causa remouente prohibens, quia peccatum originale tollit iustitiam originale, quae impediabat istos defectus in esse naturae, nec fuit conueniens, ut isti defectus in praesenti vita auferrentur. Primo, ne membrum caput excedat. Christus enim caput nostrum a principio suae conceptionis plenus fuit gratia: habuit tamen corpus passibile, cum quo redemptionem nostram exercuit. Similiter Christianus in baptismum gratiam consequitur quantum ad animam. Corpus tamen manet passibile, in quo pro Christo pati possit. Secundo, ut homo pugando contra concupiscentiam & alias passibilitates, & vincendo mereatur coronam. Tertio, ne si baptismus conferret impassibilitatem corporis, homines magis quaerent baptismum propter commoditatem vitae praesentis, quam propter fructum vitae spiritualis.

7. Ad secundum argumentum dicendum, quod culpa reordinatur per poenam, sed illam poenam potest solvere, vel ille qui peccauit, vel alius pro eo: & sic fit in baptismum, quia poena passionis Christi communicatur baptizato, qui per baptismum efficiuntur membra Christi, & sic ordinatur culpa per poenam.

Quaestio

QVAESTIO QUARTA.

Utum recedente fictione ab eo qui fide baptismum suscipit, talis consequatur baptismi effectus.

Thom. 3. q. 69. art. 10.

SECUNDO queritur de recipientibus baptismum. Et primo queritur de fictis. Et secundo de carentibus vsu rationis. Circa primum queritur: Utum in fide accedentibus ad baptismum recedente fictione baptismus suum consequatur effectum. Et videtur quod non, quia contingit quod post baptismum, antequam fictio recedat, baptizatus committat multa peccata mortalia. Recedente ergo fictione aut ista tollentur per baptismum cum aliis, aut alia sine istis, aut nec alia prius commissa tollentur: non potest dici quod ista tollentur cum aliis, quia nec baptismus, nec quocumque sacramentum extollit se ad peccata committenda post sacramentum, sed tantum ad prius commissa, nec potest dici quod alia tollentur sine istis, quia impium est ad Deo dimittam veniam expectare. Et iterum quia praecedentia non possunt tolli sine gratia qua non statim per sequentibus. Relinquitur ergo quod recedente fictione baptismus prius susceptus nullum habeat effectum.

2. Item prolati verbis sacramentalibus super panem & vinum statim sacramentum habet suum effectum, aut nunquam: ergo similiter in sacramento baptismi factis quae concurrunt ad integritatem ipsius, aut tunc habet effectum suum, aut nunquam.

3. IN CONTRARIUM est quod dicit Aug. lib. de baptismum, & recitatur de consecratione, distinct. 4. tunc valere incipit baptismus ad salutem, cum illa fictio veraci confessione recesserit, quae corde in malitia perseverante peccatorum abolitionem non sinebat ficti.

4. RESPONSIO. Intelligendum est quod fictus dicitur aliquis cum vnum praetendit interius & aliud ostendit exterius. Et secundum hoc aliquis potest dupliciter esse fictus respectu sacramenti. Vno modo respectu susceptionis sacramenti, quia ostendit se velle suscipere sacramentum exterius, & tamen non intendit. Alio modo est aliquis fictus respectu preparationis ad sacramentum, quia cum velit suscipere sacramentum ipso facto ostendit se dispositum & paratum, & tamen non est, cum sit in proposito peccandi. Fictus primo modo nihil suscipit. Cuius ratio est, quia sicut ad sacramentum requiritur intentio ministrum ad conferendum, sic requiritur intentio suscipientis ut recipiat ipsum vel propria si sit adultus, vel aliena si sit parvulus. Sed deficiente intentione ministrum conferentis nullum est sacramentum ut infra patebit, ergo deficiente intentione suscipientis nullum est sacramentum. Recedente ergo fictione nullus effectus sequitur, quia nihil prius fuit factum. Talis ergo indiget baptizari, quia nunquam fuit baptizatus.

5. De ficto autem secundo modo qui recipit sacramentum (cum quantum ad hoc non sit fictus) sed non recipit sacramenti effectum qui est gratia (cum ad eam non sit dispositus) est duplex opinio. Vna quod recedente fictione baptismus in isto habet totum suum effectum. Cuius ratio assignatur, quia fictus secundo modo cum recipiat baptismum recipit characterem. Character autem quantum est de se est dispositio necessitatis ad gratiam nisi superueniat impedimentum prohibens eam, & istud est fictio in eo qui fide accedit, tunc ex hoc sic arguitur. Remota causa remouetur effectus, sed causa quare ad baptismalem characterem non semper sequatur gratia, cum sit dispositio necessitatis ad eam est fictio suscipientis baptismum: ergo ea recedente baptismus habebit suum totum effectum.

6. Sed istud non valet, quia dispositio necessitatis potest accipi dupliciter. Vno modo dicitur dispositio necessitatis omnis illa dispositio quae necessario praerogitur in subiecto ad hoc quod aliqua forma in eo introducat, sicut diaphaneitas quae est in aere est dispositio necessitatis ad recipiendum lumen. Alio modo dicitur dispositio necessitatis ad quam necessario sequitur forma sicut ad dispositionem quam facit semen hominis in generatione hominis sequitur infallibiliter anima rationalis, sed character nullo praedictorum modorum est dispositio necessitatis ad gratiam, ergo nullo modo. Maior patet ex dictis, sed minor probatur. Quod enim character non est dispositio necessitatis ad gratiam primo modo, clarum est, quia sine characterem potest in anima recipi gratia, nec secundo modo, quia talis dispositio non stat cum opposito formae ad quam disponit, nec se habet indifferenter ad formam & privationem formae. Character autem stat cum opposito gratiae & indifferenter se habet ad gratiam & ad culpam, quare & cetera. Si autem dicitur quod character est dispositio congruitatis ad gratiam, modo quo in praecedente quaestione fuit expositum, patet quod non est conueniens dictum, ut ibidem declaratum fuit.

7. Alia opinio est, quod recedente fictione ab eo qui fide baptismum recepit sequitur remissio peccatorum, quae per baptismum receptum in fictione facta non fuit, non quidem virtute baptismi praecedentis, sed propter cordis contritionem, & humilitatem mentis quam habet in contritione: & istius sententiae est Ioan. Andreae in apparatu super illo capitulo de consecra. dist. 4. Tunc valere. Sed ista glossa corrumpit textum, quia textus cap. dicit quod baptismus incipit valere quando fictio recedit: glossa vero dicit quod remissio peccatorum non est propter baptismum, sed propter cordis contritionem. Ex quo sequitur quod recedente fictione nullus est ibi valor baptismi, sed solum contritionis: non ergo tunc incipit valere baptismus, ut dicit textus. Item non concordat ei quod tenet ecclesia de remissione peccatorum per baptismum, quia per baptismum tollitur omnis culpa saltem mortalis, & omnis poena: per contritionem autem non dimittitur omnis poena saltem regulariter, quamvis quandoque contingat & raro. Si igitur talis remissio fieret solum ratione contritionis peccata commissa ante baptismum non deleterentur totaliter quo ad poenam: cuius contrarium communiter docet ecclesia.

8. Potest ergo alio modo dici. Quod si in sacramentis non sit aliqua virtus inherens, sed solum diuina virtus assistens per modum diuinae passionis & ordinationis, tunc potest probabiliter sustineri, quod recedente fictione baptismus prius receptus habeat suum effectum, quia passio & ordinatio diuina potest esse de effectu sacramenti, vel quando actu suscipitur, si suscipiens non ponat impedimentum vel obicem, vel postquam receptum est, remoto impedimento si quod fuit in suscipiendo: sicut & dicimus de merello, mediante quo datur elemosyna, non enim statim elemosyna recipitur, quia merellus ostenditur: sed vel tunc vel postea secundum beneplacitum ordinatoris. Et propter hoc in sacramentis, in quibus suscipiens potest ponere obicem gratiae, & in quibus gratia est principalis effectus sacramenti, vtpote quia per se ordinantur ad deletionem culpae, ut baptismus & poenitentia, videtur habere locum huiusmodi dilatoria: unde sicut ponitur quod baptismus habeat suum effectum recedente fictione, sic etiam ponitur a quibusdam de poenitentia informi, ut infra patebit, quamvis non sit omnino simile, ut infra dicitur.

9. AD rationes in oppositum dicendum. Ad primam quod peccatum mortale post baptismum commissum deleatur simul cum aliis prius commissis, non tamen virtute baptismi praecedentis, sed virtute contritionis fictionem amouentis. Et quia contritio non tollit totam poenam, ut baptismus, ideo peccatum illud post baptismum commissum non expiatur totaliter quo ad poenam tenetur etiam homo de eo confiteri, cum pertinet ad rectè ad sacramentum poenitentiae, ex quo post baptismum commissum est, non sic autem de commissis prius.

10. Ad secundum dicendum quod non est simile de sacramento eucharistiae, quod consistit in consecratione materiae, quae non potest praestare impedimentum sacramento, & de sacramento baptismi, vel poenitentiae, respectu quorum suscipiens potest praestare impedimentum, & praestitum amouere: propter quod talia sacramenta licet in sui exhibitione non habeant suum effectum propter indispotionem suscipientis, habent tamen ipsum indispotionem remota, & sic locum habet quod dicit Augustinus in auctoritate ad propositum allegata.

QVAESTIO QUINTA.

Utum carentibus vsu rationis conferendus sit baptismus.

Thom. 3. q. 68.

SECUNDO queritur de carentibus vsu rationis, utrum sit eis sacramentum baptismi conferendum. Et primo queritur de hoc in generali, & secundo in speciali. In generali primo queritur utrum carentes vsu rationis sint baptizandi. Et videtur quod non, quia baptismus non est conferendus nisi viuentibus vita humana, quum sacramenta sint remedia hominum ut homines sunt. Sed carentes vsu rationis non viuunt vita humana, quum non vrantur ratione, per quam homo est homo, ergo non sunt baptizandi.

2. Item solum credentes sunt baptizandi, iuxta illud quod dicitur Mar. vii. Qui crediderit & baptizatus fuerit, &c. Sed carentes vsu rationis non possunt credere, ergo non debent baptizari.

3. IN CONTRARIUM est, quia baptismus est, quia baptismus est circumcisio, sed illa dabatur carentibus vsu rationis, scilicet pueris octavo die suae natiuitatis, ergo & similiter baptismus debet eis dari.

4. RESPONSIO. Aliqui carent vsu rationis triplici de causa. Primo propter imperfectionem aetatis, ut pueri vel infantes

fantes. Secundo propter infirmitatem, ut phrenetici & amentes.

Thom. 2. 2. q. 11.

Quantum ad primos dicendum quod eis debet conferri baptismus. Cuius ratio est: quia nulli ætati cui imminet periculum damnationis deest remedium salutis, ut patet per Aug. lib. 83. quæstionum, ubi comparat ætates hominis statibus mundi, sed parulis inest causa suæ damnationis, scilicet originale peccatum, & periculum ex morte, ergo non deest eis remedium salutis. Non est autem aliud nisi baptismus, propter quod qui dicitur baptismum eis non esse conferendum contradicit diuinæ misericordie, quæ prior est ad miserendum quam ad condemnandum. Iuxta quod notandum est quod non solum licitum est tunc parulis conferre baptismum, sed etiam periculosum est differre propter tria. Primo propter imbecillitatem nature in pueris, ex qua frequenter & quasi subito imminet in eis periculum mortis, & per consequens periculum damnationis. Secundo propter infestationes demonum, qui non habent tantam potestatem in baptizatis sicut in non baptizatis. Tertio, quia homo firmus inhæret his quæ a pueris recipit.

Thom. 2. 2. q. 12.

De his autem quæ carent vni rationis propter gravamen infirmitatis, sicut sunt phrenetici vel amentes, distinguendum est, quia aut ex natiuitate fuerunt tales, nec habuerunt aliqua lucida intervalla, & de talibus idem iudicium quod de pueris: aut incurrerunt amentiam ex infirmitate, vel habuerunt aliquod lucidum intervallum: & isti nunquam tempore amentie sunt baptizandi, nisi vergeat casus necessitatis: qui si vergeat, aut ipsi in præcedenti lucido intervallum fuerunt in proposito suscipiendi baptismum, aut non: si fuerunt, sunt baptizandi, etiam si tunc contradicant: quia contradicenti eorum non est ex mente, cum non habeant vni rationis, sed ex sola phantasia. Et ideo talis contradictio non impedit effectum baptismi, quia recipiant sacramentum & rem sacramenti. Si vero non fuerunt in proposito suscipiendi baptismum nullo modo sunt baptizandi. Et ratio huius est, quia in adultis quibus quandoque assuit vni rationis necesse est ad baptismum intentio ad suscipiendum eum, sicut ex parte ministri necesse est intentio recipienti, si ergo tempore lucidi intervalli non habuerunt propositum recipiendi nullo modo sunt baptizandi. Et si de facto baptizentur, nullum est sacramentum.

De dormientibus autem dicendum quod nullo modo debent baptizari extra casum necessitatis, qui si imminet iudicium est de proposito eorum in vigilia, sicut dicitur est de proposito eorum, qui sunt in phrenesi vel amentia. Ad argumenta.

Ad primum dicendum quod aliqui dicuntur vivere vitam humanam dupliciter, aut propter opera vitæ, aut propter principium vitæ. Propter opera vitæ, sicut illi qui videntur ratione per quam homo est homo: propter principium vitæ, ut ille qui habet animam rationalem, & illud sufficit ad accipiendum sacramentum baptismi ad delendum peccatum originale, quod non est contractum proprio actu, ut in parulis & amentibus, qui nunquam vni rationis habuerunt per lucidum intervallum dictum fuit prius.

Ad secundum dicendum quod dicitur Domini Matthæi vltimo, intelligitur de solis adultis, qui per doctrinam solum Apostolorum erant instruenti, de quibus prædixerat, predicare euangelium omni creatura. nulli enim talium fuit dandus baptismus, nisi crederet.

QUÆSTIO SEXTA.

Verum filij infidelium debeant baptizari inuitis parentibus eorum.

Thom. 3. q. 68. ar. 10.



DEINDE queritur in speciali de filiis infidelium, verum debeant baptizari inuitis parentibus, & si de facto baptizentur, verum sint verè baptizati. Quantum ad primum videtur quod paruli Iudeorum, vel aliorum infidelium debeant baptizari inuitis parentibus, quia magis est occurrendum periculo mortis æternæ, quam mortis temporalis, sed parulo existenti in periculo mortis temporalis subueniendum est contra voluntatem parentum, etiam si ex malicia vellet oppositum, ergo multo magis subueniendum est pueris infidelium in periculo mortis æternæ etiam inuitis parentibus, quod fit dum baptizantur eorum paruli, quare &c.

Item quilibet homo magis est Dei à quo habet animam quam patris, à quo habet corpus: non ergo videtur iniustum si pueri infidelium parentibus auferretur, & Deo per baptismum consecrarentur.

Item res & bona seruorum sunt dominorum, in quorum terris habitant, ut habetur extra de Iudeis, & Sarracenis, ca-

pitulo & si Iudeos, ergo res & bona Iudeorum sunt principum Christianorum, sed filij sunt quedam res parentum, ergo filij Iudeorum sunt in potestate principum ut res eorum: possunt ergo eis vti, ut placet offerendo eos ad baptismum.

Item princeps Christianus dominus Iudeorum potest filios eorum vendere in seruitutem terrenam, ergo fortiori ratione potest eos offerre in seruitutem diuinam, quod fit per baptismum: imò videtur in hoc mereri si hoc faciunt propter salutem puerorum, & honorem Dei. Et non ut parentes cogantur ad credendum, quia illud non est licitum.

IN contrarium arguitur, quia non minore potestate habet dominus temporalis super parentem Iudeum, quam super eius filium, imò quasi maiorem, quia à seruitute parentum deriuatur seruitus filij: sed constat quod princeps non potest licite compellere Iudeum ad baptismum suscipiendum in se, ut habetur distinctio. 45. ex concilio Toletano, ubi dicitur sic: Iudeis præcepit sancta synodus nemini ad credendum vim inferre, ergo non debet eis vim inferre auferendo filium ut baptizetur. Cum voluntas paruuli sit voluntas patris quousque filius habeat vni rationis.

Item quia si hoc esset licitum, probabile esset quod primitiui sancti & rectores ecclesiarum hoc consulerent terrenis principibus quos habuerunt valde fauorabiles: ut Syluester, Constantinus, & Ambrosius Theodosium. Hoc autem nunquam legitur fecisse, ergo non est probabile quod hoc possit fieri licite.

RESPONSI O. Circa quæstionem istam videnda sunt duo. Primum est, an infideles adulti possint licite compelli ad fidem & ad ea quæ sunt fidei, pura baptismum & huiusmodi. Secundum est, an infideles paruuli carentes debito vni rationis possint licite baptizari inuitis vel ignorantibus parentibus eorum, seu tutoribus, vel aliis habentibus curam eorum. De his enim duobus aliquid tactum est arguendo.

Quantum ad primum sciendum est, quod cum credere fit actus intellectus, & ea quæ sunt merè fidei non possunt demonstrari vel sic euidenter probari, ut eis necessario assentiat intellectus (ut probatum fuit in principio primi libri) ideo nullus potest necessitate vel cogi simpliciter ad actum credendi, quamuis de coactione fit specialis ratio, ut tactum fuit in secundo libro di. 23. & 25. potest tamen adhuc induci aliquis persuasionibus & exemplis, & hoc semper fuit licitum. Inducere autem seu impellere vel compellere infidelem ad fidem & ad ea quæ sunt fidei, vel ad suscipiendum sacramenta fidei, ut baptismum, & alia, seu obseruatiam ritus fidei non est licitum. Cuius ratio est, quia quantum homo fit homo per rationem, nullus homo potest rationabiliter & licite compelli ad ea quæ sunt supra rationem, & ventibus sola ratione naturali, videtur esse contra rationem. Sed actus credendi & ritus exterior fidei sunt supra rationem humanam, & infidelibus ventibus sola ratione naturali videtur esse contra rationem, ergo infideles adulti non possunt rationabiliter & licite ad talia compelli vel impelli minis & poenis temporalibus. Et si de facto aliquis inuitis baptizaretur confirmaretur, ordinaretur, vel immergeretur, talis non recipere aliquod sacramentum, nec rem sacramenti. Vnde beatus Hieronymus exponens in quadam homilia illud Matthæi vlti. Ite, docere omnes gentes baptizantes eos, &c. Dicit sic, docete omnes gentes, deinde doctas intingite aqua, non enim potest fieri ut corpus baptismi recipiat sacramentum, nisi anima ante fidei veritatem susceperit. Postquam autem aliquis voluntarie credit, & sacramentum fidei susceperit, extrunc compellendus est ad seruandum ritum fidei, quia licet fides sit supra rationem, & ob hoc nullus sit ad eam suscipiendam cogendus, tamen ex quo aliquis voluntarie eam susceperit, & eam seruare promisit, rationabile est quod ad hoc compellatur. Studiosè enim agendum est, ut ea quæ promittuntur, opere compleantur, ob quam causam heretici compelluntur ad seruandum veram fidem, quia verè baptizari, & profiteri ut esse veros Christianos, & sic patet primum.

Quantum ad secundum, scilicet an paruuli filij infidelium sint baptizandi inuitis parentibus vel tutoribus, seu aliis habentibus curam eorum, distinguendum est: quia aut tales paruuli, & eorum parentes infideles sunt separati à domino & conuerfatione fidelium, aut sunt sub dominio fidelium, & conuerfiantur cum eis. Si sunt separati quemadmodum Sarraceni subiecti regi Granate sunt separati loco & dominio à fidelibus Hispanis vicinis eorum, sic non licet Christianis tollere per vim inuentam res & bona talium infidelium, & multo minus filios eorum nisi in casu in quo liceret eis mouere contra eos iustum bellum, quia sic liceret eos & bona eorum capere, & personas eorum in seruitutem redigere, sed tunc istud membrum coincideret cum secundo, quia subessent dominio fidelium: sed tante primo membro probatur sic propositum: De iure naturali, & diuino prohibetur cuiilibet concupiscere rem proximi sui, & multo magis tollere eam vel per violentiam contra eius voluntatem, sed secundum sanctos & omnes doctores

Thom. 2. 2. q. 10. ar. 11. & 12.

doctores nomine proximi intelligitur omnis homo, ergo in isto casu non licet Christianis auferre per violentiam res & bona talium infidelium, & multo minus filios ad quemcumque vni vni factam.

Si autem infideles subfint dominio fidelium & cum eis in eadem terra conuersentur, aut subfint tanquam liberi, ut sunt mercatores infideles qui morantur quoadque in dominio & terra fidelium & conuersentur, aut subfint ut serui. Si sint liberi, sic non licet auferre filios eorum & offerre baptismum eis inuitis, quia si hoc liceret, aut liceret personæ priuata, aut potestati publicæ: non personæ priuata, quia pares sunt, & par in parem non habet imperium. Nec potestati publicæ, quia sicut prius potestas publica non potest licite bona istius infidelis liberi auferre pro voluntate sua sicut nec alienius fidelis, multo minus filium qui est patri charior quacumque re possessa, imò sicut princeps auferens res talis infidelis, & offerens eas Deo, offerret sacrificiū de rapina, sic princeps fidelis auferens infideli libero filium eo inuiti, & offerens eum baptismum offerret Deo sacrificium de rapina.

Si autem infideles subfint principi fidelis tanquam serui sicut sunt Iudæi, sic adhuc videtur quibusdam quod non licet filios eorum offerre baptismum inuitis parentibus, & ratio eorum talis est, quia ut dicunt, quamuis aliqui possint esse serui aliorum quantum ad opera ciuilia, in his tamen que cōpetunt iure naturali vel diuino non sunt serui sed liberi, potest enim seruum comedere & bibere inuito domino, & etiā contrahere matrimonium, ut habetur extra de coniugio seruorum cap. 1. hæc enim cōpetit eis de iure naturali, & similiter potest inuito domino credere in Deum & huiusmodi quæ pertinent ad ius diuinum sicut baptizari, ergo cum cura paruulorum de iure naturali & diuino quantum ad hoc competat parentibus, manifestum est quod non possunt eis licite auferri ut baptizentur, licet possint eis auferri ut vendantur sicut & ceteræ res, ad opera seruilia pertinētia. hæc autem ratio directè concludit quod Iudæi & ceteri infideles adulti qui sunt serui Christianorum non possunt nec debent cogi quod baptizentur, & hoc fuit prius concessum, sed de pueris eorum carentibus vni rationis non possunt licite auferri eis inuitis & baptizari non probat, quia si auferretur eis & baptizarentur non fieret præiudicium pueris, sed potius cōferretur eis magnum beneficium, nec parentibus eorum, quia licite possunt eis auferri & vendi in seruitutem fidelibus, vel infidelibus prope vel longe (ut alij concedunt) quo facto subrahuntur totaliter à cura parentum, & subfint in omnibus curæ eorum qui venditi sunt, propter quod si ab eis tollantur & offerantur baptismum nulli videtur fieri præiudicium, licet prædictis pueris stantibus sub cura parentum ferret parentibus iniuria si eis inuitis baptizarentur, nec esset decens, nec securum quod pueri baptizati manerent sub cura infidelium, sed quia, ut dictum est, pueri seruorum infidelium non possunt per dominos suos licite subtrahi à cura parentum vendendo eos: vel donando aliis qui extrunc curam eorum habent, non apparet quomodo liceat illis quibus sunt venditi vel donati offerre eos baptismum sine præiudicio cuiuscumque, non sic autem licet pueros infidelium liberorum, nec per consequens offerre baptismum, & sic pro nunc apparet mihi quamuis aliàs senserim oppositum de filiis Iudeorum.

Ad primum argumentum dicendum, quod nulli est subueniendum in periculo corporali contra ordinem iuris ciuilis, unde si quis à suo iudice ritè condemnatur ad mortem non est per violentiam eripiendus: similiter contra ordinem iuris naturalis vel diuini quo filius est sub cura parentum non est eripiendus ut liberetur à periculo mortis æternæ, non enim sunt facienda mala, & veniant bona. Roma. 3. Hoc autem esset si filius infidelis liberi baptizaretur inuitis parentibus quorum curæ subesset de iure naturali & diuino. Secus autem est de filio infidelis serui, quia res domini est & potest eum subtrahere curæ parentum.

Ad secundum dicendum quod homo ordinatur in Deum per rationem per quam potest Deum cognoscere, & ideo puer antequam habeat vni rationis ordinatur in Deum per rationem eorum quorum curæ subiacet: propter quod secundum eorum dispositionem sunt circa eum agenda diuina, & quia pueri parentum infidelium liberorum non possunt licite à cura eorum subtrahi sicut pueri seruorum, ideo non licet pueros liberorum sic offerre baptismum inuitis parentibus sicut pueros seruorum. Tertium & quartum argumentum bene probant quod pueri Iudeorum possunt licite offerri baptismum, & hoc non est intelligendum subtrahis eis prius à cura parentum.

Ad primum argumentum alterius partis dicendum quod non est simile de patre adulto qui liber est & curæ sui habet in his que sunt iuris naturalis & diuini, licet in aliis sit seruus, & de paruulo quod curæ sui non habet & à cura patris licite subtrahi potest, & ideo per aliu cuius curæ subiaceret potest offerri baptismum.

Ad secundum dicendum quod ecclesiis in primitiuo statu non est vni: nec modò vitur hac potestate, videlicet quod paruuli Iudeorum vel aliorum infidelium seruorum auferantur paren-

tibus & offerantur baptismum, non quia non sit licitum modo quo prius dictum est, sed quia non fuit nec est expediens. Primo, quia per hoc videretur inferri quedam violentia parentibus ad credendum. Secundo, quia de facili resisteretur ab eo quod fecissent ignoranter, & contra voluntatem parentum.

QUÆSTIO SEPTIMA.

Verum paruuli infidelium baptizati inuitis parentibus suscipiant verum sacramentum. Thom. 3. q. 68. ar. 7.



SECUNDUM sic proceditur. Et arguitur quod paruuli infidelium baptizati inuitis parentibus suscipiant verum sacramentum, quia parentes infideles non habent maius ius in filiis suis paruulis, quam fideles parentes, sed paruuli parentum fidelium baptizati inuitis parentibus suscipiunt verum sacramentum: ergo similiter paruuli parentum infidelium si baptizentur inuitis parentibus, suscipiant verum sacramentum.

Item sicut est baptismus fluminis, sic est baptismus sanguinis, sed pueri occisi pro Christo inuitis parentibus receperunt & modò recipent remissionem originalis peccati, ergo similiter pueri baptizati inuitis parentibus recipent verum sacramentum, & effectum sacramenti.

IN contrarium arguitur, quia ad receptionem cuiuslibet sacramenti requiritur intentio seu voluntas recipiendi ipsum propria vel interpretatiua, sed in paruulo filio parenti infidelium si baptizaretur inuitis parentibus non est voluntas vel intentio propria suscipiendi baptismum, ut de se patet. Nec interpretatiua cum baptizetur inuitis parentibus, quoniam voluntas est interpretatiua voluntatis filij paruuli, ergo si talis de facto baptizaretur nullus est baptismus. Minor de se manifesta est, sed maior probatur, quia si aliquis adultus sic nutritus esset, quod nihil audiuisset de fide, & esset solum in originali. Si talis dormiret, & dormiendo baptizaretur, constat quod nullus esset talis baptismus, non quia in voluntate eius inueniret baptismum obicem plusquam in paruulo, quia deficeret voluntas suscipiendi baptismum, ergo ad susceptionem baptismi requiritur voluntas suscipientis propria, si sit adultus, vel interpretatiua si sit paruulus, & hæc fuit maior: sequitur ergo conclusio.

RESPONSI O. De quæstione ista dicunt quidam quod paruuli infidelium quorumcumque si baptizarentur inuitis parentibus recipiant verum sacramentum & rem sacramenti: quorum ratio est, quia ad susceptionem veri baptismi sufficit quod non inueniatur in suscipiente obex contrarie voluntatis, ut patet in paruulis Christianorum qui ante susceptionem baptismi sunt pares paruulis infidelium, sed in paruulis Iudeorum, vel quorumcumque infidelium non est obex contrarie voluntatis respectu suscipiendi baptismi, ergo tales si de facto baptizarentur etiam inuitis parentibus suscipiunt verum sacramentum, & rem sacramenti. Pro hac opinione videtur esse illud quod scribitur de consecr. di. 4. cap. paruuli fideles vocantur. ubi videtur insinuari quod paruuli sufficit fides offerentium nulla facta mentione de fide parentum, & respondet isti ad rationem in oppositum, negando maiorem propositionem, quia ut dicunt, ad veram receptionem baptismi non requiritur voluntas recipientis propria, nec interpretatiua: & ad probationem eius dicunt quod postquam puer venit ad annos discretionis pie creditur quod Deus mouet ipsum ad salutem per instinctum interiorè, vel aliquam motionem exteriorem in generali, vel in speciali reuelando ea quæ sunt fidei, sine qua non est salus, vel saltem quod cogit de sua salute, & de medijs perducētibz ad salutem: & si tali motui generali vel speciali non acquiescat ritè ponit obicem, vel contrarie voluntatis si renuat procurare media suæ salutis, vel cuiusdam indignitatis si post talē instinctum negligeret, quia qui in nullo se mouat quando potest, indignus est quod ab alio iuuetur, & si talis dormiens baptizaretur de facto nihil proficeret, quia non recipere verum sacramentum, nec aliquem effectum sacramenti, si verò tali instinctui acquiescat, iam habet baptismum in voto generali vel speciali implicitè vel explicitè. Et si baptizaretur dormiens recipit verum baptismum & eius effectum. Non quia ad susceptionem baptismi requiritur voluntas propria vel interpretatiua per se, sed solum ad remouendum obicem voluntatis contrarie vel negligentis. Et istud habet locum in adulto, in paruulo autem nullus talis obex inueniri potest, quoniam non possit habere vni voluntatis. Propter quod nec voluntas propria nec interpretatiua requiritur ad hoc, ut suscipiat verum baptismum.

Quicquid sit de conclusione. Responso tamen ad rationem non valet. Primo quia licet pium sit credere quod venient ad annos discretionis Deus inspirat per seipsum vel alterum hominem, vel angelum interiori vel exteriori,

in ge

in generali vel in speciali, quod querat ea que sunt sue salutis: nullus tamen dicit quod inspiratio fiat semper homini statim quando venit ad annos discretionis, sed sufficit quod fiat ei post moram temporis si vivat secundum dictam rectam rationis naturalis, & istud est magis rationale, quam primum: quia congruum est quod bene veni ratione naturali Deus inspiret ea que sunt fidei, & super rationem, & non prius. In illo ergo medio tempore ante inspirationem factam, si talis dormiat & baptizetur, non potest dici quod in eo fit obex contrarie voluntatis ad baptismum, nec negligentia, & tamen non recipere verum baptismum, ergo non sufficit in adulto quod baptismus non inveniat obicem, sed requiritur aliqua voluntas suscipiendi baptismum.

6 Secundo quia posito quod talis inspiratio fieret homini statim, quando venit ad annos discretionis, non oportet tamen quod statim acquiescat vel contradicat, sed potest sine culpa quacumque tenere consensum in suspensio, & deliberare si talis inspiratio est a Deo, an non, & deliberando dormire, & tunc in eo non est ob ex voluntatis contrarie ad baptismum, nec negligentia: & tamen si de facto baptizetur, non est verus baptismus: ergo ut prius in adulto non sufficit non invenire obicem, sed requiritur aliqua voluntas recipiendi baptismum.

7 Tercio quia isti videntur sibi contradicere: dicunt enim & est verum quod necessarium est ad salutem tali adulto post inspirationem sibi factam velle querere media per que perveniat ad salutem, sed medium maxime necessarium ad salutem est baptismus, ergo necessarium est ad salutem quod voluntas istius in generali vel in speciali explicite vel implicite sit de baptismo suscipiendo secundum se tanquam de remedio necessario ad salutem, & non ad removendum obicem contrarie voluntatis vel negligentie, cuius contrarium ipsi dicunt, & male: quia tamen obex nunquam fuit in voluntate istius qui post inspirationem vel ad monitionem sibi factam, vult querere media sue salutis necessaria. Ridiculus est autem dicere quod aliquid sit necessarium ad removendum impedimentum, quod nec est nec fuit.

8 Quarto quia renuere vel negligere querere baptismum non potest esse impedimentum suscipiendi ipsum, nisi quia velle suscipere est ad hoc dispositio necessaria in adulto: quia renuere vel negligere non impediunt potentiam voluntatis secundum se, sed solum impediunt eam ab actu volendi. si ergo velle suscipere baptismum non sit in adulto dispositio necessaria ad baptismum secundum se, sequitur quod nolle seu renuere vel negligere suscipere ipsum non erunt impedimenta. Non enim impediunt nisi velle oppositum quod secundum se non est per se necessarium ad suscipiendum baptismum etiam in adulto, que omnia sunt inconuenientia & sibi inuicem repugnantia, & sic patet quod precedens ratio non est in aliquo soluta.

9 Dicendum est ergo aliter ad questionem predictam, circa quam declarabuntur tria. Primum est, quod in adultis requiritur voluntas propria suscipiendi baptismum, & in parvulis requiritur voluntas interpretativa. Secundum est, cuius vel quorum sit illa voluntas, que dicitur esse voluntas interpretativa parvulorum. Et tertio apparet illud quod principaliter queritur, videlicet an parvuli infidelium baptizati de facto inuitis parentibus recipiant verum baptismum.

10 QVOD in adultis requiritur voluntas recipiendi baptismum, patet facillime ex his que dicta sunt in preced. quaest. Na Christus mittens post resurrectionem discipulos ad predicandum & ad baptizandum dixit: Docete omnes gentes baptizantes eos, &c. Vbi dicit Hiero. quod non potest fieri quod corpus baptizati recipiat sacramentum, nisi ante anima fidei veritatem susceperit. Ex quo sic arguitur, infidelis adultus qui iam voluntatis sue arbiter constitutus est simili modo se debet habere ad fidem & ad fidei sacramenta, & maxime ad baptismum, qui est primum fidei sacramentum, & per que fit transgressus in consortium fidelium, sed talis adultus non potest credere nisi volens, ergo nec baptizari, & si de facto immergatur vel aspergatur aqua, & dicatur verba, ego te baptizo &c. nullum est sacramentum, requiritur ergo in adultis baptizandis voluntas propria.

11 In parvulis autem sufficit voluntas aliena, que sit interpretativa voluntatis parvulorum, quia in ipsis est solum originale peccatum, quod contra factum est ex voluntate primi parentis, que fuit aliquo modo voluntas omnium qui descendenti erant ab eo per viam naturalis generationis proximam vel remotam, & ideo ad deletionem eius per baptismum sufficit in parvulis voluntas aliena, que sit interpretativa voluntatis eorum. Et confirmatur, quia quicquid est necessitatis in vno est de necessitate sacramenti in omnibus: in similibus quidem similiter, & in proportionabilibus proportionabiliter, sed voluntas recipiendi baptismum est de necessitate sacramenti in adultis habentibus usum rationis & discretionis, ergo voluntas suscipiendi baptismum est in parvulis de necessitate sacramenti, non quidem similiter, quia non possunt consimiliter habere usum propriam

rationis & voluntatis sicut adulti, sed proportionabiliter, in quantum concurrat pro eis voluntas aliena, que tamen est voluntas eorum interpretativa. Et sic patet primum.

12 QVANTVM ad secundum, scilicet cuius vel quorum sit illa voluntas, que dicitur esse voluntas interpretativa parvulorum, dicendum est quod est voluntas habentium curam parvuli, & isti in primo gradu regulariter sunt parentes parvulorum quoad viunt: voluntas enim patris reputatur voluntas filij quoad viunt: vultu rationis. Vnde pater testatur pro filio, & eligit ei sepulturam. Decedentibus autem parentibus cura parvulorum habet tutores eorum si sint, & si non sint sicut esset de parvulo exposito coram hospitali, de quo nescitur quorum est filius cura eius habebit, qui eum in cura sua recipiet: quia quod in nullius iure est, occupati conceditur. Et si talis non sit, qui eum in cura sua recipiat, remanet saltem in cura ecclesie, si sit filius alicuius fidelis, vel si reperitur inter fideles, quia idem presumitur. Quod autem voluntas habentium curam parvulorum sit voluntas interpretativa eorum patet ex dictis in preced. quaest. videlicet quod homo ordinatur in Deum per rationem & voluntatem, quibus potest eum cognoscere & amare. Et ideo puer antequam habeat usum rationis & voluntatis ordinatur in Deum per rationem & voluntatem illorum quorum curam subiacet, & secundum eorum dispositionem sunt circa eum agenda divina, & sic patet secundum.

13 QVANTVM ad tertium videlicet an parvuli infidelium baptizati de facto inuitis parentibus recipiant verum baptismum distinguendum est ut prius: quia parentes infidelium parvulorum aut sunt ferui Christianorum inter quos habitant, aut liberi. Si sint ferui, cum parvuli eorum possint eis licite auferri & donari vel vendi aliis qui tunc habebunt curam eorum, si illi offerunt eos baptismum, recipiunt verum sacramentum, quia concurrunt omnia que sunt de necessitate sacramenti, videlicet forma, materia, intentio ministrum, & voluntas habentis curam parvuli, que est eius voluntas interpretativa. Si autem parentes infidelium talium parvulorum sint liberi, cum parvuli eorum non possint eis licite auferri, & alterius curam subici videntibus parentibus & inuitis, tunc non apparet quod si tales parvuli de facto baptizentur inuitis parentibus quomodo suscipiant verum sacramentum, quia non concurrunt voluntas suscipiendi, nec directa nec interpretativa, quarum tamen altera necessario requiritur, ut probatum est prius.

14 Ad argumeta in oppositum respondendum est ad primum quod non est simile de parvulis parvum fidelium, & parentem infidelium: quia potestas patris fidelis super filium subiacet potestati publice, seculari, & ecclesiastica: & ideo si pater abutatur potestate sua quam habet circa curam pueri potest iuste priuari paterna potestate, & cura pueri committi alij, quia non exhiberet se tanquam patrem, sed tanquam hostem: & sic est de patre fidelis, qui nolle filium suum baptizari, propter quod cura pueri potest iuste sibi auferri, & alteri committi, de cuius voluntate pater baptizetur, sicut de iure civili auferenda esset patri filia quam vellet prostituere, & filius quem vellet docere malos mores, puta quod esset adulterandum vel forandum. Pater autem infidelis & liber non abutitur patria potestate si tenet filium parvulum in ritu quem ipsemet seruat, de quo non potest per rationem conuincere, quod sit ritus illicitus: & ideo non potest licite proper hoc sibi auferri cura filij, & alij committi de cuius voluntate baptizetur, propter quod filius patris fidelis, potest licite inuito patre baptizari, & suscipit verum sacramentum, non autem filius parentis infidelis.

15 Ad secundum dicendum quod parvuli occisi pro Christo etiam inuitis parentibus, sicut fuerunt innocentes fuerunt saluati, & nunc etiam saluaretur parvulus, ut pie creditur, si occideretur in odium Christi. Et istud non esset ex proprio merito, quia nullum est in parvulo, nec ex natura facti, nec ex opere operato, cum martyrium non sit sacramentum, sed ex abundantia pietate Dei, ideo ibi non requiritur voluntas propria, vel aliena, sicut requiritur in baptismum fluminis, quod est sacramentum.

QUESTIO VIII.

Utrum baptismus fluminis & sanguinis suppleat vicem baptismi aque.

Thom. 3. q. 66. ar. 11. & 12.



OSTRA queritur utrum baptismus fluminis & sanguinis suppleat vicem baptismi aque. Et videtur quod non. Primum de baptismum fluminis, quia si suppleat vicem baptismi tunc iustificatus per fidem & contritionem non esset baptizandus, consequens est falsum, ut patet ex precepto Iohannis tertio, nisi quis renatus fuerit ex aqua & spiritu sancto, &c. ergo & antecedens.

2 Item si fides propria, & deuotio sufficeret ad salutem adultum sine baptismum aque, eadem ratione, ut videtur sufficeret etiam

etiam parvulo ad salutem fides & deuotio aliena, quia sicut in adultis requiritur fides propria, ita in parvulis sufficit aliena, sed parvuli non possunt iustificari per fidem alienam sine sacramento, ergo nec adulti per fidem propriam, & tamen iste vocatur baptismus fluminis, quare &c. Minor probatur per illud quod dicit Aug. lib. de fide, ad Petrum. Et recitatur de conf. dist. 4. firmiter tene parvulos qui vel in vteris matrum viuere iucipiunt & ibi moriuntur, vel de matribus nati sine sacramento baptismi de hoc seculo transferunt aeterno supplicio puniendos.

3 Item probatur de baptismum fluminis quod non suppleat vicem baptismi fluminis, quia maioris efficacie est virtus passionis Christi quam si charitas suscipientis martyrium pro Christo, sed baptismus aque habet virtutem ex passione Christi, ut habetur Rom. 6. vbi dicitur: Consepulsi enim sumus cum illo per baptismum in mortem. martyrium vero ex charitate suscipiunt, sicut dicit Apoll. I. Cor. 13. Si tradidero corpus meum ita ut ardeam, charitate autem non habuerim, nihil mihi proderit: ergo videtur quod efficaciam martyrij non attingit ad efficaciam baptismi, & ita non perfecte supplet vicem eius.

4 IN CONTRARIVM est quod dicit Aug. lib. 4. de baptismo. Et recitatur de conf. dist. 4. baptismi vicem aliquando suppleat passio, de latrone illo baptizato cui dictum est, Hodie mecum es in paradiso: beatus Cyprianus non leue documentum assumit, quod etiam atque etiam considerans non tantum passionem pro nomine Christi susceptam id quod baptismum deerat posse suppleri, sed etiam fidem & conversionem cordis, si forte ad celebrandum mysterium baptismi in angustiis temporum succurri non potest.

5 RESPONSO. Tria sunt videnda. Primum est de distinctione baptismi. Secundum de comparatione eorum. Tertio ex his apparet positum.

6 Quantum ad primum sciendum est quod loquendo proprie & simpliciter de baptismum solus est vnus baptismus qui sit in aqua cum determinata forma verborum, & est sacramentum de quo dicit Apoll. Ephes. 6. Vnus dominus, vna fides, vnus baptismus. Si vero aliquid aliud dicatur baptismus hoc non est proprie & simpliciter, sed per attributionem, sicut vrina, medicina, dieta dicuntur sana per attributionem ad sanitatem animalis: quia vrina est signum sanitatis, medicina causa efficiens, dieta causa conseruans: & per hunc modum aliquid dicitur baptismus, quia signum est veri baptismi, & sic dicitur dicitur baptismus propter saluationem fidelium, & submerisionem malorum per diluuium factam, que significat abluitionem vitiatorum & liberationem a potestate demonum que verum sit in baptismo. Propter eandem rationem submersio Aegyptiorum in mari rubro, & liberatio populi Dei, baptismus dicitur ab Apoll. I. Corin. 10. vbi dicitur: Patres nostri omnes in Moyse baptizati sunt in nube & in mari, similiter quadam abluitiones velle. baptismum hoc modo dicitur possunt, ut aqua lustrationis, & quadam similia. Dicitur enim aliquis baptismus, quia est dispositio preparans ad baptismum nostrum: ut baptismus Ioh. Et de istis raro loquuntur doctores preter Damascenum, qui cum his que dicta sunt & dicitur assignat nouem genera baptismum. Alio modo dicitur aliquid baptismum secundum proportionem ad effectum veri baptismi, & sic baptismus poenitentia vel fluminis, & baptismus sanguinis de quibus loquitur hic Magister & glossa super illud Hebr. 6. baptismum doctrinae, dicit quod est baptismus aqua, poenitentia & sanguinis: quia sicut effectus baptismi est mundatio culpa & ablatio poenae, sic per poenitentiam & martyrium remittitur culpa & poena simpliciter vel in parte, simpliciter vel in martyrio, & in parte vel in poenitentia, quando susceptionem sacramenti baptismi excludit casus necessitatis non contemptus religionis. Et de martyrio quidem sic: non minus operatur passio Christi ad salutem in eo qui ei conformatur secundum realem susceptionem quam in eo qui conformatur ei solum secundum figuralem representationem, sed in martyrio suscepto pro Christo martyri conformatur Christo passo quantum ad realem passionis susceptionem, in baptismum autem solum conformatur ei quantum ad figuralem representationem, ergo non minus operatur ad salutem martyrium, quam baptismus aqua. De poenitentia autem que dicitur baptismus fluminis in quantum cor hominis mouetur a spiritu sancto ad credendum & diligendum Deum & poenitentium pro peccatis, similiter patet quod per eam dimittitur culpa, dicitur scriptura Sap. 11. dissimulans peccata hominum propter poenitentiam. & sic martyrium & poenitentia dicuntur baptismata, & sic patet primum.

7 Quantum ad secundum, scilicet de comparatione ipsorum sciendum est quod possunt comparari quantum ad duo secundum duos effectus baptismi qui sunt liberatio a malo & adeptio boni. Liberatio autem a malo est triplex secundum quod est triplex malum, culpa, poena, & sequela.

8 Quantum ad liberationem a culpa melior est baptismus fla-

minis & poenitentia, quam baptismus fluminis & sanguinis, non quia plenus tollit culpam, sed quia crebrius tollit eam. Potest enim iterari, non autem martyrium, vel baptismi sacramenti. Ex quo potest sic argui, existere morbo iterabili melius est remedium iterabile, quam non iterabile, sed morbus peccati saltem actualis est iterabilis, & remedium eius quod est poenitentia, seu baptismus fluminis similiter est iterabile, non autem martyrium, vel baptismus aqua, ergo &c. Ista tamen ratio non videtur concludere de martyrio, quia in martyrio post martyrium peccatum non est iterabile, eo quod exiuit statim peccandi.

9 Quantum autem ad liberationem a malo poenae baptismus aqua melior est, quia perfectior est quam poenitentia, eo quod tollit omnem poenam culpae debitam quod non facit poenitentia. Martyrium vero est tollit omnem poenam, non tamen aequale leuiter. Ex quibus potest sic argui, illud remedium est melius, quod est perfectius & leuius, sed respectu mali poenae baptismus fluminis est perfectius remedium quam baptismus fluminis, est etiam leuius quam martyrium, ut patet ex iam dictis, ergo &c.

10 Quantum ad liberationem a malo sequela praeualet martyrium ceteris duobus, quia post baptismum aqua & poenitentia possibile est reciduum. Sed post martyrium non, sed hoc est per accidens, quatenus martyrium facit exire de hoc mundo. Si autem comparentur quantum collatione boni, sic simpliciter dicendum quod martyrium alius duobus praeminet. Quod patet sic, illud praeminet in collatione boni, in quo conferunt abundantius gratia, quae est principium merendi, & in quo clarior relucet opus maioris meriti, & quod perducit celerius ad donum maioris praemij, sed ista sunt in martyrio respectu aliorum duorum, ergo &c. Minor probatur, quia in martyrio datur abundantior gratia, quam in baptismum vel poenitentia, si martyr eam prius non habebat, vel augetur amplius si eam prius habebat. Alioquin Deus deficeret in necessariis, quum maior gratia sit necessaria ad difficiliorem actum. Gratia autem & charitas commensurantur, quum sint idem, vel inseparabiliter concomitentur se. Ad martyrium autem requiritur maxima charitas, dicitur Domino Iohannis 15. Maiorem hanc dilectionem nemo habet, &c. ergo requiritur maior gratia, relucet etiam in eo opus maioris meriti. Tum quia de se est difficilius, quia finis terribilium mors, ut secundo Ethicorum, tum quia procedit ex maiori charitate, ut statim allegatum est, perducit etiam celerius ad donum maioris praemij, quia per martyrium homo statim euolat, non sic autem per baptismum & poenitentiam: baptizati etiam & poenitentes recipiunt solum praemium essentiale quod dicitur aurea. Martyr vero praemium essentiale & accidentale, quod dicitur aureola, quare &c. & sic patet secundum.

11 Ex his patet tertium, quod principaliter queritur, scilicet qualiter baptismus fluminis & sanguinis suppleat vicem baptismi aque: quia in illo solo suppleat vicem baptismi fluminis, qui est verus & simpliciter baptismus, in quo rationem & nomen baptismi participant: sed baptismus fluminis & sanguinis non participant nomen & rationem baptismi in quantum baptismus est sacramentum, sed in quantum habent similem effectum in abluitione culpa, & in dimissione poenae simpliciter vel in parte, ut dictum fuit, ergo non suppleat vicem baptismi quantum ad aliquid sacramentale, sed solum quod ad effectum praedictos: & quia baptismus est sacramentum necessitatis, ut habeatur in voto quo ad omnes, & ut suscipiatur in actu quando articulus necessitatis susceptionem non impedit, ideo iustificatus baptismum fluminis adhuc tenetur baptizari baptismum fluminis, non propter remedium quo non indiget, sed propter preceptum, diuinum, & ut suppleatur in eo quod sacramentale est & exteri, & in ritu baptismi, & interius in collatione characteris. Baptismus enim institutus est non solum in remedium personae extra culpam, sed etiam propter utilitatem publicam distinctionis & conformitatis membrorum ecclesiae. Vnde Iohannes baptista quamuis sanctus, dixit Christo Matth. 3. ergo a re debeo baptizari. & Cornelio iam iustificato dicit angelus Actuum 10. de Petro qui eum debebat baptizare, hic dicit tibi quid te oporteat facere.

12 Per hoc patet responso ad primum argumentum.

13 Ad secundum dicendum quod baptismus fluminis non habet locum in parvulis: sed tantum in adultis, plus enim valet adulto fides propria quam pueri fides aliena: vnique enim potest valere fides sua per modum meriti saltem de congruo, sed fides aliena nunquam sine aliquo signo exteriori quod esset sacramentum vel nunc est baptismus, & in lege veteri circumcisio, vel haberet quasi vim sacramenti, ut ante legem aliqua exterior professio quae saltem declarabat facientem agere in fide ecclesiae, ut dictum fuit, prius distinctione prima, quum ageretur de remedio parvulorum.

14. Ad tertium dicendum quod martyrium non solum habet efficaciam a charitate patientis, licet illa requiratur secundum quod dicit Apostolus, sed ex causa patientis, & ex conformitate ad passionem Christi, propter quae virtus passionis Christi æque plenè vel plenius communicatur martyrio, sicut in baptismo.

Sententia huius distinctionis V. in generali & speciali.

OST hoc sciendum est. Superius determinavit magister de baptismo secundum se, & per comparationem ad suscipientes, hic determinat de eodem per comparationem ad ministros conferentes. Et dividitur in duas partes. Quia primò determinat de ministris. Secundò de usu & solemnitate, distinct. 6. Nunc quibus liceat baptizare. Prima dividitur in tres. Primò enim ostendit quando possit à bonis & à malis dari baptismus. Secundò assignat rationem. Tertiò movet dubium circa potestatem ministrorum, & solvit. Secunda ibi, quia ministerium tamè habent. Tertia ibi, hic queritur quae sit potestas. Hæc est sententia & divisio lectionis in generali.

2. In speciali autem sic procedit. Et proponit primò quòd baptismus à bonis & malis ministris dari potest, & aequè datur ab utrisque. Non enim peior baptismus datur à malo quàm à bono; nec melior à bono quàm à malo, nec maius, nec minus, sed æquale minus datur in baptismo, & à bono & à malo, quia non est hominis munus, sed Dei: & id pluribus aucto ritibus confirmatur. Postea dicit quòd huius ratio est, quia baptismus non est eorum, sed Christi. Christi enim in baptizando ministerium tantum habent; potestatem autem Christus retinuit, unde non dicitur baptismus Petri vel Pauli, sed Christi: potuit tamè potestatem baptizandi dare hominibus, sed noluit ne tot essent baptismi quot homines & ne homo in homine spè poneret, quod auctoritatis confirmat. Vltimò querit quae sit illa potestas quam Christus potuit dare hominibus, & non dedit. Et respondet magister ad primum quòd potestas dimitendi peccata. Contra quòd obicitur, quòd potestas quae Deus dimitit peccatum est idem quòd Deus, ergo non potuit creaturæ dare hanc potestatem. Item si potestas dimitendi peccata potuit & potest communicari creaturæ, ergo & potestas dandi. Et respondet magister ad primum quòd potestas dimitendi peccata, quae creaturæ potest dari, esse potestas cuiusdam cooperationis, ut sicut creatura cooperatur Deo in exteriori iudicatione per modum ministerii, ita potest cooperari in interiori. Ad secundum respondet quòd potestatem creandi potest creaturæ communicare non ita quòd esset per auctoritatem, sed per ministerium, quae sententia opinionis à modernis non tenetur. Et in hoc terminatur sententia lectionis, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Utrum à malis ministris possit conferri verus baptismus.

Thom. 3. q. 64. ar. 5. § 2. art. 9.

IRCA distinctionem istam primò queritur de ministro baptismi. Et secundò de potestate Christi baptismum instituentis. Quantum ad primum primò queritur utrum à malis ministris possit conferri verus baptismus, & secundò utrum peccent baptizando. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quòd à malis ministris non possit conferri verus baptismus, quia sicut ad baptismum requiritur forma & materia, ita & minister. Sed materia debita vel forma euacuat sacramentum, ergo similiter minister in debitis, sed minister malus est minister in debitis, dicitur Augustino. Iustus oportet esse tantum iudicis ministrum, &c. 2. Item membrum aridum non participat actionem corporis, sed baptizare est quaedam actio corporis mystici, ergo malus minister quum sit membrum aridum istam actionem exercere non potest.

3. CONTRA est quòd dicit Augustinus in litera, nò timeo adulterum, non ebriosum, non homicidam, quia columbam attendo, per quam mihi dicitur, hic est qui baptizat.

4. RESPONSI O. Sciendum est quòd differt hominem esse bonum hominem bonitate moris, quae est bonitas simpliciter, de qua communiter loquuntur homines, & esse bonum artificem, quae est bonitas secundum quid, & cum additione. Aliquis enim est bonus artifex, puta faber, qui non est bonus simpliciter, & e converso aliquis est bonus homo simpliciter, qui non est bonus faber, sed malus. Hæc enim duæ bonitates se ha-

bent per accidens ad invicem, ita quòd non licet in his ex diversis inferre coniunctum, vel ex contrariis diuisum, ut si dicatur, iste est bonus & faber, ergo est bonus faber, vel si dicatur, iste est bonus faber, ergo est bonus, & est faber, non sequitur, sed est fallacia accidentis omnino. Sic est de bonitate ministri inquantum est minister, & de bonitate hominis, quae est bonitas simpliciter.

5. Dicendum ergo quòd à malo ministro, qui est malus inquantum minister nullum verum sacramentum potest conferri, à malis tamen hominibus simpliciter potest verum sacramentum conferri sicut à bonis. Primum patet sic: nullus est malus minister nisi sit defectuosus in aliquo ad ministerium suum pertinente, sed defectus eorum quae requiruntur ad ministerium euacuat sacramentum, ergo à malo ministro non potest conferri verum sacramentum. Maior patet, quia quum malum sit privatio & defectus alicuius rei debita, non potest esse malus minister, nisi cui deficiat aliquid pertinens ad suum ministerium. Minor probatur, quia ad ministerium cuiuscumque artificij non concurrunt in generali nisi tria ex parte ministri, scilicet scire, velle, seu intendere, & posse, ergo non est malus minister, nisi qui est defectuosus in aliquo istorum, sed quocumque istorum deficiente nullum est sacramentum, quia si omnino nescit baptizare, aut non intendit, aut non potest proferre verba, quia mutus, aut immergere, quia mancus, nihil sit, ergo à malo ministro qui est malus inquantum minister, non potest conferri baptismus, nec aliquod sacramentum. hoc autem intelligendum est quòd est malus & defectuosus simpliciter in his quae requiruntur de necessitate ad ministerium, quia si sit in talibus defectuosus non simpliciter, sed secundum quid (vtpote quia nescit ita bene, sicut alius, qui est melior clericus, vel magis expers, vel nò potest ita bene formare verba, quia blesus, vel quia lingua latina ignarus sicut ille de coëc. distinct. 4. retulerunt qui dicebant, baptizo te in nomine patriæ, &c. Nihilominus esset verum sacramentum, quia defectus secundum quid, non tollit effectum simpliciter.

6. Secundò patet. quòd à malis hominibus malitia moris potest conferri verus baptismus, primò quia ea quae sunt de pertinentibus ad sacramentum maximè necessitatis debent esse communissima & notissima, sed baptismus est sacramentum maximè necessitatis, potissimè quantum ad parvulos, qui non habent aliud remedium suæ salutis. Bonitas autè moralis quae est per gratiam non est communissima & notissima, sed est valde rara & ignota, ergo non requiritur in ministro baptismi. Secundò quia illud quòd consistit in opere operato non vitatur ex demerito operantis, si tamen concurrant quae sunt de necessitate operis, sed omne sacramentum consistit in opere operato, ergo non vitatur ex malitia vel demerito ministri operantis, dumò concurrant quae sunt de necessitate operis, & hoc est quòd dicit Aug. super Ioan. par. 1. Homel. 5. & recitatur de consec. d. 4. can. ego dico, & nos dicimus omnes, quia iustus oportet esse tantum iudicis ministrum, ut sint ministri iusti si volunt, si autem nolunt esse iusti qui in cathedra Moysi sedent, securum me fecit magister meus, de quo s. dicit spirit. sanctus, hic est qui baptizat. Et idem habetur eadem distinct. can. Romanus pontifex, cum pluribus aliis.

7. AD P R I M V M argumentum dicendum quòd malus homo est debitus minister sacramenti si habeat ea quae pertinent ad ministerium quantum ad hoc quòd confert verum sacramentum. Est tamen in debitus quoad se, quia talis administratio non est ei ad meritum sed potius ad peccatum. Istud tamè non euacuat sacramentum, sicut ex parte materiae non euacuat sacramentum propter immunditiam aquæ.

8. Ad secundum dicendum quòd malus homo est membrum aridum in his quae pertinent ad meritum: & ideo non meretur conferendo sacramentum: non est tamen membrum aridum in his quae pertinent ad ministerium, & concurrunt in ipso ea quae sunt de necessitate ministri: & hoc sufficit ad hoc quòd conferat verum sacramentum.

QVAESTIO SECUNDA.

Utrum malus minister baptizando peccet.

Thom. 3. q. 64. art. 6.

AD secundum sic proceditur. Et arguitur quòd malus baptizando non peccet. Quia qui est in peccato peccat, sed ad alium recipiens baptismum confertur baptizanti, & similiter offerens parvulum, ergo si malus baptizans peccat, ad alium ab ipso recipiens baptismum, vel offerens parvulum peccaret, sed istud est falsum, ut patet per Augustinum in litera, qui dicit, non timeo adulterum, nec homicidam, &c. Hæc autem timeendus si recipiens ab eo baptismum peccaret, &c.

Item

2. Item omnis homo & omnis mulier fidei potest baptizare sed ahus ira cõmunis non videtur requirere conditionem strictissimam, quæ est bonitas vel sanctitas, ergo &c.

3. I N C O N T R A R I V M arguitur, quia peccator ministrans alia sacramenta peccat, sed baptismus non est minoris dignitatis cæteris sacramentis, ergo peccatores baptizantes peccant.

4. R E S P O N S I O. Circa quæstionem istam videnda sunt duo. Primum est, utrum mali baptizando peccent. Secundum est, utrum recipientes ab eis baptismum peccent.

5. Quantum ad primum dicitur cõmuniter quod mali baptizando ut ministri & cum solemnitate, peccant. Secundò dicitur quod baptizando in casu necessitatis & absque solemnitate, non peccant. Ratio primi est duplex. Prima est, quia irreverentia sacramentorum videtur esse mortale peccatum, sed mali conferendo sacramentum solemniter irreverentiam faciunt sacramento est enim irreverentia, quum vasa sancta trahantur ab immundis, &c. Confirmatur hoc per dictum Dionysium in ecclesiastica Hierarchia, qui dicit quod immundis sacra symbola & signa sacramentalia tangere nefas est. Secunda est, quia minus malum fuit, videtur, ad fa. ve. le. accedere cum immunditia prohibita à lege, quàm accedere ad sacramenta nonæ legis cum immunditia conscientia, sed primum fuit peccatum mortale: ergo & secundum. Minor probatur per illud quòd dicitur Leuit. 2. Omnis homo qui accesserit de stirpe vestra ad ea quae consecrata sunt in quo est immunditia peribit coram Domino. Idem dicunt canones i. q. 1. can. remissionem peccatorum, ubi dicitur quòd quamvis sacramenta in modum lucis ab immundis contaminari non possint, ipsi tamen perniciosè habent, quantum aliis salubriter & utiliter administrantur: & 4. q. capit. per Eustamium, dicitur quòd sacramenta obstant indignè tractantibus, profunt tamen per eos dignè sumentibus. Ratio secundi assignatur talis, quia qui baptizat in casu necessitatis & absque solemnitate non baptizat ut minister, sed fuit verus baptizans. Et ideo nihil videtur agere indebitum contra ministerium, excusatur etiam cum casu necessitatis.

6. Alij dicit quod in nullo casu potest malus minister baptizare, quin baptizet ut minister, & per consequens peccet, nec excusatur eum aliquis casus necessitatis. Quod probant sic, quòd solus minister facere potest, nò potest quis facere nisi ut minister, sed administrare quodcumque sacramentum non potest nisi minister ille tantum, scilicet qui ex ordinatione divina est minister, quia minister est de necessitate sacramenti, sicut materia & forma, ergo nullus potest ministrare quodcumque sacramentum, nisi ut minister: & ideo quicumque baptizat si est verus baptismus, oportet quod sit minister veri baptismi, & baptizet ut minister, licet non baptizet eum solemnitate instituta ab ecclesia, solemnitas enim nò dat ei esse ministrum, sed est signum ministerij sui: ex quo probant secundò, quòd nullus casus necessitatis excusat eum: dicitur enim, quia casus excusabilis non est casus necessitatis excusans à peccato, quia non tollit rationem voluntarij, sed talis est casus noster, quia si incumbat alicui baptizare puerum mortentem, & sibi conscius alicuius peccati mortalis in potestate eius est habere displicentiam de peccato illo, & tunc potest sine scrupulo puerum baptizare, ergo casus talis necessitatis non excusat baptizantem quin peccet, & sine dubio securum esset sic facere, sed durum est dicere quod ad hoc teneatur, quia talis necessitas & causa virgens potest imminere quòd baptizanti non occurrit memoria cuiuscumque peccati sui, nec vacat ei conscientiam tunc scrutari.

Thom. 3. q. 64. art. 9.

7. Quantum ad secundum scilicet utrum recipientes baptismum à malis peccent. Dicendum est quod aut minister malus est præcisus ab ecclesia sicut hæreticus vel excommunicatus, aut nò. Si sit præcisus, aut parvulus est baptizandus, aut adultus. Si parvulus non peccat, quum non habeat usum liberi arbitrij, sed offerens ipsum peccat in illo casu, in quo adultus peccaret offerendo seipsum. Si autem sit adultus, aut laicus eum probabiliter instrumentum esse præcisum, tunc non peccat, quia talis ignorantia eum excusat. Si vero non laicus eum, tunc peccat mortali ter recipiendo ab eo baptismum. Cuius ratio est, quia eodem præcepto quo præcipitur excommunicato vel cuiusque ab ecclesia præcisio ne se ingerat divinis præcipitur cuiuslibet alteri, ne communicet eum, eo in eisdem, sed præcisus ingerendo se ad administrationem divinum peccat mortaliter, faciens contra præceptum ecclesiae, ergo recipiens ab eo sacramentum peccat faciendo contra idem præceptum: & hoc est intelligendum nisi in casu extremae necessitatis, quò non potest ab ecclesia prohiberi, in quo casu quisque potest recipere baptismum à quocumque Pagano, Iudæo vel hæretico.

8. Si autem minister non est præcisus, sed est tantum peccator non peccat recipiens ab eo baptismum, quia si aliquo modo peccaret, hoc non esset nisi quia videtur inducere ad peccandum, petendo ab eo sacramentum quod ille non potest conferre nisi peccando. Sed istud non oportet, quia quum malus minister possit in momento penitere de peccato commisso, probabiliter ignoratur ab eo qui petit baptizari, an ille peniterit an non, & in talibus semper est melior pars supponenda, quia siue peniterit siue non, petens baptismum non inducit eum ad peccandum, quum ille solus petat suum, & ille si vult potest sine peccato exhibere.

9. Si verò minister esset adeò malus, quod noller eum sine pecunia baptizare, nullo modo, per baptismum esset sibi pecunia danda, quia hoc est simoniacum, & non sunt facienda mala, ut enenari bona, ut dicitur Rom. 3. Et in hoc casu si sit adultus, & non habeat alium qui eum baptizet, sufficit ei fides & contritio ad salutem. Nec debet baptizare seipsum, quia nullum esset sacramentum, eò quòd sicut in generatione corporali alius est generans necessarius, & alius qui generatur sic in generatione spirituali, quæ est baptismus, alium oportet esse eum qui generatur, & alium qui generatur. Unde quòd dicit Innocentius tertius de quodam Iudæo, qui baptizauerat seipsum, quòd si continuo decessisset, ad patriam protinus euolasset: intelligendum est quòd hoc fuisset non propter virtutem sacramenti, quòd nullum fuit, sed propter fidem & deuotionem quam habuit, maximè quum exposuisset se periculo mortis, quum inter Iudæos existens seipsum baptizauerit, ut recitatur extra de baptismo, & eius effectu, capitulo debitum.

Tho. 2. 2. q. 100. art. 2.

10. Si autem sit parvulus quem sacerdos non vult baptizare nisi pro pecunia, tunc puer baptizandus est ab offerente si sit necessitas. Alioquin referendus est, quousque inueniatur minister, qui eum gratis baptizet. Si autem sit necessitas, & offerens non habeat aquam, neque consecratam, neque non consecratam nisi emat eam à sacerdote qui eam ratione consecrationis vult plus vendere quàm valeat: tunc dicendum est quòd offerens nò debet eam plus emere ratione consecrationis, quia hoc esset simoniacum, sed potest aquam, ut aqua est (quia talis sufficit ad baptismum) quantumcumque caret emere ratione suæ indigentiae & necessitatis, quia etiam in cæteris rebus augeatur pretium propter indigentiam hominum.

11. Ad primum argumentum dicendum quòd consentiens peccanti inquantum peccans est, peccat, baptizans autem nò peccat, quia baptizat. (Alioquin omnis baptizans peccaret) sed peccat ratione præcedentis peccati, in quo perseverans immiseret se factis actionibus, recipiens autem baptismum consentit baptizanti solum inquantum est baptizans, & nò inquantum est in præcedenti peccato perseverans, & ideo non peccat, nisi baptizans esset ab ecclesia præcisus, in quo casu peccaret veniendo contra præceptum ecclesiae.

12. Ad secundum dicendum quòd actus baptizandi quum sit communis omnibus, quantum est de necessitate sacramenti non requirit bonitatem ministri, quin per malum possit conferri sacramentum: requirit tamen in ministro bonitatem, ut euitet peccatum.

13. Ad argumentum alterius partis dicendum quòd baptismus est maioris necessitatis, quàm alia sacramenta: & ideo baptizans in casu necessitatis potest excusari à peccato, plusquam ministrans alia sacramenta.

QVAESTIO TERTIA.

Utrum Christus secundum quòd homo habuerit potestatem operandi interiore effectum sacramentorum.

Thom. 3. q. 64. art. 3.

IRCA secundum principale queruntur duo. Primum est de potestate Christi baptismum instituentis. Secundum est de potestate quam hominibus communicare potuit, sed non communicauit. Quantum ad primum queritur, utrum Christus secundum quòd homo habuerit potestatem operandi interiore effectum sacramentorum. Et videtur quòd sic. Primò, per illud quòd habetur Matth. 9. Filius hominis habet potestatem in terra dimitendi peccata, sed remissio peccatorum est interior effectus sacramenti, ergo Christus secundum quòd filius hominis, habuit potestatem operandi interiore effectum sacramenti.

2. Item nullus potest effectum sacramenti conferre sine sacramento, nisi ex se habeat potestatem super effectum sacramenti, sed Christus contulit effectum sacramenti sine sacramento, ut patet in Magdalena & Petro: ergo videtur quòd Christus secundum quòd homo habuit potestatem operandi interiore effectum sacramenti.

3. I N C O N T R A R I V M est quòd dicit Augustinus, quum sacramentis diuina virtus salutem nostram secretius opera-

I 2

sed divina virtus non est Christi secundum quod homo, sed secundum quod Deus, ergo Christus non operatur interiore effectum sacramenti secundum quod homo, sed secundum quod Deus.

4 RESPONSI O. Sciendum est quod triplex est potestas respectu effectus sacramentorum, scilicet auctoritatis, excellentiae, & ministerij. Potestas auctoritatis est, qua aliquis propria virtute remittit culpam, & confert gratiam. Potestas ministerij est per quam competit alicui solum sacramenta ministrare. Potestas excellentiae est media inter illas duas, quia aliquid participat de auctoritatis potestate, licet non plene. Aliquid vero de potestate ministerij. Et secundum hoc patet quod Christus secundum quod homo non habuit potestatem auctoritatis, respectu effectus sacramentorum. Cuius ratio est, quia, ut dictum est, nullus habet talem potestatem, nisi propria virtute possit conferre gratiam, & remittere culpam, sed hoc non competit nisi Deo, ergo non competit Christo secundum quod homo. Potestas autem excellentiae competit Christo in quantum est homo. Cuius ratio est, quia in instrumento coniuncto competit principaliter actio quam instrumentum separato. Sed humanitas Christi est quasi instrumentum coniunctum divinitati, in quantum in eodem supposito sunt divinitas & humanitas, ergo actio Dei in sacramentis principaliter & excellentius competit Christo secundum quod homo (qua instrumentum coniuncto) quam cuiusque homini puro, qui est quasi instrumentum separatum.

5 Haec autem excellentia consistit in quatuor. Primum quia ex passione eius baptismus efficaciam habet, non effectum, sed meritum. Secundum quia instrumenta instituit. Tertium quia quandoque effectum sacramenti sine sacramento tribuit. Quartum quia ad innocenciam nominis eius baptismus aliquo tempore collatus fuit, ut in primitiva ecclesia ex causa superioris dicta. Quod autem dictum est quod Christus secundum potestatem excellentiae dedit quandoque effectum sacramenti sine sacramento, intelligendum est per modum meriti, quia potestas auctoritatis non competeat ei in quantum fuit homo.

6 Ad argumenta. Ad primum dicendum quod filius hominis habuit in terra potestatem dimittendi peccata per auctoritatem in quantum Deus: quod ostensum est, scilicet Christum esse Deum per curationem Paralytici, sed potestatem habuit in quantum homo per ministerium excellentiae, ut dictum est.

7 Per idem patet responsio ad secundum, quia quod Christus intulit effectum sacramenti sine sacramento, hoc potuit in quantum Deus, sed meruit in quantum homo.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum Christus potuit dare hominibus potestatem dimittendi peccata.

Thom. 3. q. 64. art. 4.



SECUNDO quaeritur vtrum Christus potuit dare hominibus potestatem dimittendi peccata. Et arguitur quod sic, quia plus est expellere demonem a corpore hominis, quam peccatum ab anima. Sed Christus potuit dare hominibus, & dedit potestatem expellendi demones, ut dicitur Luc. 4. ergo potuit dare potestatem dimittendi peccata.

2 Item Ioan. 20. Dicit Christus discipulis suis, accipite spiritum sanctum, quorum remiseritis peccata remittuntur eis, ergo dedit discipulis potestatem dimittendi peccata.

3 IN CONTRARIUM arguitur, per illud quod dicitur in evangelio: Quis potest dimittere peccata nisi solus Deus? sed illud quod competit soli Deo non potest comunicari puro homini, ergo &c.

4 RESPONSI O. Circa quaestionem istam videnda sunt duo. Primum est, quam potestatem Christus potuit communicare hominibus. Secundum est, quam potestatem eis communicavit.

5 Quantum ad primum sciendum est quod Christus non potuit communicare hominibus potestatem auctoritatis, quia illa non fuit eius nisi in quantum Deus. Nec potuit ipsi communicari in quantum homo erat (ut dictum est) multominus ergo potuit communicari homini puro. De potestate autem excellentiae quae sibi communicata fuit, tenet communiter quod eam hominibus communicare potuit, sed non dedit. Primum probatur sic: Quicquid communicatum est Christo in quantum est homo potest communicari homini puro, sed praedicta potestas fuit communicata Christo in quantum erat homo, ergo potuit communicare homini puro. Minor patet, sed maior probatur, quia Deus potest naturae humanae communicare omne illud cuius ipsa capax est, sed natura humana capax est omnis perfectionis, quae communicata est Christo secundum humanam naturam. Alioquin non

fuisse ipsi communicatum si natura non fuisset capax, ergo &c. Potuit ergo secundum hanc opinionem communicare alicui puro homini quae meriti eius baptismus efficaciam tribueret, quod baptismus institueret, quae sine baptismus efficaciam tribueret, quod baptismus institueret, quae sine baptismus effectum baptismi tribueret, & quae ad innocenciam nominis eius tribueretur baptismus. Istud tamen non decuit, ne feruus in seruo poneret spem salutis. Et ne multiplicaretur baptismus secundum multitudinem ministrorum. In hoc autem dicto est vnum solum dubium, scilicet an potuerit alicui puro homini conferri quae meritum eius tribueret efficaciam sacramentis hoc enim non videtur possibile, nisi dicatur quod pura creatura potuerit pro toto humano genere satisfacere. Cuius ratio est, quia cum sacramenta sint sufficientia remedia nostrae iustificationis, nullius personae meritum potest efficaciam tribuere sacramentis, nisi quae potuit satisfacere pro omnibus peccatis. Si ergo illud primum potuit comunicari alicui puro homini, videtur quod & secundum. Quid tamen sit verum circa hoc dictum est libro tertio distinctione vigesima.

6 Quicquid tamen sit de hoc, patet quod Christus non communicavit hominibus nisi potestatem simplicis ministerij ad dispensandum sacramenta quae ipse instituit sicut Apo. dicit primus Cor. 5. Sic nos existimet homo ut ministros Christi, & dispensatores ministeriorum Dei. Et hoc dicit Ang. super Ioan. homilia 5. Et habetur in litera: quid nouerat. Io. bap. dominum, quid vero non nouerat potestatem baptismi dominici in nullum hominem a domino translatam, sed ministerium. In quo apparet secundum quod fuit propostum.

7 Ad primum argumentum dicendum quod Christus non dedit discipulis potestatem eiciendi demones per modum auctoritatis & quasi virtute propria, sed solum per modum ministerij orando & inuocando nomen Christi.

8 Ad secundum dicendum quod illud Ioan. 20. quorum remiseritis peccata, &c. intelligitur solum de ministerio collato discipulis in administratione sacramentorum.

9 Argumentum autem in oppositum loquitur de potestate auctoritatis quae nulli homini puro comunicari potest.

Sententia huius distinctionis VI. in generali & speciali.



IN VNICUIQUE liceat baptizare. Superius magister determinauit de baptismus per comparationem ad ministros. Hic determinat de eo quantum ad vsum & solennitatem. Et diuiditur in quatuor partes. Primum determinat vsum sacramenti baptismi quantum est ex parte baptizantium. Secundum quantum est ex parte baptizatorum. Tertium quantum ad ipsius sacramenti veritatem. Quartum quantum ad ritum sacramenti. Secunda ibi, Illud etiam ignorandum non est. Tertia ibi, Quae etiam solent fieri corrupte. Quarta ibi, agnosendum est. Prima diuiditur in duas. Primum determinat de baptizantibus quantum ad gradum, quantum ad vsum, & quantum ad fidei meritum. Secundum obicit contra praedicta & soluit. Secunda ibi, Sed tamen nonnulli doctorum. Secunda pars principalis in qua determinat de vfu baptismi quantum ad baptizandos diuiditur in duas partes. Primum determinat veritatem. Secundum ponit quandam obiectionem, & soluit. Secunda ibi, Si vero opponitur de Hieremia. Tertia pars principalis in qua determinat vsum quantum ad veritatem ipsius sacramenti diuiditur in quatuor secundum quatuor quae circa haec inquirunt. Secunda incipit ibi, Praeterea sciendum est, ut dicit Leo Papa. Tertia ibi, Solent etiam quaeri de illo. Quarta ibi, Illud etiam non tenet. Quarta pars principalis in qua determinat ritum sacramenti diuiditur in tres partes. Primum determinat ritum sacramenti quoad tempus, secundum quantum ad responsionem patrum, Tertium quantum ad catechismum & exorcismum. Secunda ibi, Porro de cunctis ad baptismum venientes. Tertia ibi, Illa autem interrogatio & responsio. Et in hoc terminatur diuisio lectionis & sententia in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit magister. Et proponit primum quod solum sacerdotibus competit ex officio baptizare. Non sacerdotibus vero non competit nisi necessitate cogente: in quo casu & laicis, & mulieribus permittitur baptizare. Subdit autem quod baptizati ab hereticis si iuxta formam ecclesiae baptizati sunt, rebaptizandi non sunt, quia verum suscipiunt sacramentum, quamuis non sacramenti effectum, quod auctoritatibus confirmat. Deinde obicit in contrarium auctoritatem Cypriani qui dicit, quod ab hereticis non possit tradi baptismus, & ab eis baptizatos rebaptizandos esse. Magister autem determinat hoc esse verum de his qui praeter formam ecclesiae baptizantur ab eis. Et dicit Cyprianum hoc quod dicit ex ignorantia dixisse, & non in hoc verum sensisse, sed secundum Augustinum eius ignorantia fuit purgata. Et de trina immersione

merfione subdit quod trina immersio propter mysterium trinitatis fit. Deinde quaeritur vtrum in materno vtero possit aliquis baptizari. Et determinat magister quod non, quia non potest renasci antequam sit natus. Postea obicit in contrarium de Ioanne Baptista & Hieremia, qui fuerunt in vtero sanctificati. Et respondet quod ista sanctificatio fuit praeter legem communem. Et adducit Aug. ambiguum loquentem qualis fuit sanctificatio Ioannis. Et vtrum in eo fuerit acceleratus, rationis vsus, an non. Deinde quaerit si corrupte proferantur verba, quae sunt forma baptismi, vtrum sit baptismus. Et respondet quod corruptio pronomen ex ignorantia proferentis verba, baptismum non vitiat. Quod auctoritatibus confirmat. Postea quaerit vtrum sint baptizandi illi de quibus dubitatur, vel ignoratur vtrum sint baptizati. Et determinat quod sic, non enim videtur iteratum, quod collatum esse nescitur. Deinde quaerit vtrum sit baptizatus, an non ille qui in oculum immergitur, inuocato nomine trinitatis. Et respondet Magister quod non, quia haec intentio fuit ioculandi, & non baptizandi. Et ideo non est baptizatus. In baptismum enim & in alius sacramentis sicut debita forma seruanda est, ita intentio illud celebrandi est habenda. Postea dicit quod parvuli qui ad baptismum deferuntur spe commodi temporis verum baptismum recipiunt. Deinde dicit quod in Bascha & in Peseo, id est in Sabbato vtriusque solennitatis debet sacramentum baptismi celebrari, necessitate tamen vigente, vel periculo potest omni tempore dari baptismus. Deinde dicit quod venientes ad baptismum, si sint adulti debent per seipsos fidem suam profiteri & exprimere parvuli autem, & alij qui non possunt per se loqui, possunt baptizari alijs pro se loquentibus, seu consentibus. Quaerit etiam ex quo sensu dicatur pro parvulo, credo, vel fidem peto. Et dicit quod respondetur pro parvulo credere, vel fidem habere, & fidem petere, propter fidei sacramentum, quod suscipere praesto est. Quaerit etiam ex quo sensu respondetur pro parvulo, credo in Deum, patrem, &c. Et quomodo pro ipso respondeatur omnibus diaboli pompis abrenunciare. Et respondet quod in susceptione baptismi respondetur pro parvulo, quod quantum ad maiorem aetatem: vel legitimam venerit pompis diaboli renunciat, & sanam fidem tenet. Et subdit quod hac sponfione tenetur parvulus, pro quo fit sponfio, & non ipse qui spondet. Si tamen diligenter & sollicitè se habeat circa eum, quia a patre exigitur diligens sollicitudo. Vltimo dicit quod ante baptismum catechismus fit, id est, instructio per quam baptizandus instruitur de simbolo, & fidei rudimento. Exorcismus vero est adiutor per quem adiuratur diabolus, ut repellatur. Vnde in eo dicitur, exi immunde spiritus. Subdit etiam quod catechismus & exorcismus sunt neophytorum, vel ad fidem nuper conuersorum. Et dicit quod magis dicuntur sacramentalia, quam sacramenta, & praecedunt baptismum, non de necessitate, quia sine eis potest fieri & esse baptismus. Sed baptizandus per catechismum in fide instruitur, per exorcismum diaboli potestas in eo irritatur vel prohibetur. Et in hoc terminatur sententia lectionis, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum aliquis possit sanctificari ante natiuitatem ex vtero.

Thom. 3. q. 27. art. 1. ad 3.



CIRCA distinctionem istam quaeritur de duobus. Primum est de sacramento baptismi ex parte baptizati, & baptizantis. Et secundum de sacramentalibus adiunctis, videlicet de catechismo & exorcismo. Circa primum quaeritur de duobus. Primum est, vtrum aliquis possit sanctificari ante natiuitatem ex vtero. Secundum est, vtrum ab baptismum requiratur intentio baptizantis. Ad primum sic proceditur, & arguitur quod nullus possit sanctificari ante natiuitatem ex vtero, quia sicut se habet peccatum actuale ad actum, sic peccatum originale ad originem, sed nullus potest sanctificari a peccato actuali quando communis est actui peccati. Alioquin simul in eodem essent culpa & gratia, quod est impossibile, ergo nullus potest sanctificari ab originali peccato quando communis est origini. Sed talis est puer quando est in materno vtero, ergo &c.

2 Item non minus est efficax diuina operatio in curatione spirituali quam in corporali. Sed curati a Deo corporaliter non egerunt aliquo medicamento corporali, ergo nec curati a Deo spiritualiter egerunt aliquo medicamento spirituali. Sed omnes postquam nati sunt, egerunt baptismum; ergo ante natiuitatem nullus curatur spiritualiter a Deo.

3 IN CONTRARIUM est quod dicitur Luc. 2. de Ioanne Baptista, spiritu sancto replebitur adhuc ex vtero matris

suae. Et de Hieremia dicitur Hieremias primo: Antequam exires de vultu sanctificauit te.

4 RES P O N S I O. Intelligendum est quod sanctificatio a culpa originis est duplex, vna secundum legem communem, quae fit mediante sacramento baptismi. Alia secundum specialem dispensationem ex speciali gratia Dei. Dicendum est ergo quod per primam sanctificationem nullus sanctificatur nisi natus ex vtero matris, tamen secundum priuilegiatam sanctificationem possunt, & fuerunt aliqui ante natiuitatem suam sanctificati.

5 Primum patet, quia sanctificatio quae fit per baptismum, fit per vsum & applicationem ad baptizandum, sed parvulo existenti in vtero matris non potest fieri talis applicatio, ergo non potest ipsi adhiberi talis sanctificatio. Et si quis dicat quod immo saltem mediante matre, non valet, quia aut intelligitur quod si mater non sit baptizata sufficit vnus baptismus pro ipsa & puero existente in vtero: aut intelligitur quod matre prius baptizata secundus baptismus mediante matre profructu puero. Primum non potest dici, quia distinctorum suppositorum oportet esse distincta baptismata. Sed matre & parvulus eius in vtero existit sunt duo distincta supposita, ergo debent habere distincta baptismata, & non vnum tantum. Nec potest dici secundum, quia proxima & immediata causa debet immediate vni subiecto actionis secundum communem legem sunt sacramenta, ergo debent immediate vni subiecto suscipienti sanctificationem, quod non potest fieri quod ad puerum existentem in vtero materno, quare &c. Hoc etiam confirmatur per illud quod fit in alijs sacramentis. In confirmatione enim oportet confirmandum immediate inungi in fronte, & non mediante aliqua re, puta larua. Et similiter ordinatus immediate recipit ab episcopo instrumenta suae ordinationi congrua. Similiter est in extrema vnctione, ergo in baptismum idem censendum est. Et hoc est quod dicitur de consecratione distinct. 4. c. qui in matris. Oportet ergo ad baptizandum puerum expectare natiuitatem ex vtero, & perfectam natiuitatem, nisi periculum mortis immineret. Et tunc si aliqua pars appareat, aut est caput, aut alia pars. Si caput tunc, ut dicunt quidam, aspergi debet cum prescripta forma verborum. Et reputatur puer baptizatus propter caput in quo sicut in principali parte vigent omnes operationes animae. Et si contingat quod corpus egrediat, non est rebaptizandus. Secundus autem est de alijs partibus, & de manu, vel pede, in quibus non vigent omnes operationes animae. Nihilominus & haec aspergendae sunt cum forma verborum, quia non est arctanda diuina misericordia, quinimo potius est praesumendum quod si aliquid deficiat de integritate sacramenti suppleatur per misericordiam Christi. Si tamen postea plenarie nascatur, baptizandus est ad cautelam sub hac forma. Si tu non es baptizatus, ego te baptizo, &c.

6 Sed hic est vnum dubium, quia baptismus in parvulo ordinatur ad remissionem originalis culpae. Sed originalis culpa ponitur in essentia animae, & non in aliqua eius potentia, vel si est in potentia illa non est organica, sed aequaliter sed habet ad omnes partes corporis, ergo aequaliter sufficit ad baptismum aspergere quancumque partem, in qua est essentia animae, sicut illa in qua cum essentia vigent potentiae: talis autem est quae libet pars pueri egredientis ex vtero matris. Quum in qualibet parte viuens sit essentia animae, ergo idem iudicium est de qualibet parte egredientis: quare &c.

7 Secundum patet, quod secundum specialem dispensationem potest aliquis in vtero sanctificari, quia sicut est in ordine naturae, sic est in ordine gratiae: sed sic est in ordine naturae, quod illa quae secundum cursum naturae sunt mediatis causis secundis, possunt fieri, & quandoque sunt a Deo sine eis vt patet in operibus miraculosis, ergo eodem modo est in ordine gratiae, quod sanctificatio nostra quae secundum legem communem fit mediatis sacramentis potest fieri a Deo immediate sine eis, & sic est factum de Hieremias qui sanctificatus fuit in vtero. Et plenius de Ioan. Bap. & plenissime de virgine Maria, secundum quod plus vel minus accesserunt ad Christum sanctum sanctorum. Haec autem duo quadam communi ratione sic probari possunt. Triplex est status pueri, postquam animatus est. Primum est in vtero materno, in quo notus est Deo, non autem ecclesiae vel sibi. Secundus est in tempore infantiae postquam natus est ex vtero in quo notus est Deo, & ecclesiae, sed non sibi notitia humana, quae est per rationem. Tertius est in adulta aetate, in qua iam notus est Deo, ecclesiae, & sibi. Et ex hoc sic arguitur. Ad actum suum in partem disposito, sed puer in primo statu natus est suscipere actionem Dei, cui soli notus est, non autem actionem ecclesiae, nec ad actionem eius adhuc natus coagere. In secundo autem statu natus est suscipere actionem Dei & ecclesiae, cum sit vtrique notus, nondum tamen natus est coagere propter defectum vsus liberi arbitrij. In tertio autem statu potest actionem Dei &

ecclesie suscipere, potest etiam ex parte sui coagere, ergo in primo statu potest a solo Deo sanctificari...

8 Ad primum argum. dicendum quod origo potest nominare actum quo aliquis esse acquirit, vel principium a quo vel in quo illud acquirit...

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum ad baptismum requiratur intentio ministri.

Thom. 3. q. 64.

SCVNDUM queritur vtrum ad baptismum requiratur intentio ministri. Et videtur quod non, quia magis videtur requiri ad baptismum fides quam intentio...

2 Item si intentio ministri requireretur ad baptismum, recta intentio requireretur ad rectum baptismum, consequens est falsum ergo & antecedens...

3 IN CONTRARIUM est quia ad omnem actionem quae procedit ex libero arbitrio requiritur intentio agentis, sed administratio sacramentorum est actio procedens a libero arbitrio ministri ergo ad eam requiritur intentio ministri...

4 RESPONSI O. Videnda sunt duo. Primum est an ad sacramentum requiratur intentio ministri. Secundum est vtrum requiratur recta intentio ministri, an non.

5 Quantum ad primum tenetur communiter quod intentio ministri requiratur ad baptismum. ratio huius est, quia ex pluribus causis nunquam sequitur vnus effectus, nisi illae causae inter se aliquo modo vniantur, sed plures causae concurrunt ad baptismum & ad quolibet aliud sacramentum...

Thom. art. 8.

6 Dicunt ergo quidam quod in baptismo & in aliis sacramentis quae habent in forma actum exercitum non requiritur mentalis intentio, sed sufficit exterior expressio intentionis per verba ab ecclesia instituta. Et ideo si forma conferatur, nec aliquid exterius dicitur quod intentionem contrariam exprimat puer est baptizatus...

7 Et si istud intelligatur sic quod ad baptismum non requiratur mentalis intentio ministri, sic quod ipsa semper actu concommitetur actum eius, verum est, sed sufficit quod ab intentione procedat, & ex vi principalis intentionis tanquam ex radice periciatur...

quia talia opera totam efficaciam habent a conditione operantis: vix enim est possibile quin in vno opere quantumcumque modo interrumpatur intentio.

8 Si autem intelligatur quod mentalis intentio ministri nullo modo requiratur ad baptismum, sed sufficit vocalis expressio verborum institutorum ab ecclesia, non est verum propter multa. Primum quia haec expositio contradicit principali conclusioni, quae dicit quod intentio ministri requiritur ad baptismum...

9 Secundum quia magis requiritur ad sacramentum intentio mentalis consentientis quam suscipientis. Nam in omni actione intendere attribuitur magis agenti quam passio, sed ad sacramentum requiritur intentio suscipiendi sacramentum interpretatiua si sit paruulus, & propria si sit adultus...

10 Tertium quia si sufficeret exterior expressio verborum absque mentali intentione, tunc qui baptizatur sub praescripta forma verborum ab aliquo intendente solum iocum, verum esset baptizatus. Hoc autem est falsum, vt patet per Aug. lib. 7. de baptismo paruulorum...

11 Quartum quia sicut actus exprimitur in forma verborum baptismi, sic exprimitur in forma verborum matrimonij, vt quum dicitur, accipio te in meam. Sed nullum est matrimonium, si de faciat interior consensus, vel intentio animorum quantumcumque fiat exterior expressio verborum...

12 Nec ratio alterius opinionis cogit, quia est laeas intentio interior ministri, tamen semper supponendum est de eius intentione, ex quo profert verba quae eius intentionem expriment: quod si non intederet, nullum periculum ex hoc immineret baptizato, quia in adulto fides & deuotio supplet vicem baptismi...

13 Quantum ad secundum, breuiter dicendum quod intentio baptizantis potest esse recta dupliciter, vel respectu collationis sacramenti, vel respectu effectus sacramenti. Primo modo requiritur recta intentio baptizantis ad hoc quod sit verus baptizatus, vt patet ex praecedentibus...

Thom. art. 10.

14 AD PRIMVM argumentum dicendum quod non est simile de fide quae est causa vniuersalis, & de intentione quae est causa particularis applicans reliqua ad effectum, quia sufficit quod fides ecclesiae includatur in intentione ministri, vt intendat facere quod credit ecclesia, licet ipse credat illud non aliquid valere...

Thom. art. 8.

15 Ad secundum dicendum quod ad baptismum requiritur recta intentio baptizantis, quantum ad collationem sacramenti, sed non quantum ad effectum baptismi, in quo tamen sensu procedit secundum argumentum.

Questio

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum catechismus debeat precedere baptismum.

Thom. 3. q. 71. art. 1.

INDE queritur de catechismo & exorcismo, quae sunt quaedam adiuncta baptismum. Et primo vtrum catechismus debeat precedere baptismum. Videtur quod non, quia vita praecedit doctrinam...

2 Item frustra exhibetur doctrina ei qui non est capax doctrinae, sed paruulus non est capax doctrinae, ergo non debet ei exhiberi catechismus, qui est doctrina fidei.

3 IN CONTRARIUM est generalis consuetudo ecclesiae, quae pro lege obseruanda est idque diuus Augustinus comprobatur.

4 RESPONSI O. Videndum est primum quid sit catechismus. Et ex hoc apparebit quod queritur.

5 Quantum ad primum sciendum est quod sicut in aliis doctrinis sunt quaedam principia communia, quibus ignotatis necesse est artem ignorari, eis tamen scitis non oportet totam artem propter hoc sciri, sic in doctrina fidei sunt quaedam communia, quae necessaria sunt scire ad salutem, vt articuli trinitatis, incarnationis, passionis, aduentus ad iudicium...

6 Ex hoc patet secundum, scilicet quod congrue catechismus praecedat baptismum. Primum quantum ad adultos, quia in baptismo sit obligatio ad obseruationem fidei, & eorum quae pertinent ad fidem: sed nullus adultus obligatur fidem & ad baptismum, nisi sciens & volens...

7 AD PRIMVM argumentum dicendum quod vita naturae praecedat quantumcumque doctrinam, sed doctrina potest praecedere, & congrue praecedat vitam gratiae, vita autem gratiae est per baptismum, doctrina autem per catechismum. Et ideo catechismus debet precedere baptismum.

8 Ad secundum argumentum dicendum quod fides ecclesiae pro salute pueri accommodat ei cor alterius ad credendum, ita vt fides aliena maxime parentum, vel gerentium vicem eorum: ne putetur fides pueri ad salutem, sic accommodat eis alienas aures ad audiendum, & alienum os ad profertendum, & ad spondendum ea quae sunt fidei & sacramenti. Et vtrouque est eadem ratio, scilicet quod paruulus possit per alienum saluari, & per alium obligari ad ea quae sunt salutis.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum exorcismus debeat precedere baptismum, & vtrum sit alicuius efficaciac.

Thom. 3. q. 71.

DE exorcismo queritur vtrum debeat precedere baptismum, & vtrum sit alicuius efficaciac. Et videtur quod non, quia si per exorcismum diabolus expelleretur a paruulo baptizando: aut hoc est quantum ad effectum corporalem, aut quantum ad effectum spirituale: non quantum ad effectum corporalem, quia non omnis baptizandus est energumenus, nec quantum ad effectum spirituale: quia per exorcismum nullus liberatur nec a poena nec a culpa, ergo frustra fit.

2 Item prius est expellenda causa quam effectus, sed peccatum est causa quare daemon in hominibus habet potestatem, ergo prius debet homo mundari a peccato per baptismum, vt postea liberetur a potestate daemonis per exorcismum.

3 IN CONTRARIUM est quod dicit Caestinus Papa, & habetur de consec. dist. 4. ca. Siue paruuli siue iuuenes ad regenerationis veniunt sacramentum non fontem vitae videant antequam exorcismis, & exufflationibus clericorum spiritus immundus ab his abigatur.

4 RESPONSI O. Dicenda sunt duo. Primum est, quid sit exorcismus, & quare fiat. Secundum est, vtrum exorcismus ex opere operato habeat aliquem effectum.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quod exorcismus est idem quod abjuratio per quam demonis potestas arceatur, ne impediatur baptizandum a susceptione sacramenti. Et istud fit rationabiliter ante baptismum, quia sicut est in generatione naturali, sic videtur quod debeat esse in generatione spirituali. Sed in generatione naturali sic est quod generans prius remouet dispositiones impediennes susceptionem formae antequam introducat formam, ergo similiter in generatione spirituali quae est per baptismum, prius remouenda sunt ea quae possunt impedire susceptionem vitae spiritualis: vt est potestas demonis: quae accipit in hominem ex peccato primorum parentum quam introducat per baptismum vita spiritualis: illud autem fit per exorcismum: ergo exorcismus debet precedere baptismum: & hoc est quod dicit Rabanus de institutione clericorum: & recitatur de consec. di. 4. vbi dicitur sic: Postquam baptizandus per confessionem verae fidei in alterius se commendauerit dominium, & per abrenuntiationem prioris possessoris se seruitio alienaue rit exufflatur ab eo potestas saeva, vt per piu sacerdos ministerium spiritui sancto cedat fugiens spiritus malignus.

Thom. art. 10.

6 QVANTVM ad secundum sciendum est, quod quaedam sunt in exorcismo quorum virtus est solum in significando, quaedam autem quorum virtus est in efficiendo illa quae solum significant si sunt in factis absque verbis: vt sal in ore positum, & linitio narium, & aurium cum sputo, & vnctio olei in pectore, & inter spatulas. Primum enim significat discretioem diuinae sapientiae. Secundum scilicet linitio narium & aurium significat aptitudinem respectu fidei discendae & approbandae. Auditus enim aurium maxime proficit ad doctrinam, nares vero de odore iudicant. Tertium vero, scilicet olei vnctio, significat expeditionem hominis ad pugnam contra hostem. Tria autem alia pertinentia ad exorcismum sequuntur baptismum, scilicet chrismatio in vertice quae significat gratiam Christi descendisse in baptizati mentem. Traditio cerei accensi in signum claritatis fidei: & candida vestis in signum innocentiae restitutae. Alia vero efficiunt quod significant & consistunt in factis & in verbis simul, vt exufflatio cum verbis, ad hoc instituta quae sunt, maledictae exi ab eo: & manuum impositio cum benedictione. Primum enim significat & efficit expulsionem demonis, ne impediatur baptizandum a susceptione baptismi. Secundum pracludit ei viam redeundi: & quod ita fit, patet ratione & auctoritate. Ratio est, quia in ritu ecclesiae quae regitur spiritu sancto nihil efficitur frustra vel false, sed nisi praedicta verba efficerent quod significant, maxime illa quae proferuntur imperatiue, vt aduratio demonis frustra proferrentur & quasi false, ergo habent efficaciam faciendi id quod significant. Ad idem est auctoritas Augusti. de symbolo, libro 1. & recitatur de consec. distinctio 4. ca. Siue nostis, vbi dicitur sic: Paruuli exufflatur: & exorcifantur, vt expellatur ab eis potestas diaboli & inimici. & idem dicitur ca. dehinc iterum, tamen non propter hoc exorcismus est sacramentum, quia virtus eius non est ad spirituales effectum, qui sit remotio culpae vel poenae pro culpa debita, sed est solum ad remouendum impedimentum quod possit impedire a susceptione sacramenti.

Thom. art. 3.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum quod per exorcismum...

Questio

clisum demon expellitur quanti ad effectum corporalem non intrinsecum: quia non oportet baptizandum esse energumenum, sed extrinsecum, quia compescitur ne impediat baptizandum a susceptione sacramenti.

8 Ad secundum dicendum quod quando effectus confirmat & roborat, tamen tunc primo laborandum est ad curandum effectum, ut postea melius procedatur ad curationem causae.

IN VNC de sacramento confirmationis. Superius determinavit magister de sacramento baptismi. Hic determinat de sacramento confirmationis. Et dividitur in quatuor partes. Primo enim determinat huius sacramenti essentiam. Secundo ipsius ministerium. Tercio eius effectum. Quarto eius ritum. Secunda ibi, Sacramentum hoc ab aliis perfici non potest. Tertia ibi, Virtus enim huius sacramenti. Quarta ibi, Hoc sacramentum. Haec est divisio istius lectionis, & sententia generalis.

1 In speciali vero magister sic procedit. Et primo ponit agendum esse de sacramento confirmationis, cuius formam aptam dicit esse ipsa, scilicet, verba quae dicit episcopus cum baptizatos chrismate ungit in frontibus, in quo etiam tangitur materia eius, quae est chrismate consecratum. Postea dicit quod sicut apostolorum temporibus non potuit hoc sacramentum ab aliis quam ab episcopis esse peractum, sic nec modo potest nisi ab illis qui locum eorum in ecclesia tenent, ab ipsis, scilicet episcopis: quod si ab aliis conferatur, irritum & vacuum habetur, unde licet presbyter baptizatos ungeret vel tangere in pectore possit, non tamen ei vel eis licet baptizatos chrismate signare in fronte. Deinde dicit quod efficacia huius sacramenti est, quod in eo datur spiritus sanctus ad robur ad nomen Christi publice confitendum, & ut ipsi suscipientes plene Christiani inveniatur, ut dicit Urbanus papa. Obicit autem contra hoc quod dixerat hoc sacramentum a solis episcopis posse perfici per Gregorium, qui scribens Ianuario episcopo concedit quod simplices presbyteri baptizatos tangere debeant ubi episcopi desunt. Sed contra dicit, quod illud existimatur solum esse concessum pro scandalo vitando. Subdit autem quod hoc sacramentum videtur esse dignius baptismi. Et quia a dignioribus datur, & quia in digniori parte corporis fit, sicut in fronte, & forte quia per ipsum maius virtutum augmentum praestatur, quamvis baptismus plus valeat ad remissionem peccatorum. Ultimo dicit quod hoc sacramentum debet a ieiuniis tradi, sicut & baptismus, nisi aliter cogat necessitas, scilicet infirmitas vel mors, nec debet iterari, sicut nec baptismus, nec ordo, ne fieret iniuria sacramento, quod tunc fit quando sacramentum non iterandum iteratur. Et subdit quod indubitanter tenendum est quod baptismus, confirmatio, & ordo iterari non debent: de aliis autem vtrum liceat, vel possint iterari dicit se determinaturum inferius. Et in hoc terminatur sententia, &c.

QUESTIO PRIMA.

Vtrum confirmatio sit sacramentum.

Thom. 3. q. 72. art. 1.

IN REA distinctione istam quaeritur primo vtrum confirmatio sit sacramentum. Et videtur quod non quia eiusdem virtutis (scilicet fidei) actus sunt credere & confiteri. Actus enim exterior & interior in idem principium reducuntur ordine quodam. Sed sacramentum baptismi attribuitur actus credendi, quam baptismus sit sacramentum fidei, ergo eidem debet attribui confessio fidei, sed ad hoc ponitur confirmatio, ergo ipsa non est sacramentum per se a baptismi distinctum.

2 Item sacramenta habent virtutem ab institutione divina. Sed confirmatio non legitur a Deo instituta, ergo non est sacramentum.

3 IN CONTRARIUM est quod dicit Melchias Papa. & habetur de consecratione, distin. 4. can. De his vero. Scirote vtrumque esse magnum sacramentum, scilicet baptismum & confirmationem.

4 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est an confirmatio sit sacramentum. Secundum est vtrum sit necessarium

ad salutem.

5 Quo ad primum dicendum est quod confirmatio est sacramentum a baptismi distinctum, quod potest probari tripliciter. Primo ex conveniencia vitae corporalis ad spirituales sic: Sicut est in vita naturali sic suo modo est in vita spirituali, sed in vita naturali sic est quod praeter generationem per quam vita acquiritur, requiritur alia actio per quam homo ad perfectam quantitatem & virtutem producit, scilicet augmentum, ergo similiter in vita spirituali praeter generationem spiritualem quae fit in baptismo, per quam vita acquiritur, requiritur alia actio sacramentalis per quam vita spiritualis ad perfectam virtutem deducitur, hoc autem fit per confirmationem in qua datur spiritus sanctus ad perfectum robur, igitur &c. Et hoc est quod dicitur de consecr. dist. 5. can. 1. Omnes fideles per manus impositionem episcoporum sancti accipere debent ut pleni Christiani inveniatur. Secundo patet idem ex effectu ad quem ordinatur sic: Ad actum qui habet spirituale difficultatem opus est spirituali adiutorio. Sed praeter difficultatem quae est in credendo est spiritualis difficultas in confitendo fidem tempore persecutionis, & quando ex persecutione imminet periculum mortis. Licet enim ad simplicem confessionem fidei tempore pacis sufficiat virtus fidei, tamen ad confessionem fidei coram persecutore ubi est periculum mortis, non sufficit fides, sed cum fide requiritur virtus fortitudinis quae est circa periculum mortem inferentia, ut dicitur 3. Ethicorum, ergo praeter sacramentum baptismi quod est in adiutorium fidei ad credendum, requiritur aliud sacramentum quod fit in adiutorium fortitudinis ad audacter confitendum, & hoc est sacramentum confirmationis. Ad hoc enim ordinatur ut homo coram persecutore audacter fidem confiteatur. Et hoc est quod dicit Melchias papa de consecr. dist. 5. canon. Spiritus sanctus dicens sic: In baptismo regeneramur ad vitam, post baptismum confirmamur ad pugnam. Et ibidem, confirmatio armat & instruit ad agones huius mundi. Tercio apparet idem ex causa cui conformamur sic, Per sacramentum vinum & conformamur Christo, Christus autem non solum est pater noster sed sacerdos, & rex, sicut ergo per baptismum conformamur ei ut ministri summo sacerdoti, sic oportet quod per aliquod sacramentum conformemur ei ut milites suo regi. Et hoc fit per confirmationem per quam ascribimur ei ut milites ad pugnam spirituales contra adversarios fidei, quare &c. Et sic patet primum.

6 Quantum ad secundum dicendum quod non est sacramentum simpliciter necessarium ad salutem. Et tamen necessarium in casu, scilicet quando imminet persecutor coram quo fides est confitenda, & habetur copia ministri confirmare volentis & valentis. Quod autem non sit necessarium simpliciter ad salutem patet: quia parvuli baptizati si ante confirmationem decedant salvantur. Quod autem sit necessarium in casu persecutionis potest probari sic, quando effectus est necessarius, & causa est necessaria, sed effectus confirmationis scilicet confiteri fidem tempore persecutionis est necessarius ad salutem civitatis fidelis, ergo & sacramentum confirmationis est necessarium ad salutem in tali casu si habeatur opportunitas conferentis. Qui enim in tali casu renueret sacramentum confirmationis accipere, peccaret mortaliter, propter quod dicit Melchias ubi supra: quamvis continuo transierit sufficiens regenerationis beneficia, vicariis tamen necessaria sunt confirmationis auxilia.

7 Ad primum argumentum dicendum quod confiteri fidei absoluta tempore pacis est actus fidei, sed confiteri tempore persecutionis quando ex confessione imminet periculum mortis, pertinet ad virtutem fortitudinis supposita fide. Et ad illud sufficit confirmatio post baptismum.

8 Ad secundum dicendum quod hoc sacramentum institutum fuit a Christo nec obstat quod non legitur eius institutio, quia multa fecit quae non sunt scripta, ut dicitur 1o. 2o. Fortè tamen eius institutio fuit per apostolos primitus promulgata publice, praecise post missionem spiritus sancti in die Pentecostes.

QUESTIO SECUNDA.

Vtrum chrismata sit materia conveniens huius sacramenti.

Thom. 3. q. 72. art. 2.

SECVNDO quaeritur vtrum chrismata sit conveniens materia huius sacramenti. Et videtur quod non, quia ritus sacramentorum traditus est nobis ab apostolis, sed ipsi non legitur confirmasse mediante chrismate, sed solum per manus impositionem, ut habetur Actuum octavo, ergo chrismata non est materia confirmationis.

2 Item distincta sacramenta non videntur communicare in eadem materia, sed chrismata est materia in sacramento ordinis quantum ad consecrationem episcopalem, ergo non est materia in sacra

in sacramento confirmationis.

3 IN CONTRARIUM est: quia forma verborum facit expressam mentionem de chrismate tanquam de materia: dicitur enim configno te signo crucis, & confirmo te chrismate salutis, vel sanctificationis quod idem est.

4 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est quae sit materia huius sacramenti. Secundum est quis sit usus materiae in ipso.

5 QVANTVM ad primum sciendum est, quod chrismata est materia huius sacramenti conveniens, & non quodcumque chrismata, sed consecratum per episcopum. Primum patet, quia illud est conveniens materia sacramenti, quod habet maximam convenientiam cum effectu eius. Sacramenta enim ex naturali similitudine representant, ut dicit Hugo de sacramentis. Sed chrismata habet maximam convenientiam cum effectu confirmationis, ergo &c. Minor probatur, quia confirmatio (ut dictum est) ordinatur ad audacem confessionem fidei tempore persecutionis. Ad hoc autem requiritur duo nitor fidei in firma credulitate cordis, & odor suavis in confessione oris. Primum representatur in oleo & est nitor maximè oleum oliivarum, quod est simpliciter & antonomastice oleum. Secundum autem significatur in balsamo, quod est maxime odoris, & praeservat a corruptione. Et ideo chrismata compositum ex balsamo & oleo est conveniens materia confirmationis.

6 Quod autem oportet illud chrismata esse consecratum quidem probant sic: Quorumcumque sacramentorum materia fuit Christo corporaliter applicata illa materia non indiget nova consecratione, quia tactu Christi consecrata fuit. Unde Chrysofomus dicit quod nunquam aqua baptismi peccata credentium purgare possent nisi tactu dominici corporis sanctificatae fuissent. Et ideo aqua baptismi quantum est de necessitate sacramenti non oportet quod prius benedicatur antequam sacramentum applicetur. Idem est de materia eucharistiae, quia Christo fuit applicata & ab ipso benedicta, dicitur enim Matth. 26. & Lu. 22. Accipit Iesus panem & benedixit. Similiter & calicem. Et ideo non oportet quod materia prius benedicatur antequam forma verborum sacramentalium super ipsam proferatur. Secus autem est de chrismate & oleo sancto, & oleo infirmorum, oportet enim quod prius benedicatur quod exhibentur ad usum sacramenti, quia Christus non est vltimus visibilis vnctionibus ne fieret iniuria invisibili vnctioni, qui vnctus est praeter consuetudinem suis.

7 Sed istud non videtur. Primum, quia si applicatio materiae ad Christum reddidit eam sanctificatam, videtur quod non solum non oportet eam sanctificare ad hoc, quod sit materia baptismi. Sed etiam si sanctificetur quod fiat iniuria priori sanctificationi si sit eiusdem rationis, vel quod prima fuerit insufficientis, si secunda sit alterius rationis, sicut ipsi dixerunt de vnctione. Item falsum est quod Christus non fuit vnctus visibilibus visibilibus, dicitur enim 1o. 2o. quod Maria accepit libram unguenti nardi piffici, & unxit pedes Iesu. Et Luc. 7. dicitur quod osculabatur pedes eius & ungebatur unguento. Et Christo mortuo vnctum est corpus eius per Nicodemum, ut dicitur 1o. 2o. ergo falsum est quod Christus non fuit vnctus visibilibus vnctionibus. Et si dicatur quod Christus non fuit vnctus visibilibus vnctionibus per modum sacramenti, vel sacramentalis, sicut fuit vnctus pane & vino consecratis, & aqua baptismi Ioannis tanquam quodam sacramentali. Non obstat, quia Christus a sacramentis vel sacramentalibus nihil virtutis accepit. Et si aliqua virtute dedit ex suo tactu, dedit omnibus quae tetigit & quae in usum sacramentorum debebant venire.

8 Dicendum est ergo aliter, quod materia sacramenti est quasi quoddam instrumentum quo minister virtutem in sacramentis quae consistunt in usu, & applicatione materiae ad suscipientem, propter quod materia debet congruere ministro, & minister materiam. In quocumque igitur sacramento minister est determinatus aliqua ordinatione, materia est determinata aliqua benedictione. Et ubi vnctum non est, nec alterum, sicut patet in baptismo cuius minister non est determinatus circa ordinationem (potest enim quilibet baptizare) nec materia quantum est de necessitate sacramenti indiget aliqua benedictione. Sed in sacramento confirmationis minister est determinatus certa determinatione, scilicet episcopali. Et ideo necessarium est materia esse determinatam certa benedictione. De chrismate ergo non benedictio nullus potest confirmari, & sic patet quae sit materia.

9 CIRCÀ secundum, circa usum materiae in hoc sacramento sciendum est, quod vnctus est in configuratione frontis in modum crucis. Et vtrique est de necessitate sacramenti. Cuius ratio est, quia actus ad quem persequitur confirmatio est libera confessio fidei Christi. Potest autem aliquid impediri a libera confessione propter duo, scilicet propter timorem mortis qui est timor poenae, & propter confusionem quae est timor ignominiae. Vtriusque autem signum praecipue in fronte manifestatur, palestris enim timores, & rubescunt verecundat, ut dicitur 4. Ethico. Et ideo

in confirmatione quae fit ad liberam confessionem vnctio fit in fronte, fit etiam in modum crucis, sicut patet ex forma verborum, Configno te signo crucis, quia confessio fidei quo ad articulum passionis maximam habet erubescentiam, ut dicit Apostolus 1. Cor. 1. Nos autem praedicamus Christum crucifixum, Iudaeis quidem scandalum, Gentibus autem stultitiam. Et ideo ad confirmationem hominem contra hanc erubescentiam, vnctio confirmationis fit in fronte per modum crucis, & sic apparet secundum.

10 EX QVIBVS potest concludi tertium, scilicet in confirmatione imprimitur character: quia omne sacramentum per quod deputatur aliquis ad aliquid sacramentum imprimi characterem (Character enim nihil est aliud quam potestas vel deputatio ad actum sacramenti, ut patet ex praecedentibus) sed per baptismum, confirmationem, & ordinem deputatur homo ad actum sacramentum, per baptismum quidem passivè ad recipiendum sacramentum, confirmationem, & ordinem deputatur homo ad actum sacramentum, per baptismum quidem passivè ad recipiendum sacramentum, confirmationem, & ordinem deputatur homo ad actum sacramentum, per baptismum quidem passivè ad recipiendum sacramentum. Nullus enim non baptizatus est susceptus sacramentorum. Per ordinem vero deputatur quis ad collationem eorum praecipue per maiores ordines, ut per sacerdotium, vel episcopatum. Per inferiores vero ordinatur ad quosdam actus sacros secundarios. Confirmatio autem ordinatur ad audacem confessionem fidei, propter quod ista tria sacramenta imprimunt characterem, & per consequens non debent reiterari ne fiat iniuria sacramento. Cum character sit effectus sacramenti indelebilis.

11 AD PRIMVM argumentum dicendum quod apostoli non confirmabant sine chrismate quamvis non legatur in scriptura canonica, dicit enim Dionysius 4. cap. celestis Hierarchiae, quod est quaedam perfectiva operatio qua duces nostri quos apostolos vocant chrismatis hostiam nominant, potuit tamen esse quod praeter legem communem Deus ex speciali gratia dedit aliquibus effectum confirmationis sine sacramento, cum ad impositionem manuum apostolorum dabatur spiritus sanctus sub visibilibus signis, sacramentum confirmationis semper dabatur apostoli mediante chrismate secundum communem legem sacramenti.

12 Ad secundum dicendum quod distinctio rerum est ex parte formae & non ex parte materiae principaliter. Actus enim separatur & distinguitur, propter quod nihil prohibet eandem materiam esse in diversis sacramentis cum distincta forma verborum: & sic est de chrismate in confirmatione & ordine, quia ipsi adduntur diversae formae.

QUESTIO TERTIA.

Vtrum aliquis non ordinatus possit sacramentum confirmationis conferre.

Thom. 3. q. 72. art. 11. Vnde Caius ibidem.

ERTIO quaeritur de ministro confirmationis. Circa quod quaeritur duo. Primum est vtrum aliquis non ordinatus possit sacramentum confirmationis conferre. Secundum est vtrum aliquis non episcopus possit ex commissione Papae aliquid confirmare. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quod aliquis non ordinatus dum tamen sit confirmatus possit alios confirmare, quia perfectum est quod potest facere sibi simile, ergo qui est perfectè confirmatus potest alium confirmare: sed multi non ordinati sunt perfectè confirmati, ergo &c.

2 Item qui potest maius potest & minus. Sed sacramentum eucharistiae est maius & perfectius quam sacramentum confirmationis, ergo simplex sacerdos, qui potest sacramentum eucharistiae conferre, potest (ut videtur) sacramentum confirmationis conferre.

3 IN CONTRARIUM arguitur: quia tempore apostolorum non legitur aliqui confirmasse nisi soli apostoli, ut legitur in Actibus apostolorum, ergo moderno tempore nulli possunt confirmare nisi illi qui successerunt in locum apostolorum, sed illi sunt soli episcopi, ergo soli episcopi possunt confirmare.

4 RESPONSIO. Circa questionem istam est aliquid clarum quod conceditur ab omnibus fidelibus, videlicet quod solis episcopis coepit ex officio confirmare, & hoc rationabiliter. Primum, quia concordat scripturae. Non enim legitur hoc sacramentum tempore apostolorum ab alio fuisse collatum quam ab apostolis quorum vicem gerunt episcopi. Secundo ex determinatione ecclesiae quae habetur de consecr. distin. 5. can. Manus. Et tangitur ad magistrum in litera. Tercio ex probabili ratione, quia ad illum qui est supremus in aliquo statu pertinet ordinare, & disponere de illis qui sub ipso in aliquo gradu praesentantur populo communi, sicut ad principem exercitus pertinet ordinare de centurionibus & decurionibus. Sed episcopus in ordine ecclesiasticae hierarchiae est supremus, ergo ad episcopum pertinet illa sacramenta dispensare per quae aliquis constituitur in aliquo gradu super populum & communem. Haec autem sunt confirmatio per quam aliquis efficitur miles fidei defendenda, & ordo per quem efficitur aliquis quasi dux aliorum, ergo ad ipsum pertinet dispensare sacramentum ordinis & confirmationis.

Hoc igitur supponatur tanquam cōcessum ab omnibus. Sed quia prater ministrum qui ex officio dispensat sacramentum, & cum solemnitate, est dare ministrum qui potest dispensare sacramentum in casu necessitatis, sicut prater sacerdotem cui soli ex officio & cū solemnitate cōpetit baptizare, potest quilibet alius vir vel foemina in casu necessitatis baptizare: & sic baptizet extra casum necessitatis, nihilominus est verus baptizatus, dum tamē seruentur cetera que sunt de necessitate sacramenti. Et ideo volunt aliqui dicere qd licet soli episcopo conueniat ex officio consummare & cū solemnitate, tamē simplex sacerdos ex commissione Papæ potest hoc sacramentū conferre: quia præcisus minister confirmationis quantum est de necessitate sacramenti non est solus episcopus, sed sub distinctione episcopus vel sacerdos cui Papa committit. Sicut præcisus minister baptismi non est solus sacerdos, sed omnis homo vir vel mulier qui habet intentionem faciendi quod facit ecclesia.

& absolueri in foro penitentis, & infirmos inungere, nec aliis esse verum sacramentum. Similiter circa sacramentum baptismi potest dici qd Christus solū instituit qd baptismus fieret in aqua, sed commissit Papæ vel ecclesie determinationem aquæ, videlicet an esset benedicta vel non benedicta, calida vel frigida. Et similiter potest dici qd Christus instituit solū quod vinum esset materia consecrationis sanguinis. Sed commissit determinationi Papæ, vel ecclesie quale esset illud vinum album vel rubeum. Et si Papa circa aquam baptismi determinaret qd deberet esse calida & circa vinum qd deberet esse rubeum, baptismus non potest fieri saltem extra casum necessitatis nisi in aqua calida, nec sanguis Christi consecrari nisi in vino rubeo, quia ordinatio ecclesie esset de necessitate sacramenti ex commissione Christi: nec est maior ratio dicendi illa que dicunt isti quam dicendi hæc que subiecta sunt. Quam periculosa autem sint omnia hæc pendere potest, quilibet prudens ex eo quod fides quæ habemus de sacramentis dependet ex libera voluntate vnius hominis. f. Papæ etiam quantum ad aliqua que essent de necessitate sacramentorum, quod non videtur sanè dictum. Item absurdum videtur & contrarium sacre scripturæ quod ex commissione Papæ simplices sacerdotes possint episcopum consecrare, dicit enim apud Heb. quod absq; vlla contradictione minor a maior benedicatur. Sed episcopus non est minor simplici sacerdote, imò maior siue consecratio episcopalis sit sacramentum vel sacramentale, ergo absurdum est dicere quod simplices sacerdotes possint episcopum consecrare. Tenendum est ergo secundum communem doctrinam qd circa sacramenta & etiam sacramentalia per Christum instituta nihil potest mutari per quemcunque hominem quantum ad ea que sunt de necessitate sacramentorum, vel sacramentalium si qua per Christum instituta fuerunt, nec in his Christus commissit alicui homini. f. Papæ, vel alij nisi simplex ministerium: quamuis ad solennitatem ministerij pertinet & possit ecclesia addere, vel subtrahere, vel mutare prout iudicauerit expedire.



SECUNDUM sic proceditur, & arguitur qd sacramenti confirmationis possit ex commissione Papæ conferri ab alio quam ab episcopo. Quia maius est cōferre minores ordines quam confirmationem, sed presbyteri cardinales ex commissione Papæ conferunt minores ordines, ergo simili commissione possunt conferre confirmationem.

factio sacramentorum per que descendit gratia in corpus Christi mylticū. Talia sunt confirmatio & minores ordines, quare &c.

QUESTIO QUARTA.

Utrum ex commissione Papæ sacramentum confirmationis possit ab alio quam ab episcopo conferri.

Tho. 3. q. 7. ar. 11. Et quodlibet. 11. ar. 7.

Ad secundum

Ad secundum

corpus Christi, & sub speciebus vini sanguis eius. hanc autem sufficienter exprimitur prædictis verbis quibus dicitur: Hoc est corpus meum. Et hic est calix sanguinis mei, ut de se patet: quare &c. Sed hic est vnum dubium, scilicet si possit consecrari corpus Christi per ista verba prædicta: Hoc est corpus meum, non expressis verbis præcedentibus, scilicet, qui pridie quam pateretur, &c. Et dicunt quidam quod non: quia verba sacramentali debent significare id quod continentur in sacramento, sed ista verba: Hoc est corpus meum, sine aliis verbis præcedentibus prolatis non significant corpus Christi realiter contineri sub speciebus panis, sed potius significant corpus sacerdotis proferentis contineri sub eis, ergo &c. Et confirmatur, quia si ego dicerem, Paulus dixit, hæc est doctrina mea, non significo quod esset hæc doctrina mea, sed doctrina Pauli ratione huius quod præmittitur: sed si nullo præmissio dicam, hæc est doctrina mea, significo doctrinam esse meam & non alterius: ita in proposito si præmittantur illa verba canonis, qui pridie quam pateretur, vsque ibi dicens, accipite & manducate. Hoc est enim corpus meum, significatur corpus Christi ibi contineri, & non corpus ministri. Si autem his non præmissis dicat sacerdos: Hoc est corpus meum, significatur corpus ministri ibi esse, non autem Christi. Talia autem verba non possunt esse verba consecrationis: ergo requiritur quod præcedentia verba dicantur.

7 Sed istud non valet, quia sufficit quod verba consecrationis significant corpus Christi ibi esse ex institutione Christi ordinantis, & intentione ministri proferentis, quamvis præcedentia verba hunc sensum non innuant. Quod patet sic: quia si oporteret quod ex forma verborum insinuarer corpus Christi esse ibi, non solum non fieret consecratio per hæc verba: Hoc est enim corpus meum, alius non præmissis, sed etiam per eandem rationem non fieret eis præmissis. Quod patet, quia præcedentia verba recitantur ut dicta à Christo, scilicet quod accipiens panem benedixit & fregit & dedit discipulis suis dicens: Hoc est corpus meum. Constat autem quod per hanc seriem verborum non significatur quod corpus Christi sit sub speciebus panis quem sacerdos tenet, vel coram se habet, sed solum sub speciebus panis quem Christus accepit & benedixit: ergo per hæc verba non est corpus Christi sub speciebus panis præsentibus sacerdoti, quod est falsum, & erroneum.

8 Sufficit ergo quod verba consecrationis significant id quod continentur in hoc sacramento non ex serie verborum præcedentium, sed ex institutione Christi, & intentione ministri gerentis personam Christi, & sic patet primum.

9 Quantum ad secundum videndum est an in verbis illis quibus dicitur: Hic est calix sanguinis mei, sit præcisa forma consecrationis vini, sicut in verbis consecrationis panis præcisa forma est: Hoc est corpus meum. Et dicitur quidam quod non, imò totum quod est vsq; ibi in remissionem peccatorum, est de forma consecrationis: quod probant dupliciter. Primo, quia cum forma sacramenti sit enunciatiua, quicquid est de enunciationis integritate videtur esse de essentia formæ. Sed totum quod sequitur ibi vsque, in remissionem peccatorum, est de integritate enunciationis, cum sit determinatio prædicationis: ergo est de integritate formæ.

10 Secundo, quia sub eodem ritu profertur totum à principio, hic est calix, &c. vsq; in finem: quod non fieret nisi totum pertinere ad formam consecrationis, quare &c. Confirmatur per hoc quod habetur extra de cele. mil. cap. Cū Marthæ. vbi dicitur sic: Credimus quod forma verborum sit vti in canone reperitur, & à Christo apostoli, & ab ipsis eorum acceperunt successores. Et sic videtur quod quicquid ponitur in canone missæ pro verbis consecrationis sanguinis totum sit de forma per Christum instituta, & per apostolos ad ecclesiam deuata.

11 Alij dicit quod in istis verbis: Hic est calix sanguinis mei, continentur tota forma consecrationis, ita quod eis dicitur & non aliis sequentibus verè esset sanguis Christi sub speciebus vini. Quod probatur primo per ea quæ ià dicta sunt, quia in illis verbis præcise continentur forma sacramenti quæ sunt significatiua & expressiua totalis effectus contenti in sacramento, sed hæc sunt: Hoc est corpus meum respectu consecrationis panis. Et, hic est calix sanguinis mei respectu consecrationis vini, ergo in his verbis præcise consistit forma sacramenti. Maior patet ex dictis, quia hoc sacramentum consistit in consecratione materis. Et minor similiter, quia quod est ibi (consecrata materia) totum sufficere exprimitur per illa verba.

12 Et confirmatur, quia secundum omnes doctores sacramenta nouæ legis efficiunt quod significant, sed prædicta verba: Hoc est corpus meum, & hic est calix sanguinis mei, cum dicantur recitativè ut prolata à Christo significant corpus & sanguinem Christi esse sub speciebus panis & vini, ergo illa sola verba sufficiunt quantum est de necessitate sacramenti.

13 Ad hæc autem duo respondet quidam per interemptionem maioris vtriusque rationis. Quia si aliquis dicat, ego baptizo te,

& nihil plus, non est puer baptizatus nisi addatur in nomine patris, &c. & tamen totus effectus baptismi significatur in primis verbis sue secundis. Et similiter in proposito quibus per illa verba significatur quicquid continetur in sacramento eucharistiæ, non oportet tamen quod alia non sint de necessitate formæ sacramenti. 14 Sed hæc responsio parum valet. Quia cum effectus sacramenti sit à Deo & non à sacramento nisi sicut à signo vel sicut à causa sine qua non (ut dictum fuit in prima dist.) ideo formæ verborum debent significare effectum sacramenti esse à Deo: quod fit per inuocationem trinitatis, vel diuini nominis in omnibus sacramentis quæ consistunt in applicatione ad suscipiendum, ut sunt omnia sacramenta præter eucharistiã in quo similiter significatur corpus & sanguis Christi esse sub speciebus sacramenti virtute diuina, per hoc quod verba consecrationis recitantur ut prolata à Christo. Cui ergo dicitur cõmuniter ab omnibus doctoribus quod sacramenta efficiunt quod significant, & quod formæ sacramentorum sunt ille quæ significat effectum sacramenti subintelligitur quado significat effectum illi esse à Deo modo quo dictum est.

15 Secundo probatur idem sic: Forma consecrationis corporis consistit essentialiter in his verbis præcise, hoc est corpus meum, nec de essentia huius forme est enim ibi interpositum cum dicitur. Hoc est enim corpus meum. Et hoc tenent omnes doctores, ergo similiter forma consecrationis sanguinis consistit essentialiter in his verbis. Hic est calix sanguinis mei, nec de essentia formæ huius est aliquid ei appositum, consequentia patet, quia non minoris efficacis sunt hæc verba. Hic est calix sanguinis mei ad transubstantiandum vini in sanguinem Christi quàm ista hæc verba. Hoc est corpus meum ad transubstantiandum panis in corpus Christi.

16 Tertio probatur idem sic: Græci verè cõficiunt sacramentum eucharistiæ sicut & Latini, nec vnaquã inuentum est quod ecclesia Romana senserit Græcos non verè cõficere, sed Græci in consecratione sanguinis non ponunt omnia verba quæ ponit Romana ecclesia, maxime ab illo verbo noui & æterni vsq; ad finem, ergo illa verba non sunt de essentia formæ, quia ommissio illorum euacuat consecrationem, quare &c. Minor patet, quia forma consecrationis corporis Christi secundum Græcos prout cõtinetur in missa beati Basilij quæ distat angelo accepit (ut dicitur) & prout in canone prædictæ missæ de verbo ad verbum habetur, sicut nos fecimus coram nobis legi & extrahi est ista: Accipite comedite, hoc meum est corpus, quod pro vobis tradetur in remissionem peccatorum. Verba autem Græca quæ prædictis correspondunt sunt ista: La uete phagete tuto meo esto somato hyper hymo elomenon is aphefin amarion. Verba autem consecrationis sanguinis prout in eodẽ canone cõtinetur sunt ista, Bibite ex eo omnes, hic est sanguis meus noui testamenti, qui pro vobis & pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Verba autem Græca quæ prædictis correspondunt sunt ista: Pietate eorum partes tuto gar esto to aimo tuo to tis cœnis dathicis to hyper hymo Ke pollon ecchynomeno is aphefin amarion. Ex quibus apparet quod forma Græcorum in consecratione corporis Christi non habet enim, sicut nos habemus, habet tamè quod pro vobis tradetur in remissionem peccatorum quod nos non habemus in consecratione verè sanguinis forma Græcorum non habet æterni, nec mysterij fidei, nec calix, quæ tamè omnia nos habemus, unde non videtur: cum ipsi verè consecrent sicut & nos, quia omnia quæ nos habemus & omnia quæ ipsi habent sint de essentia formæ. Alioquin nec ipsi, nec nos cõsecraremus.

17 Quid autem veritatis habeat vtraque opinio. Aduertendum est quod quicquid ponitur in forma verborum qua vtrius Romana ecclesia siue antecederet siue consequenter totum continet veritatem, quæuis totum non sit de intrinseca formæ. Quod enim præmittitur quod Iesus eleuatis oculis in cælum gratias agens benedixit, &c. quæuis non legatur in textu euangelico pro tempore quo Christus hoc sacramentum instituit, tamen ex aliis locis euangelij potest hoc comprobari. Si enim in resuscitatione Lazari Iesus eleuatis sursum oculis gratias egit patri, probabilius est quod simile fecerit & dixerit quando panem & vinum in suum corpus & sanguinem transubstantiauit. Hæc autem non sunt de substantia formæ, sed quædam antecedenia. Quod autem additur æterni & mysterij fidei vtrique verè est, quia nouum testamentum quod Christi sanguine confirmatum est, æterna promittit, sicut vetus testamentum promittebat temporalia. Dicitur etiã mysterium fidei, quia aliud exterius visibiliter cernitur, & aliud inuisibiliter continetur. Et sic exponitur extra de celebratione missarum cap. Cum Marthæ. Ista tamen non sunt de essentia formæ sicut nec antecedenia. Sed ponuntur ad excitationem deuotionis & ad exprimentum factum dominicæ passionis. Quis enim diceret quod illud verbum mysterij fidei sit de essentia formæ consecrationis sanguinis, eum equaliter conueniat consecrationi panis sicut consecrationi vini, vtriusque enim aliud visibiliter cernitur & aliud inuisibiliter continetur. Item si illud quod additur noui & æterni testamenti, vsque ad finem esset de substantia formæ consecrationis vini, à fortiori de substantia formæ consecra-

consecrationis panis esset non solum, hoc est corpus meum, sed etiam quod pro vobis tradetur. Hanc enim determinationem expressius ponunt euangelistæ quàm aliam. Constat autem quod nullus dicit, quod de substantia formæ consecrationis panis sit illa determinatio: Quod pro vobis tradetur, quare ut videtur de substantia formæ consecrationis vini non est illa determinatio, noui & æterni, &c. Est tamen de necessitate præcepti ecclesiæ, & ideo totum sub eodem ritu profertur. Et per hoc patet responsio ad argumentum alterius opinionis.

18 AD ARGUMENTVM primum principale dicendum, quod in forma huius sacramenti nihil falsitatis continetur. Et cum dicitur quod imò, quia pronome demonstratiuum hoc vel hic cum profertur non potest demonstrare aliquid quod verè possit dici corpus Christi. Dicendum quod imò. Circa quod notandum, quod quidam dixerunt quod prædicta verba profertur à sacerdote solum recitativè, non significatiuè, & ideo nihil falsitatis continent, quia sic recitantur ut dicta fuerunt, nec oportet quod pronomina demonstratiua nunc demonstrent aliquid, quia non assumuntur ad demonstrandum, sed recitantur pro eo quod demonstrauerunt. Et istud verè est, quia verba non profertur à sacerdote nisi solum recitativè, ut apparet ex his quæ antecederunt verba consecrationis. Si enim nunc profertur aliquo modo significatiuè, aut profertur ex sacerdos ex propria persona, aut ut gerens personam Christi. Si in propria persona saluum diceret profertur, hoc est corpus meum, quia non est ibi corpus sacerdotis sub speciebus panis & vini. Si autem in persona Christi, adhuc falsum diceretur in his quæ consequuntur formam consecrationis vini, quia dicitur ibi de sanguine Christi, qui pro vobis & pro multis effundetur. Cõstat autem quod à nunc in posterum non effundetur, restat ergo quod dicitur solum recitativè. 19 Et licet istud sit verè, tamè ex toto non euacuat difficultatem. Adhuc enim queri potest quid demonstrat pronomen demonstratiuum quado Christus consecrauit. Et ad hoc dicit quidam quod Christus cum haberet potestatem excellentiæ consecrauit sine verbis, & facta consecratione tradidit corpus suum discipulis suis dicit: Hoc est corpus meum. Et tunc pronome poterat demonstrare corpus Christi, quod iam ibi erat. Sed istud non videtur, quia euangelistæ dicunt, quod accipiens panem benedixit, hoc est benedictione sua consecrauit. Omnis autem benedictio fit aliquibus verbis sicut ipsum nomen sonat.

20 Ideo dicunt alij quod Christus consecrauit mediatis verbis, sed aliis quam sint verba nostra consecrationis. Sed nec istud valet, quia secundum hoc sacramentum quod Christus consecrauit & quod nos cõficiunt non essent vini rationis, quia sicut sacramenta quæ nos habent non habent materiam non sunt vini rationis, sic nec illa quæ nos habent eandem formam.

21 Dicendum ergo quod Christus eisdem verbis cõfecit quibus & nos. Quid autem demonstrat pronomen hoc vel hic, dicitur quidam quod facit demonstrationem non ad sensum, quia locutio esset falsa, quia in hoc sacramento nihil est subiecti sensus, quod sit corpus Christi, sed facit demonstrationem ad intellectum, ut sit sensus, hoc id est significat per hoc, est corpus meum. Sed nec istud valet, quia sacramenta solum efficiunt quod significant. Si ergo sensus locutionis est iste, hoc id est significat per hoc est corpus meum, sequitur quod corpus Christi non erit in sacramento realiter, sed solum sicut in signo, quod est erroneum.

22 Ideo dicendum aliter quod ibi sit demonstratio ad intellectum non quidem alicuius individui signati, sed solummodo individui vagi, ut sit sensus hoc id est contentum sub hoc id est sub speciebus loquendo in generali, non autem in speciali pro pane vel pro corpore est corpus meum. Si enim in speciali demonstraretur substantia panis locutio esset falsa. Si verò singulariter demonstraretur corpus Christi veritatem posset habere propositio referendo demonstrationem ad vicinum instanti prolationis verborum, ut statim diceretur, quia tunc corpus Christi est sub speciebus panis, & esset sensus hoc id est corpus meum est corpus meum, sed ista forma non congruit sacramento, quia per sacramentum non efficitur, quod corpus Christi sit corpus, sed solum efficitur quod corpus Christi continetur in sacramento, propositio autem sic intellecta solum sentit, quod corpus Christi sit corpus suum. Et ideo illa forma non signat quod efficitur per sacramentum, quod est contra naturam cuiuslibet forme sacramenti. Si autem fiat demonstratio individui vagi dicendo hoc id est contentum sub hoc, tunc propositio est vera & congrua forma, quod patet sic: forma sacramentalis non solum sunt significatiua, sed etiã causatiua eius quod significant, propter quod ad idem instanti referenda est eorum efficientia & significatiua, sed eorum efficientia est in vicinum instanti prolationis, ergo eorum significatiua referenda est ad vicinum instanti. Pro illo autem instanti vera est demonstratio, quia in illo instanti contentum sub speciebus est corpus Christi forma etiam est congrua, quia hoc efficitur per eam quod significatur, scilicet quod corpus Christi sit contentum sub speciebus, vel

conuerso quod contentum sub speciebus sit corpus Christi. Hoc tamen sciendum est, quod licet in ultimo instanti prolationis verborum sit corpus Christi sub speciebus, existentia tamen eius præsupponit ordine naturæ completam significationem verborum sicut effectus supponit causam. Sunt tamen simul tempore. Et hoc sufficit ad hoc quod vnum per alterum demonstretur. 23 Ad secundum dicendum quod illa verba, hoc est corpus meum, Christus consecrauit protulit, debent enim sic ordinari in construendo. Accepit panem & benedixit dicens: Hoc est corpus meum. Et postea fregit & dedit discipulis, & sic prolato verborum præcessit traditionem corporis discipulis factam.

QVAESTIO TERTIA.

Utrum formæ consecrationis corporis & sanguinis Christi sint connexæ.

Thom. 3. q. 78. art. 6.

SECUNDUM proceditur. Et arguitur quod formæ huius sacramenti sint connexæ, ita scilicet quod vna non habeat suum effectum nisi alia prolata, quia effectus istarum formarum est, quod corpus & sanguis Christi sint in hoc sacramento realiter, sed corpus Christi non est sine sanguine, nec sanguis Christi est sine eius corpore, ergo forma quæ est ad consecrationem corporis non habet suum effectum sine forma quæ est ad consecrationem sanguinis, nec e conuerso.

2 Item si istæ formæ non essent connexæ, sed totaliter disparatæ, tunc vna forma posset proferri per vnum ministrum & haberet suum effectum. Et alia forma per alium ministrum, & similiter haberet suum effectum. Hoc autem videtur inconueniens, cum ambæ formæ permanent ad vnum sacramentum, ergo & illud ex quo sequitur.

3 Item quando in baptismo sunt tres immersiones, & ter dicitur, ego baptizo te, in sola vltima immersione, & verborum prolatione habetur effectus baptismi, similiter ergo cum in hoc sacramento sint duæ materiae & duæ formæ, videtur quod in prolatione vltimæ formæ solum habeatur effectus huius sacramenti.

4 IN CONTRARIVM arguitur, quia si prolatis istis verbis, hoc est corpus meum, non esset ibi corpus Christi verum, illa verba non essent vera, & sic in sacramento summæ veritatis esset falsitas, quod est valde inconueniens, ergo & illud ex quo sequitur, videlicet quod prima verba non habeant suum effectum nisi prolatis secundis.

5 RESPONSI O. Videnda sunt duo. Primum est de connexionem formarum. Secundum est de præminencia vnius ad alteram.

6 QVANTVM ad primum dicendum est, quod formæ non sunt connexæ ita quod vna non habeat suum actum sine alia, imò quilibet habet suum effectum etiam si altera non profertur, quod patet, quia forma debet proportionari materia, sed materiae huius sacramenti sunt distinctæ, in nullo ab inuicè dependentes, ergo & formæ quantæ ad efficaciam non dependent ab inuicem. Secundo, quia sacramentum quod non habet impedimentum statim habet efficaciam in prolatione verborum, vel nunquam, sed sacramentum hoc non potest habere impedimentum ex parte materiae, quæ est panis & vinum, supposito, quod panis sit triticus, & vini de vite, ergo facta prolatione super materiam statim sacramentum habet suam efficaciam. Tertiò, quia cum hoc sacramentum sit propter usum suum, si non posset consecrari vna materia sine alia, videretur quod vna non posset consecrari nisi sine alia, quod est falsum, quia populus sumit sub forma panis & non sub specie vini, hoc etiam habet ritus ecclesiæ, quia facta consecratione panis ante consecrationem vini statim ostenditur corpus Christi, ut adorandum quod non ferret nisi esset consecratum, aliàs esset causa vel occasio idololatrig.

7 QVANTVM ad secundum sciendum est, quod cum sacramentum istud consistat in consecratione materiae, & non in eius usu vel effectu, ideo præminencia vnius formæ ad alteram debet attendi secundum id quod continetur sub vna specie, vel sub altera: aliquid autem continetur sub speciebus prædictis. Vno modo dicitur ex vi sacramenti. Alio modo ex concomitantia. Primo modo continetur sub speciebus panis solum corpus Christi, & sub speciebus vini solum sanguis Christi, sicut ipse forma consecrauit hoc innuit. Et quantum ad hoc forma consecrationis corporis præminet formæ consecrationis sanguinis, quia corpus Christi quod pertinet ad intrinsecam & essentiam naturæ humanæ à Christo assumpto præminet sanguini, qui non pertinet intrinsecè ad essentiam humanæ naturæ à Christo assumpto, sed est humor in vita ad conuersionem in corpus Christi quantum est de cursu naturæ.

Quantum

8 Quantum autem ad ea que continentur in hoc sacramento ex concomitantia vna forma non preeminet alteri: quia, vt communiter tenetur, totus Christus continetur sub vtraque specie, de quo tamen inferius inquiretur.
9 Ad primum argumentum dicendum quod corpus & sanguis Christi sunt in hoc sacramento vt veniant in vsum fidelium per modum cibi & potus mediantribus speciebus: & quia aliquis potest vti cibo sine potu, vel potu sine cibo, ideo siue solum corpus Christi sit sub speciebus panis ex vi sacramenti, & solum sanguis sub speciebus vini, siue totus Christus sit sub vtraque specie ex concomitantia, vna tamen species potest consecrari sine alia, & venire in vsum fidelium.
10 Ad secundum dicendum, quod quantum est de necessitate sacramenti vna forma potest profertur super suam materiam per vnum ministrum, & alia per alium. Sed tales ministri essent puniendi de tanta temeritate. Si tamen sacerdos facta consecratione corporis moretur, alius sacerdos remaneret imperfectum, sicut habetur ex flatu concilij Toletani, vel secundum Innoc. 3. Hostia iam consecrata esset ponenda seorsum, & super aliam non consecratam vna cum vino esset facienda vna consecratio, incipiendo a principio canonis.
11 Ad tertium dicendum, quod tres immersiones quando sunt in baptismo cum forma verborum triplicata tenent vicem vnus, quia sunt vnus rationis, & ad vnum effectum: sicut tres candelae causant vnum lumen. Et tres homines trahunt vnam nauem, & est vnus tractus: sed forma consecrationis panis, & forma consecrationis vini sunt diuersarum rationum, & super diuersam materiam, nec sunt ad vnum effectum quantum est directe ex vi sacramenti. Et ideo vna non dependet ex alia.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum corpus Christi possit licite sumi post medicinam, vel post cibum sumptum per modum medicinæ.

Thom. 3. q. 80. ar. 8.



ARTIO principaliter queritur vtrum sacramentum Eucharistie possit licite sumi post medicinam, vel post modicum cibum sumptum per modum medicinæ. Videtur quod sic: quia non minor reuerentia debetur huic sacramento iam sumptum quam sumendo, sed sumpto hoc sacramento licet medicinalia recipere, ergo & ante.

2 Item hoc sacramentum sumendum est a ieiunio, vt mens eorum sit magis sobria & magis deuota: sed sumptio talium neque soluit ieiunium, neque sobrietatem, ergo post sumptionem electuorum & talium potest sumi hoc sacramentum.

3 IN CONTRARIUM est quod dicitur de consecratione distinct. 2. cap. Placuit spiritui sancto vt in honorem tanti sacramenti prius in os Christiani dominicum corpus intraret: quod secundum aliquos libros non est capitulum per se, sed pars illius capituli, liquido apparet.

4 RESPONSIÓ. Aliquid dicitur malum vel illicitum dupliciter. Vno modo secundum se, quia mox nominatum conuoluntum est cum malo: vt mechari, furari, & hoc nullo modo potest bene fieri. Alio modo dicitur aliquid malum, quia prohibiti. Videtur ergo primo an sumere sacramentum post medicinam vel modicum cibum sumptum per modum medicinæ sit malum & illicitum secundum se, & secundo an sit malum ex prohibitione.

5 QVANTVM ad primum dicendum quod sumere corpus Christi post talia prius sumpta non est malum secundum se. Cuius ratio est, quia quod est illicitum secundum se nullo modo potest esse in casu licito, sicut cum imminet alicui periculum mortis est esse in casu licito, sicut cum imminet alicui periculum mortis vt habetur de consecratione distinct. 2. capitulo, Presbyter infirmum statim communicet ne sine comunione moriatur, ergo sumere hoc sacramentum post cibum non est secundum se illicitum. Item secundum consuetudinem antiquam in die cenæ sumebatur a patris ob recordationem institutionis eius, vnde dicitur de consecratione distinct. 2. capitulo, Sacramenta altaris non nisi a ieiunio hominibus celebrantur, excepto vno die anniuersario, quo cenā domini celebratur, & sic idem quod prius.

6 QVANTVM ad secundum. Iam sic illicitum ex prohibitione ecclesie. Dicunt quidam quod non: quod probant primo de medicinis & electuariis sic: præceptum ecclesie de ieiunio accipiendum est secundum quod ecclesia interpretatur ieiunium, ergo præceptum ecclesie quod sacramentum sumatur a ieiunio debet intelligi de ieiunio ieiunio ecclesie, sed medicina & electuaria non soluiunt ieiunium ecclesie, ergo post electuaria & medicinas potest sumi licite sacramentum eucharistie.

7 Item probatur si prius sumatur modicus cibus non per mo-

dum cibi, sed per modum medicinæ, quia quando absolute prohibetur vsum alicuius rei intelligendum est de vtu principali & non de aliis: verbi gratia, si prohiberetur alicui vsum calceorum feria sexta, intelligendum esset de vtu principali ad calciandum, & si quis vteretur calceis rāquā cypho ad hauriendū aquā nō esset transgressor præcepti: à simili cum sumptio cibi ante sumptionē eucharistie prohiberetur intelligendum est de sumptione cibi ad nutriendum, quia hic est principalis vsum eius, & sic sumitur per modum cibi, nō autem de vtu eius solum ad alterandū, quia sic sumitur solum per modum medicinæ, igitur sic sumēs cibum ante hoc sacramentum non videtur esse transgressor præcepti.

8 Sed ista opinio non valet. Primo, quia si ieiunium ecclesie requiritur & sufficit ad susceptionem huius sacramenti, sequetur quod istud sacramentum nō potest licite sumi nisi quādo est ieiunium ecclesie, quod est falsum. Sumitur enim licite festiuis diebus, & iterum potest sumi post prandium sicut ante, quia ieiunium ecclesie seruat post comestionem sicut ante, vnicuique enim comestio quantumcumque magna non soluit illud ieiunium sicut nec parua, semper enim dicitur homo ieiunans dummodo non comedat nisi semel in die & hora statuta.

9 Et per hoc patet responso ad primum argu. quia ecclesia interpretatur quod ad sumptionem huius sacramenti requiritur non solum quod aliquis sit ieiunans secundum statutum ecclesie, sed quod sit ieiunans ieiunio naturali vel naturæ quod est per priuationem cuiuslibet cibi præsumpti, quæ interpretatio patet tam ex cōsuetudine ecclesie quā ex verbis capituli allegati, placuit. Secundo, quia quādo prohibetur principalis vsum, prohibetur & quilibet alius principalis vsum includēs maxime quādo sub eadem causā prohibendū, sed sumere cibum per modum medicinæ includit principalē vsum (semper enim nutrit) & in proposito est eadem ratio vtrunque prohibendū, quia in vtroque est irreuerentia sacramenti quæ fuit ratio prohibitionis: vt patet ex præallegato capitulo, ergo vterque vsum est prohibitus.

10 Et per hoc patet responso ad secundum argumentum, quia non est simile de duplici vtu calcei quorum secundus non includit primum, & de duplici vtu cibi vbi primum includitur in secundo, nec est ibi similis prohibitionis ratio, vt hic.

11 Dicendum est ergo aliter quod extra casum necessitatis illicitum est sumere hoc sacramentum post medicinam vel quemcumque cibum. Quod patet sic. Aliquis enim efficitur transgressor præcepti dupliciter. Vno modo faciendo directē contra tenorem præcepti, & iste dicitur præuaricator. Alio modo faciēdo contra intentionem præceptantis, & iste dicitur fraudator, & vtroque modo est transgressor præcepti ecclesie, qui sumit eucharistiam post medicinam vel quemcumque cibum quantumcumque modicum, quod patet primo sic. Hoc enim sacramentū a ieiunio tantum debet sumi, & non solum a ieiunantibus secundum tenorem præcepti ecclesie, vt patet ex præallegato capitulo. Sed post sumptionem eorum quæ dicta sunt nullus est ieiunans: ergo sumens hoc sacramentum post medicinam vel post cibum quantumcumque modicum est præuaricator præcepti. Minor probatur. Est enim duplex ieiunium, scilicet naturæ & ecclesie. Ieiunium naturæ est, quo quis dicitur ieiunans ante sumptionem cuiuscumque rei, quæ nutrire potest siue secundum se siue cōmixtum cum aliis. Ieiunium ecclesie est quo quis dicitur ieiunans secundum modum ab ecclesia institutum, & hoc manet post vnicuique comestionem, nec soluitur nisi per secundam sumptionem eorum qui in cibis cōmuniter consuauerunt sumi. Vnde ea quæ propter alios cibos per mēbra deducendos sicut potus vel dirigendos sicut electuaria assumuntur, non soluiunt ieiunium hoc. Ex hoc sic arguitur: nullus dicitur ieiunans propter ieiunium ecclesie licet dicitur ieiunans, sed solum propter ieiunium naturæ dicitur aliquis ieiunans, sed omnia prædicta soluiunt ieiunium naturæ: omnia enim nutriunt, vel per se vel cōmixta cū aliis, licet aliquorum non sit principalis vsum ad nutriendum, ergo sumens hoc sacramentum post medicinā vel quemcumque cibum quantumcumque modicum non est ieiunans. Sequitur ergo conclusio, quod talis facit cōtra tenorem præcepti & sic est præuaricator.

12 Quantum ad secundum, quod talis efficitur fraudator præcepti similiter patet, quia quod hoc sacramentum deberet sumi ante sumptionē cuiuscumque ad nutritionem pertinentis per se vel permissum alteri intantum est in honorem & reuerentiam sacramenti, vt patet ex illo capitulo, placuit. Sed sic est irreuerentia præferre huic sacramento alium cibum ita aliam medicinam. hoc enim sacramentum non solum est spiritualis efca, sed etiā spiritualis medicina, ergo post sumptionē talis sumens eucharistiam facit contra intentionem præcepti, & sic est transgressor.

13 Hoc autē intelligendum est de medicina quæ sumitur per os Christiani, & in ventre traicitur, quia sic loquitur decretum. Nō autem de aliis medicinis, vnde post balneū siue lotionē & post vncionem, & post sanguinis minutionem licitū est sumere hoc sacramentum: patet ergo quod post sumptionem medicinalium vel

vel cuiuscunque cibi quantumcumque modici eucharistiam nullus recipere debet.

14 Tamen aduertendum est quod reliquæ cibi remanentis in ore si traicitur casualiter non impediunt sumptionem huius sacramenti. Tum quia traicitur per modum saluæ, cum quia non sumuntur de nouo rāquam illa die: & idem dicitur de reliquis aq̄ que os abluunt dūmodo nō traicitur in tāta quantitate vt maneat in propria specie, sed quasi cōuersa in saluā.

15 Et etiā notandum est quod cum dicitur quod hoc sacramentum prius in os Christiani mitti debet quā alij cibi nō est intelligendum absolute respectu totius temporis. Alioquin qui semel comedit & bibisset nunquam postea posset hoc sacramentum sumere, sed est intelligendum quātum ad eundem diem, & licet principium diei secundum diuersos diuersimode sumatur: nam quidam ad media noctē, alij ad meridiem, alij ab ortu, & alij ab ortu solis diem incipiunt, ecclesia diē tamē incipit à media noctē, & ideo si post mediam noctē aliquid sumperit aliquis per modum cibi, aut potus, non potest eadem diē hoc sacramentum sumere extra casum necessitatis, potest vāro si ante mediā noctē, nec refert vtrum potu cibum vel potu dormierit, aut etiā digestus sit quantum ad rationem præcepti. Quidam enim duntaxat noctes infomes in studio vel in oratione seu ex cōdictione, seu ex completionē propter scitatem cerebri, qui propter talem infomatitatem non sunt à cōmunionē arcendi, refert tamen quātum ad perturbationē mentis quam patiuntur homines propter defectum somni, aut digestionis cibi. Ex quibus vi mens auitur perturbetur, homo ineptus redditur ad suscipiendum hoc sacramentū. Presbyter autē qui pernoctauit in taberna, & postea sine somno celebrare debet puniri: vt habetur extra de accusationibus, cap. si constitit. quia ex quo pernoctauit in taberna vsq; ad diem, præsumitur quod biberit post mediam noctē, quia continuē vinum in taberna apponitur, etiā præsumitur nō fuisse ieiunans siue postea dormierit siue nō, sed si post mediam noctē non bibit, nec ad dormitionē iuit, nihilominus celebrare non debuit, non quia non esset ieiunans, sed quia post tantam deordinationē sciret esse pernoctatio in taberna non debuit immediate se immiscere tam digno mysterio.

16 Ad argumenta. Ad primum dicendum est quod non est tanta irreuerentia huic sacramento postponere vel submittere alium cibum, medicinalia, siue electuaria, sicut ante ferre, ipse etiā fructus sacramenti in eius sumptione percipitur: & nō potest, nihilominus tamen inter eius sumptionem & reliquos cibos debet esse aliqua mora, vnde & in missa post cōmunionē oratio pro gratia actione subiungitur. Et quidam suas priuatas orationes dicunt, secundum autē antiquos Canones statutum fuit à Clemente Papa. Et habetur de consecr. dist. 2. Si mane dñica potio editur vsq; ad sextā, ieiunium ministris qui eam sumperunt, & si tertia vel quarta hora acceperint, ieiunium vsq; ad vesperam, quod nunc per generalem ecclesie consuetudinem abrogatum est.

17 Ad secundum dicendum quod hoc sacramentū præcipitur sumi a ieiunio non solum vt mens sit deuotior, sed propter reuerentiā sacramenti vt nihil aliud præferatur huic sacramento: potest etiā sequi perturbatio mentis & indeuotio si cōcederetur quod modica medicina vel modicus cibus prius sumeretur, quia cum illud quod est vni modicum sit alij multum (vt dicitur 2. Ethic.) nec potest determinari ratione quid esset modici cuiuslibet, oportere quod quilibet relinqueretur quantū ad hoc proprio iudicio, & frequenter in multis est erroneum propter corruptionem concupiscentiæ quæ circa delectabilia inclinat ad excessum.

Sententia huius distinctiois ix. in generali & specialia.



SCIENTIA sunt duæ res. Superius determinauit Magister de sacramento eucharistie secundum se. Hic determinat de eo quātum ad vsum. Et diuiditur in partes tres. Primo determinat suū intentum. Secundo excludit quorundam errorem. Tertio secundum determinata auctoritates dubias exponit. Secūda ibi hæc verba & huius. Tertia ibi, secundum hos duos modos. Hæc est diuisio lectionis & sententia in generali.

2 In speciali sic procedit Magister. Et proponit primo quod secundum duas res huius sacramenti, sunt duo modi manducandi. Vnus sacramentalis, qui consistit in sumptione ipsius sub sacramento visibili vel specie panis & vini. Alius spiritualis qui consistit in vnione ad Christū in sacramento, vnde ille spiritualiter manducatur, qui in vitate Christi & ecclesie quam sacramentum significat manet. Et ideo soli boni manducant spiritualiter. Sacramentū autē manducare possunt tā boni, quā mali, sed mali ad suū iudicium sumunt. Quod auctoritatibus confirmat. Postea dicit quod ratione quarundā auctoritatum videtur quibusdam quod a malis corpus Christi non sumitur, quod ostendit

esse falsum multis auctoritatibus que dicunt hoc sacramentum siue a bonis siue a malis sacramentaliter sumi, sed a bonis etiam spiritualiter, a malis autē tantū sacramentaliter. Vltimò dicit intellectū quarundā auctoritatum quæ sunt dubiæ, vbi ostendit quod non solum species panis & vini sed etiam ipsum corpus Christi verū potest dici verū sacramentum. Et ex hoc procedit ad expositionē istarum auctoritatum dubiarum. In fine cōcludit intentū dicens, quod sacramentum tam a bonis quā a malis sumitur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum sint modi manducandi hoc sacramentum.

Thom. 3. q. 80. ar. 1.



IN CA distinctionē istam queritur de duobus. Primum est de vtu huius sacramenti. Secundum est de vrentibus. Circa primum queruntur duo. Primum est vtrum sint duo modi manducandi hoc sacramentū. Secundum est vtrum manducatio huius sacramenti sit de necessitate salutis. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quod non sint duo modi manducandi hoc sacramentum, quia sicut baptismus est spiritualis regeneratio (vt dicitur Ioan. 3. Nisi quis renatus fuerit, &c.) Sic hoc sacramentum est spiritualis refectio, sed circa baptismum non distinguitur duplex modus sumendi ipsum, quorum vnus sit sacramentalis & alius spiritualis, ergo nec circa hoc sacramentum debet esse duplex modus ipsum sumendi.

2 Item cibus corporalis non sumitur nisi corporaliter, ergo cibus spiritualis, nō sumitur nisi spiritualiter, sed hoc sacramentum est cibus spiritualis, ergo &c.

3 IN CONTRARIUM est August. in litera & glossa super illud 1. Corin. 9. Qui manducat & bibit indignè, &c. Qui dicit sic: duos modos dicimus esse manducandi, vnum sacramentalem & alium spirituales.

4 RESPONSIÓ. Vidēda sunt duo. Primum est an vsum huius sacramenti sit manducatio. Secundum est (supposito quod sic) an sit duplex modus manducationis.

5 Quantum ad primum dicendum est quod proprius vsum huius sacramenti est manducatio, quod patet, primo quia vsum huius sacramenti est secundum conditionē materiæ, sicut materia huius sacramenti sunt res sensibiles directe pertinetes ad cibū & potū, sed vsum proprius talis est manducatio, ergo &c. Secundo, quia sicut hoc sacramentū in quo Christus cōtinetur secundum se ipsum est perfectius ceteris in quibus cōtinetur solum secundū effectū, sic applicatio huius sacramenti ad nos & eius vsum debet esse per modū perfectionis vnionis & applicationis, sed nō vniretur nobis, nec applicaretur perfectius quā alia nisi eius vsum esset in manducatio, ergo proprius vsum vsum est manducatio. Minor probatur, quia applicatione quæ est secundū contractū nulla est perfectior nisi secundū gustum, per quam gustus & gustatū efficiuntur vnum, sed alia sacramenta nobis applicatū secundum contractū, vt patet in baptismo, confirmatione, ordine & extrema vnctione, ergo hoc sacramentum perfectiori applicatione (scilicet quæ est secundū gustum) debet applicari. Item patet ex auctoritate Apostoli 1. Corin. 9. Probat autem seipsum homo, & sic de pane illo edat & de calice bibat.

6 Quantum ad secundum sciendum quod duplex est modus manducationis huius sacramenti, scilicet, sacramentalis & spiritualis: quorum distinctio dupliciter sumitur. Primo ex parte suscipientium. Secundo ex modo sumendi. Ex parte suscipientium sic. Suscipiens enim, aut est sufficienter dispositus, & tunc suscipit sacramentū & fructū sacramenti, & hic modus dicitur manducatio spiritualis, denominationem sumens à fructu tanquam à principali, aut non est sufficienter dispositus, & tunc suscipit sacramentū, sed non fructum sacramenti: & hæc manducatio dicitur purè sacramentalis, & isto modo videtur sumi à Magistro & Aug. in princip. di. vt patet inueni verba Aug. quæ sumuntur ab ipso de verbis Dñi. Et recitantur de cōs. di. 2. ca. quid est.

7 Ex parte verò modi manducandi sumitur si quidam enim sumunt hoc sacramentum solo voto vel desiderio, & hi manducant solum spiritualiter. Alij verò factō & voto. Et hi sumunt sacramentaliter, & hoc modo sumitur manducatio sacramentalis & spiritualis à Magistro & Aug. in processu literæ cum subditur: vt quid paras dentem & ventrem, crede & manducasti (scilicet spiritualiter). Et sumitur ab August. in lib. de remedio penitentia. Et habetur de consecratione, dist. 2.

8 Secundum autē vtrūque modū distinctio manducationis sacramentalis & spiritualis attenditur secundū perfectū & imperfectū, nisi quod secundum primum modum distinguendi spiritualis manducatio perfectior est quā sacramentalis & eam includit. Et est sacramentalis manducatio, in principio distinctio nis dicitur, cōmuni bonis & malis: conuerso autē est secundū

modum distinguendi, quia sacramentalis est perfectior, & includit aliam. Secundum etiam modum distinguendi vniuersalior est, nam sub altero membro, s. sub sacramentali manducatione includitur vtrunque membrum primae distinctionis.

9 Ex his autem duabus distinctionibus conflare possumus tertiam membrum primas duas continere sic: Suscipiens enim hoc sacramentum, aut suscipit sacramentum & fructum sacramenti, sicut bene dispositi percipientes hoc sacramentum realiter, aut suscipit sacramentum, sed non fructum sacramenti, sicut illi de quibus scriptum est 1. Cor. 11. Qui manducat & bibit indignè, aut suscipit fructum sacramenti, sed non sacramentum, sicut illi qui voto & desiderio percipiunt, sed ab actuali perceptione impediuntur sicut illi qui capti sunt in carceribus Gentilium, vel qui ex debilitate seu infirmitate vti sacramento non possunt. Apparet ergo quod sunt plures modi manducandi hoc sacramentum, & sufficientia eorum. Ad argumenta.

10 Ad primum dicendum, quod minor est falsitas, nam circa baptismum potest fieri omnino similis distinctio, vt patet volenti deducere. Quidam enim abluuntur spiritualiter, quidam sacramentaliter, sive hi modi sumantur ex parte suscipientium baptismum, sive ex parte modi suscipiendi, vt dictum est.

11 Ad secundum dicendum, quod non est simile de manducatione corporalis cibi, quia fructus eius non potest percipi ex solo voto vel desiderio sicut est in spirituali cibo. Et iterum nulla dispositio precedens requiritur in suscipiente corporalem cibum ad percipiendum fructum eius nisi naturalis virtus, sicut requiritur in recipiendo cibum spirituale. Et ideo cibum corporalem non contingit manducare nisi corporaliter. Spiritualiter autem cibum proponitur in sacramento sub velamine rerum corporalium ratione cuius praeter manducationem spiritualem quae competit ei secundum se contingit et vltius manducari sacramentaliter sub tali velamine.

QVAESTIO SECUNDA. Vtrum manducatio Eucharistiae sit de necessitate salutis.

Thom. 3. q. 85. art. 4. & q. 73. art. 3.



Secundum sic proceditur. Et arguitur quod manducatio huius sacramenti sit de necessitate salutis, quia manducatio cibi corporalis est de necessitate salutis corporalis, ergo manducatio cibi spiritualis est de necessitate vitae spiritualis, ergo &c.

2 Item Ioan. 6. Nisi manducaueritis carnem filii hominis & biberitis eius sanguinem non habebitis vitam in vobis: sed in hoc sacramento manducatur caro Christi, & biberitur eius sanguis, ergo sumptio huius sacramenti est de necessitate vitae spiritualis & per consequens de necessitate salutis.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia illud sine quo potest haberi gratia non est de necessitate salutis, sed absque sumptione huius sacramenti potest haberi gratia, imò debita sumptio huius sacramenti supponit gratiam in suscipiente, ergo eius susceptio non est de necessitate salutis.

4 Item pueri baptizati si moriantur ante susceptionem huius sacramenti non damnantur. Damnarentur autem si eius perceptio esset de necessitate salutis, ergo &c.

5 RESPONSI O. Aliquod sacramentum potest esse necessarium ad salutem dupliciter. Vno modo ratione sui. Alio modo ratione praeccepti. Ratione sui quado effectus eius est necessarius ad salutem. Et sic dicendum est, quod sacramentum quod est de necessitate salutis quantum ad communitatem, ita, s. vt ab aliquo vel aliquibus de communitate suscipiantur, non autem a qualibet persona: & talia sunt ordo, & matrimonium. Quod patet, quia effectus cuiuslibet istorum necessarius est communitati, nam sine ordine non essent in communitate qui ministrarent sacramenta aliqua quae sunt de necessitate salutis, saltè sacramentum poenitentiae quod est de necessitate salutis his qui lapsi sunt in peccatum mortale, sine matrimonio autem non maneret cultus diuinus deficientibus fidelibus, nisi enim per matrimonium aliqui generarentur educandi ad cultum diuinum statim periret totus cultus diuinus, quia tamè pro communitate ad haec sacramenta obligatur nisi in casu vbi tota communitas deheret, vbi etiam Papa suppleret.

6 Alia sunt sacramenta quae respiciunt personam quamlibet singularem. Et de numero horum sunt baptismus & poenitentia quae sunt necessaria simpliciter ad salutem: baptismus quidem quoad omnes, poenitentia autem solum quoad lapsos in peccatum mortale, & huius ratio est, quia illa sacramenta sunt de necessitate salutis quoad quamlibet personam quae ordinatur ad tollendum defectum impossibilem saluti, sed baptismus & poenitentia sunt huiusmodi, baptismus quidem quoad omnes propter peccatum originale, quia omnes nascuntur filij irae Ephesio. 2. Ad quod tollendum ordinatur baptismus: poenitentia verò est necessaria

ad salutem his qui lapsi sunt in peccatum mortale quod est impossibile saluti. Ad quod tollendum ordinatur principaliter poenitentia, ergo sacramentum poenitentiae & baptismus sunt de necessitate salutis, ita, s. vti actus suscipiantur vel saltem in voto, cum susceptionem eorum impedit articulus necessitatis.

7 Alia verò sacramenta sunt de necessitate salutis ratione praeccepti seu charistiae, & extrema vnctio. Primum quidem ratione praeccepti diuini, quia cum omnia sacramenta infutura sint propter salutem viatorum, non videtur quod absque contemptu homo viator possit talia totaliter dimittere habita copia ministrare ea conferre valentis & volentis: vnde quia talia non recipit, puta eucharistiam & extremam vnctionem quando probabiliter imminet ei exitus de statu viatorum & ecclesiae militantis, videtur continere praecceptum diuinum. Et propter hanc causam dictum fuit prius dist. 7. quod confirmatio est de necessitate salutis quando imminet casus cõstendi fidem coram persecutore, quia qui tunc non recipit sacramentum confirmationis habita copia conferentis (cum pro tunc indigeat eius effectu) videtur esse contemptor sacramenti quod est cõtrarium salutis. Patet ergo quod eucharistia non est de necessitate salutis ratione sui quasi effectus eius sit necessarius ad salutem, cum effectus eius sit confirmatio in bono, & in gratia quod pertinet ad perfectionem magis quam ad necessitatem. Est tamè de necessitate salutis ratione praeccepti diuini. Et iterum ratione praeccepti ecclesiae quae statuit quod saltem semel in anno sumatur. Sin paschate: vt habetur extra de pos. & re. cap. omnis viri usque sexus. Ad argu.

8 Ad primum dicendum quod non est simile de vita corporali quae de necessitate tendit ad defensionem, nisi ei subueniatur per alimentum corporale, & de vita spirituali quam nullus potest amittere nisi volens, & ideo alimentum spirituale potest quidem proficere ad perfectionem & augmentum vitae spiritualis, sed non est necessarium ad eius continuationem ratione sui effectus, licet sit de necessitate eius in casu propter praecceptum diuinum quod quilibet adules renetur hoc sacramentum recipere in hac vita, licet per praecceptum diuinum non determinetur tempus nec hora quae determinatur per praecceptum ecclesiae.

9 Ad secundum dicendum quod illud Ioan. nisi manducaueritis, &c. intelligitur de carne Christi mystica quae est vnitas membrorum ecclesiae sine qua non est salus: aut si intelligitur de manducatione huius sacramenti referendū est ad praecceptum diuinum cuius ratio est necessarium ad salutem modo quo dictum est, non autem propter suum effectum.

10 Alia duo arg. probant quod illud sacramentum non est necessarium ad salutem ratione sui effectus quod concessum est.

QVAESTIO TERTIA. Vtrum solus hominis sit sumere sacramentum Eucharistiae.

Thom. 3. q. 80. art. 1.



Secundum sic proceditur. Quia quatuor de sumentibus hoc sacramentum. Circa quod quaeruntur tria. Primum est vtrum solus hominis sit hoc sacramentum sumere. Secundum est vtrum peccator sumens hoc sacramentum peccet mortaliter. Tertium est vtrum liceat sacerdoti dare hoc sacramentum illi quem scit esse in peccato mortali. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quod non sit solus hominis hoc sacramentum sumere, quoniam qui potest competere sumptio specierum sacramentalium ei potest competere quod sumat hoc sacramentum. Non enim sumitur hoc sacramentum nisi sumptione specierum sacramentalium, sed hoc potest competere bruto vel angelo in corpore assumpto, ergo solus hominis non est hoc sacramentum sumere.

2 Item super illo verbo Psal. Panem angelorum id est, corpus Christi qui homo, dicit glossa panem angelorum, id est, corpus Christi qui est verè cibus angelorum, ergo idem quod prius.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia vnus sacramentorum solum pertinet ad membra ecclesiae militantis, sed soli homines sunt huiusmodi, ergo soli homines debent hoc sacramentum sumere.

4 RESPONSI O. hoc sacramentum, sive Christus in hoc sacramento sumitur dupliciter. s. sacramentaliter & spiritualiter. Et ergo quaestio procedat de sumptione sacramentali sic dico quod solus homo potest hoc sacramentum sumere per se. Non autem brutum vel angelus bonus, sed solum secundum accidens. Quod patet, quia ille solus sumit sacramentum per se qui vtitur sacramento vt est sacramentum, ergo solus homo sumit hoc sacramentum vt est sacramentum. Minor probatur, quia ille solus vtitur sacramento vt est sacramentum qui vtitur speciebus sensibilibus vt velantibus aliquid spirituale contentum. In hoc enim consistit ratio sacramenti quod sub speciebus panis & vini velatur corpus & sanguis Christi, sic verò vti speciebus non potest brutum, cum non habeat cognitionem quae ad hoc potest pertinere

si peringere, nec angelus beatus, quia Christus sub speciebus non ei velatur, sed videtur nuda veritate illud quod de isto sacramento tenemus velati fide, ergo solus homo vtitur speciebus sensibilibus huius sacramenti vt velantibus aliquid spirituale contentum: & sic sequitur conclusio principalis quod solus homo per se vtitur hoc sacramento. Per eandem rationem infidelis non sumit per se hoc sacramentum, nisi forte intenderet fumere quod ecclesia intendit, nec fidelis inueniens hostiam quam non credit consecratam. Per accidens tamen sumit brutum hoc sacramentum in quantum sumit species quibus conuenit sacramentaliter aliquid velare. Simile est de angelo bono quado sumit species in corpore assumpto, nisi quod illa sumptio non est manducatio cum sit actus corporis assumpti per angelum quod non viuificatur, nec est immediatus actus angeli sicut bruti, sed est immediatus actus corporis assumpti & mori per angelum. Patet ergo quod nec angelus bonus, nec brutum sumit sacramentaliter per se corpus Christi. Dico autem de angelo bono, quia angelus malus potest vti speciebus sacramentaliter vt aliquid velantibus spirituale contentum, non enim demones habent nudam cognitionem de veritate sacramentorum sicut angeli beati, nec omnimodam ignorantiam, imò de quibusdam habent credulitatem, vt dicitur Iac. 2. demones cedunt & cõtremsunt. non possunt tamen fumere, nec secundum se, nec in corpore assumpto hoc sacramentum sumptione quae sit propria manducatio, propter ea quae dicta sunt.

Thom. 3. q. 80. art. 4.

5 Si autem quaestio procedat de sumptione spirituali. Dicendum est quod nec brutum, nec angelus bonus vel malus possunt hoc sacramentum sumere spiritualiter. Cuius ratio est, quia in omni sumptione spirituali sumens percipit fructum sacramenti, sive sumpto sacramento, sive non sumpto, quod dico propter duplicem distinctionem supra positam, sed nec brutum, nec angelus quicunq; bonus vel malus potest percipere effectum huius sacramenti: brutum quidem non, quia non est capax gratiae vel spiritualis refectiois cuius non creatura irrationabilis. Angelus verò malus non est capax, quia obliuiscit in malo: nec bonus, quia cõsummatus est in bono pertinente ad meritum vel praemium essentiale, ergo nec brutum, nec angelus bonus vel malus possunt spiritualiter recipere hoc sacramentum.

6 Ad primum argumentum dicendum quod cui competit sumptio specierum sacramentalium vt sacramentalis sunt per se, ei competit huius sacramenti sumptio, hoc autem non potest competere bruto vel angelo bono, vt dictum est. Cõpetit tamen brutum & angelum cuiusq; bono vel malo species sacramentales sumere & ipsum sacramentum vt creatura irrationabilis. Licet accidentaliter: quia cui corpus sit sub speciebus ex vi consecrationis, manentibus speciebus consecratis manet & corpus Christi. Et sumptis eis, sumitur & corpus Christi per accidens.

7 Licet quidam erroneè sentiant cõtrarium dicentes, quod corpus Christi est in hoc sacramento prout ordinatur ad vsum humanum. Ex quo autem tales species sumuntur ad creaturam irrationali amplius non ordinatur ad vsum humanum, vt pote cum sint in ventre muris vel cuiusq; alterius animalis, & ideo dicunt quod ibi definit esse corpus Christi. Sed istud est falsum. Primum quia corpus Christi est sub hostia sicut prius erat substantia panis, excepto quod corpus Christi non afficitur illis accidentibus sicut substantia panis afficiebatur, & ideo sicut substantia panis tunc mansisset sic & corpus Christi maneret, sed substantia panis mansisset sive sumpsisset panem homo, sive brutum quousque corruptae fuissent species, ergo eodem modo manet corpus Christi sub speciebus quousque corruptantur. Secundum quia licet aliquid ordinetur ad aliquem vsum, non oportet tamen quod definit esse dato quod non possit in vsum venire, quia remoto posteriori adhuc potest remanere prius, vnus autem posterior est ipsa rei cuius est vnus, ergo exclusio vsum adhuc potest remanere, ergo concessio quod vnus huius sacramenti sit propter homines, nihilominus tamen hoc vnus exclusio (quia vel cadit enormiter in feces, vel quia sumitur a bruto) non oportet quod res ipsa contenta in sacramento desinat ibi esse. Nec istud derogat dignitati sacramenti. Quia corpus Christi existens sub speciebus, nec a luto polluitur, nec a bruto tangitur.

8 Ad secundum argumentum dicendum quod refert manducare Christum spiritualiter, & manducare hoc sacramentum vel Christum vt est in hoc sacramento, manducare enim Christum spiritualiter est vniri Christo & incorporari ei, quae quidem vnio ad Christum cõpetit beatis angelis qui ei perfecte vnitiur nuda cõtemplatione & perfecta dilectione, licet proprie non incorporentur ei, cum non sint vnus naturae cum Christo sicut debet esse caput vel corpus cum membris manducare autem spiritualiter hoc sacramentum vel Christum in hoc sacramento est credere in sacramentum & voto seu facto recipere ipsum, & per hoc habere fructum sacramenti. Hoc autem non cõpetit angelis vt probatum est. Quia igitur allegata sic intelligenda est, quod corpus Christi quod est spiritualis esca hominum vt est sub sa-

cramento est secundum se spiritualis refectio angelorum, quantum ei vniantur nuda veritate & perfecta dilectione.

QVAESTIO QUARTA.

Vtrum peccator sumens hoc sacramentum Eucharistiae peccet mortaliter.

Thom. 3. q. 80. art. 4.



Secundum sic proceditur. Et arguitur quod peccator sumens hoc sacramentum non peccet mortaliter: quia non minoris dignitatis est Christus sub propria specie quae sub specie sacramenti, sed peccatores tangentes corpus Christi in propria specie non peccabant, imò peccatorum veniam cõsequerentur, sicut dicitur de muliere peccatrice Luca 7. ergo sumentes corpus Christi in hoc sacramento non peccant mortaliter.

2 Item sicut hoc sacramentum percipitur tactu & gustu, ita & visu, sed peccator non peccat amplius si videat hoc sacramentum, ergo non peccat si gustet, aut tangat, sed non est alia sumptio huiusmodi sacramenti quam gustatio ipsius, ergo peccator sumens sacramentum hoc non peccat.

3 IN CONTRARIUM est quod dicitur prima Corinth. 11. Qui manducat & bibit indignè iudicium sibi manducat & bibit. Et glossa dicit ibidem: indignè manducat & bibit, qui in crimine est vel irreuerenter tractat, ergo peccator sumens hoc sacramentum peccat mortaliter.

4 RESPONSI O. Quaestio ista vnus supponit & aliud quaerit. Supponit scilicet quod homo peccator possit sumere hoc sacramentum. Et quaerit vtrum sumendo peccet. Primo ergo videndum est de supposito, & postea de quaestio.

5 Hoc autem suppositum nulli fidelis debet esse dubium non solum propter ea quae dicta sunt in precedente quaestione, sed etiam quia ad hoc est expressa auctoritas Apostoli. 1. Cor. 11. allegata in arguendo. Ex qua apparet quod aliqui manducant Eucharistiam & bibunt calicem Domini indignè, & hi non sunt iusti, sed peccatores: sancti etiam dicunt quod Iudas proditor sumpsit in cena corpus Domini cum carceris Apollolis. Bartholomeus tamen errauit in apparatu decretorum super illo capitulo, tribus gradibus, de consecratione distinctio. 2. ibi enim primò ponit opinionem quod species non descendunt in stomachum: & quia postea dicit quod aliter non nutrentur, respondet quod interdum homo odore recreatur, qui tamen odor in stomachum non descendit. Aliam opinionem ponit quod species bene descendunt in stomachum alias non euomerentur, cuius oppositum quandoque ad sensum apparuit. Et eadem dicitur sic, si quis per ebrietatem vel voracitatem Eucharistiam euomerit quadraginta dies poenitentiam. Vltimò dicit asserendo quod certum est quod species quam cito dentibus teritur, tam cito in caelum rapitur. Omnia autem haec sunt falsa & erronea, quod enim species non descendunt in stomachum, sed nutriantur per modum odoris saluum est, quia & si odor ad modicum tepus possit confortare cerebrum & sensum olfactus, nullo tamen modo nutrire potest, sicut species illae non solum ad modicum tepus, sed ad multum nutrire possunt. Quod autem dicitur secundum quod species descendunt in stomachum, verum quidem est, sed tertium dictum cõtradicit, quia cum dicitur quod certum est quod cito species dentibus teritur tam cito in caelum rapitur. Aut intelligitur de ipsis speciebus, & sic cõtradicit ei quod statim dixerat quod species descendunt in stomachum. Aut intelligitur de corpore Christi cõtento sub speciebus, & tunc est erroneum & haereticum, quia sic nullo modo cõtingeret Christiana corpus Christi comedere, quia illud quod solum in os ponitur non dicitur comestum nisi in venere traiciatur, sicut si aliquis panem vel vinum vel aquam ponat in os & statim reiciat. Itud etiam dictum non solum negat corpus Christi non manducari à peccatoribus de quo nunc quaeritur, sed etiam à iustis.

6 Circa secundum, videnda sunt duo. Primum est an peccator sumens hoc sacramentum peccet. Secundum est quam grauer peccet. Quantum ad primum sciendum est quod peccator sumens hoc sacramentum, aut est sibi conscius de peccato mortali, aut non. Si sit sibi conscius, peccat mortaliter sumendo hoc sacramentum non contritus & non confessus, si habeat copiam confessionis. Cuius ratio est, quia irreuerentia & abusus tanti sacramenti non potest esse sine peccato mortali, sed in peccatore accedente ad hoc sacramentum cum cõscientia peccati mortalis est irreuerentia, & abusus tanti sacramenti, ergo talis vnus & accessus non est sine peccato mortali. Minor probatur dupliciter. Primum ex modo sumendi hoc sacramentum sic: Sicut vnus cibi corporalis non cõgruit nisi viuenti corporaliter, sic vnus cibi spiritualis non congruit nisi viuenti spiritualiter. Sed hoc sacramentum est cibi spiritualis, & per modum cibi sumitur (vt prius vltimum est) ergo vnus eius non cõgruit peccatori, qui mortuus est spiritualiter, abutitur igitur si sumat. Secundum patet idem ex re sacramenti quae

est duplex: una contenta & significata... Magistri Durandi de sancto Porciano... est duplex: una contenta & significata (s. ipse Christus) alia significata, sed non contenta...

Tho. 1. 1. 1.

sum sub propria specie maius est peccato commisso in ipsum sub specie sacramenti... sum sub propria specie maius est peccato commisso in ipsum sub specie sacramenti, quia directus est in ipsum & secundum perfectius esse...

QVAESTIO QVINTA.

Vtrum liceat sacerdoti dare Eucharistiam illi quem scit esse in peccato mortali.

Thom. 3. q. 80. art. 6. q. 2. art. 1.

Ad tertium sic proceditur... Vtrum liceat sacerdoti dare hoc sacramentum illi quem scit esse in peccato mortali... Ad tertium sic proceditur. Et arguitur quod non liceat sacerdoti dare hoc sacramentum illi quem scit esse in peccato mortali...

Sententia huius distinctionis x. in generali & speciali.

Si vero peccator sit occultus, peccatum tamen eius novit sacerdos per confessionem vel alium modum secretum... Si vero peccator sit occultus, peccatum tamen eius novit sacerdos per confessionem vel alium modum secretum, aut talis petit in occulto, aut in manifesto...

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum corpus Christi natum de virgine sit realiter in sacramento Eucharistiae.

Thom. 3. q. 75. art. 1.

Trica distinctionem istam primo queruntur quatuor primum est vtrum verum corpus Christi natum de virgine sit realiter in sacramento... Trica distinctionem istam primo queruntur quatuor primum est vtrum verum corpus Christi natum de virgine sit realiter in sacramento...

si duo corpora possent simul esse in eodem loco, eadem ratione & infinita, sed nullus ponit quod corpus Christi possit quocumque modo esse simul in omnibus locis, ergo nec in pluribus.

5 IN CONTRARIUM arguitur, quia 1. Cor. 10. dicit Apostolus: panis quem frangimus nonne participatio corporis domini est? hoc autem non esset nisi corpus Christi realiter esset in sacramento.

6 Item Mat. ultimo dicit Christus: Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem seculi, hoc autem non intelligitur de presentia eius secundum diuinitatem, illam enim non oportuit promittere, quia illa communis est omnibus rebus, nec potest aliter subtrahi salua consistentia rei. Intelligitur ergo de presentia humanitatis non in propria specie, illam enim subtraxit secundum quod ipsemet dixit: pauperes semper habebitis vobiscum, me autem non semper habebitis. Relinquitur ergo quod hoc dixerit de presentia sue humanitatis sub specie sacramentali.

7 RESPOSITIO. Intelligendum est quod omne illud quod est verum corpus in se, & est in eodem supposito filij cum humanitate Christi potest verum dici corpus Christi. Cum enim Christus dicatur suppositus, omnis natura corporea existens in illo supposito, verum dicitur corpus Christi. Dicunt ergo quidam quod Christus mediante corpore humano, ut corpus, nominat partem & non totum, assumit in vnitatem suppositi naturam panis sicut a principio persona filij assumpsit naturam humanitatis, & ratione huius assumptionis natura panis assumpti cum sit corpus vel corporea, est verum corpus Christi, & vterius verum corpus Christi assumptum de virgine mediante quo assumitur natura panis potest dici panis, & econuerso panis potest dici esse illud corpus Christi propter communicationem idiomatum inter assumens & assumptum: sic ergo in hoc sacramento est realiter corpus Christi duplex quoad naturam, licet sit vnum tantum quoad suppositum. Quoad naturam enim est ibi vnum assumptum quod est substantia panis quae ratione assumptionis est corpus Christi. Et istud realiter est in sacramento. Aliud quod fuit a principio assumptum & est medium assumendi alterum, scilicet corpus assumptum de virgine. Sed istud non est in sacramento nisi propter communicationem idiomatum, quatenus est verum dicere quod panis est illud corpus, & illud corpus est panis.

8 Ponit ergo haec opinio duo in generali. Primum est quod suppositum filij de nouo assumit naturam panis, quae assumptione dicitur fieri mediante corpore Christi pro parte & non immediate, nec mediante totali humanitate, cuius ratione assignant, quia si substantia panis immediate assumeretur a supposito filij verum esset dicere, quod filius Dei est panis, sicut verum est dicere quod filius Dei est homo, quia immediate naturam hominis assumpsit: rursum si substantia panis assumeretur a persona filij mediante tota humanitate idem sequeretur, sicut cum ad suppositum fortis trahitur albedo mediante totali superficie verum est dicere, quod fortes est albus: hoc autem non intendunt isti dicere, imo dicunt quod per tale assumptionem non est verum dicere, quod filius Dei sit panis, vel quod iste homo demonstrato Christo sit panis pro eo, quod in epistola de corpore Christi reputatur erroneum dicere verbum impanatum, sicut verbum incarnatum, & propter hoc dicunt assumptionem substantiae panis fieri mediante corpore parte, ex qua assumptione non sequitur perfecta predicatio sicut in ethiops, quia ad suppositum ethiops trahitur albedo non tamen immediate, nec mediante tota superficie, sed solum mediante parte superficiae quae est in dente, ideo non dicitur ethiops albus, sed solum deus eius.

9 Secundum quod ponit ista opinio est, quod in hoc sacramento remanet substantia panis non mutata quoad naturam, sed mutata quoad suppositum, quia per assumptionem tracta est ad suppositum diuinum, & mediante hac substantia panis est in eodem sacramento corpus Christi humanum quod dicit partem, & est ibi solum propter communicationem idiomatum, quia ibi vnum praedicatur de alio & econuerso.

10 Confirmatur autem haec opinio per Damasc. lib. 4. cap. 5. ubi dicit sic: Nunc interrogans qualiter panis sit corpus Christi & vinum & aqua sanguis Christi, dico tibi & ego quod spiritus sanctus superuenit & haec facit quae sunt super rationem & intelligentiam, panis autem & vinum assumuntur, & hoc dicit Damascen. consequenter ei quod dixerat de assumptione humanae naturae a persona filij, de qua dictum est virginis per angelum: spiritus sanctus superueniet in te, &c. Itē infra eodem capitulo dicitur sic, quemadmodum in baptismo (quia consuetudo est hominibus aqua lauari & oleo ungi) coniunguntur oleo & aqua gratiam spiritus & fecit illud lauacrum regenerationis: ita quia consuetudo est hominibus panem comedere & vinum bibere & aqua coniunguntur eis eius diuinitatem, & fecit eam corpus & sanguinem eius. Similiter infra eodem capitulo, de hoc sacramento loquens dicit: carbo autem lignum simplex non est, sed vnitum igni, ita & panis communionis non simplex panis est sed vnitus deitati.

11 Diony. etiam de ecclesiastica hier. ca. 3. partem quae intitulatur

theoria, vocat istud sacramentum assumptionis, & infra exponit dicens, quod Christus hic assumit nostra ut communicet nobis sua, 12 Similiter apparet hanc opinionem fuisse approbatam in concilio Romano per Nicolaum papam: & 114. episcopos ex confessione Berengarii ibidem facta & a concilio approbata. Cuius verba recitantur de consec. dist. 2. ca. Ego Berengarius. ubi dicit: profiteor panem & vinum quae in altari ponuntur per consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verum corpus & sanguinem domini nostri Iesu Christi esse & sensibilibus non solum sacramento, sed in veritate manibus sacerdotum tractari, frangi & dentibus atteri, quae verba non videtur de plano posse verificari sicut planē accipi debet verba confessionis sic solenniter approbata nisi per modum praedicti, scilicet per assumptionem naturae panis a corpore Christi parte. sic enim potest dici quod corpus Christi non solum in exteriori specie, sed in sua veritate sensibilibus tractatur & frangitur ratione humanitatis assumptae quae de corpore praedicatur, & tamē corpus Christi humanum in se & in natura sua manet integrum, sicut & in passione verum erat quod Deus moriebatur, & vivebat secundum diuersas naturas, & ita dicit magister sententiarum quodam dixisse & habere ex confessione Berengarii lib. 4. dist. 12. dicens sic: Alij tradunt corpus Christi essentialiter frangi & diuidi. Et tamen integrum & incorruptibile existere: quod se colligere asserunt ex confessione Berengarii supra posita.

13 Hostiensis etiam & Gaufridus & Berengarius super decretalibus, firmiter credimus & cum Marthae. notant tres opiniones circa existendi modum corporis Christi in altari, quarum vna ponit quod panis sit corpus Christi, de consecra. dist. 2. Panis, & quia corpus. Alia ponit panem non remanere, sed conuerteri & 2 sola accidentia remanere quae videtur approbari per illa, firmiter. Tertia ponit substantiam panis remanere, & esse cum corpore Christi, de consecratione dist. 2. Ego Berengarius. Et quilibet istarum ponit verum corpus esse in altari, & idem dicit Bartholomaeus de consecratione dist. 2. ca. in sacramentorum. Ecce quod panis substantiam remanere dicit esse opinionem, nec reprobatam dicunt, imo potius referunt ad confessionem Berengarii quae fuit per concilium approbata.

14 Ista etiam opinio videtur intelligibilior esse quā alia communis & vnitata, quae ponit corpus Christi in altari per conuersionem substantiae panis in ipsum, quia videtur esse mirabile, & vix ab hominibus capi potest, quem modo aliqui dicit in altari per illud quod in altari non est, imo per illud quod iam omnino non est, scilicet per substantiam panis quae in sua conuersione desinit esse, facile autē capi potest qualiter corpus Christi sit in altari per assumptionem panis, quia cum corpus Christi sit panis & panis sit corpus Christi sicut Deus est homo & homo est Deus, vbi est vnum & reliquum in concreto sumptum propter communicationem idiomatum.

15 Haec autem opinio deficit in duobus. Primum in hoc quod ponit de assumptione substantiae panis. Secundum in hoc quod ponit per talem assumptionem corpus Christi de virgine natum sit in sacramento altaris. Primum apparet multipliciter. Primum quod non fiat talis assumptio, quia ridiculum est, quod omni die assumatur vna natura, imo multae a supposito diuino, & omni die deponantur, & hoc esset si substantia panis in hoc sacramento de nouo assumeretur, quia quot sunt consecrationes tot substantiae de nouo assumerentur, & deponerentur cum desinerent esse per vsum sacramenti. Quod si dicitur quod natura immediata assumpta nunquam deponitur, sed bene deponitur quae est assumpta mediante alio, ut patet de fame, siti, calore & frigore, carne fluente & refluente quae de nouo fuerunt in Christo mediante humanitate. Non valet, quia aliud est de proprietatibus naturam consequentibus quod insunt vicissim mediante natura, quia tales non dicuntur de nouo assumi. Et si de nouo insunt, quia de natura sua non habent esse in se, sed in alio, quia secundum naturam suam est talium proprietatum susceptibile suae maneat in se, siue assumatur ab alio, & aliud est de natura quae nata est esse in se, nec potest esse in alio nisi per miraculosam assumptionem. De tali enim aquae inconueniens est quod immediate de nouo assumatur vel mediante alio.

16 Secundum, quia non solum videtur inconueniens, quod aliqua natura de nouo assumatur & statim deponatur, sed videtur impossibile quod talis assumptio fiat mediante aliquo creato sicut ponit praedicta opinio, quia illud medium vel se habet in ratione efficientis talem assumptionem, vel in ratione terminantis, sed nihil creati potest se habere ad assumptionem aliquo illi modo modum, ergo &c. Probatio minoris, quod enim nihil creati potest esse causa efficiens talis assumptionis patet, quia talis assumptio fit per hoc quod res amittit suū propriū & naturale modū essendi & accipit nouum & quasi oppositum: sed quod res aliqua manens in se & in sua natura amittat suū naturalem modum essendi, & alii induat, non videtur posse facere nisi auctor naturae, qui sicut

solum

solus naturas rerum instituit, sic solus eas mutare potest. Et per idem videtur quod nihil creatum possit terminare talem assumptionem: quia non potest tribui alicui naturae quod est super naturam & super totum cursum naturae, hoc autem est substantificatio aliam naturam, quae nata est in se subsistere.

17 Tertio, quia quicquid sit de possibilitate talis assumptionis, omnino tamē inconueniens est quod fiat mediante corpore parte (vixisti dicunt) nunquā enim corpus potest accipi ut pars realis humanae naturae, ponendo vna formā tantum in homine (vixisti ponunt) quia corpus Christi non potest nominare solā materiā, sed necessāriō nominat cōpositū ex materiā & formā dāte esse corporeū. Si igitur in homine nō est nisi vna forma, necesse est ut corpus humanum dicat realiter totum & non partem, licet secundum rationem possit nominare partem eō quod anima dat omnes perfectiones quas etiam dant formae inferiores. Et ideo si etiam consideretur cōpositum ex materiā & formā quae est anima prout dat esse corporeum tantum comparatur ad idem cōpositū prout per animam habet non solum esse corporeum, sed sensum & vitam & rationem, sic corpus primo modo sumitur ut pars, & secundo modo ut totum: sed cum haec differentia sit solum rationis non est ad propositū eorum, cum dicant realiam assumptionem panis fieri mediante corpore parte, differentia enim rationis nihil facit ad differentiam realis assumptionis.

18 Quarto, quia incidunt in illud quod vitare intendit, dicunt enim panem ita esse assumptum corpore parte & non mediante humanitate, ne cogantur dicere quod per talem assumptionem verificetur quod Deus sit panis vel impanatus, sicut dicitur quod verbum caro factum est & incarnatum. Istud autem non euadunt quia si aliqua forma accidentalitatis aequē perfectē omnimodō perfectionis possit esse in toto mediante parte sicut mediante toto, aequē verificaretur de toto quod inesset ei mediante parte sicut quod inesset ei immediate. Ex neutra enim parte esset denominatio secundum quid, sed simpliciter. Propter hoc enim dicitur solum ethiops albus non simpliciter, sed secundum dentem, quia albedo non ita perfectē inest ethiopi ratione talis partis, sicut si inesset ei ratione totius. Cum igitur ita perfectē ponatur substantia panis assumi mediante corpore parte sicut si assumeretur immediate vel mediante totali humanitate, patet quod aequē verum potest dici Deus panis vel iste homo panis sicut diceretur si esset facta assumptio substantiae panis immediate vel mediante totali humanitate.

19 Secundum principaliter deficit haec opinio in hoc quod ponit quod per talem assumptionem corpus Christi sumptum de virgine sit in hoc sacramento propter communicationem idiomatum, quia vnum praedicatur de altero. Quia qua ratione corpus Christi esset in sacramento altaris per assumptionem substantiae panis, eadem ratione sanguis Christi esset in hoc sacramento per similem assumptionem substantiae vini, sed hoc non est verum, ut probabitur, ergo &c. Assumptum probatur quia si sanguis Christi esset in hoc sacramento per assumptionem substantiae vini sicut de corpore Christi per assumptionem panis, sic oportet quod sicut panis assumitur mediante corpore quod pertinet ad identitatem suppositi assumptis, sic vinum assumeretur mediante sanguine pertinente ad identitatem suppositi assumptis. Modus constat quod sanguis non pertinet ad identitatem suppositi Christi, cum sanguis non dicitur sit sub forma humana, sed sit humor in via ad conuersionem ut fiat sub forma humana, ergo vinum non potest assumi a supposito Christi mediante sanguine, nisi forte diceretur quod in qualibet consecratione huius sacramenti esset assumptio sanguinis Christi & mediante sanguine assumptio vini, & sic omni die esset assumptio nouae naturae. Sanguinis abique ordine ad naturam prius assumptam quod alij negat, & mediante illa esset assumptio vini.

20 Secundo, quia corpus Christi est in sacramento altaris per veram existentiam suam naturam & non per solam communicationem idiomatum sicut ponit haec opinio, quod patet, quia relatum semper refert idem numero quod praecedit, sed Christus in constituto hoc sacramento dixit haec verba Luc. 22. Hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur. Et hic est calix in meo sanguine qui pro vobis effundetur, ergo illud idem numero quod postea fuit traditum ad crucifigendum fuit prius traditum Apostolis in sacramento ad edendum, sed corpus quod fuit traditum ad crucifigendum non fuit de natura panis, sed fuit corpus pertinens ad naturam humanitatis, ergo corpus traditum Apostolis in sacramento altaris fuit verum de natura humanitatis, & pari ratione in sacramento nostro verum de corpore Christi pertinet ad eius humanitatem, & non est solum ibi per communicationem idiomatum ex assumptione panis. 21 Quod si quis dicat quod relatum refert idem secundum suppositum & non idem secundum naturam, & sic potest dici demonstrato pane assumpto, hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur, quia idem est suppositus panem habens assumptam & corporeitatem postea traditam, & sic idem suppositum fuit primo demonstratum & deinde traditum licet secundum aliam &

aliā naturā non valer: quia cum dicitur, hoc est corpus meum, corpus non potest ibi teneri, pro supposito habere corporeitatem, sed potest pro natura habita, ut notat pronomen possessiuum quod ei additur cum dicitur, corpus meum, hoc est corpus quod habeo, ergo eadem natura prius ostenditur quae postea refertur, quod non solum idem suppositum. Cum igitur referatur natura, corporis humani quae tradita fuit ad crucifigendum, patet quod eadem secundum se prius in sacramento fuit data discipulis ad edendum.

22 Tertio, quia dicta assumptio non sufficit ad hoc quod corpus Christi sit in altari, neque realiter neque secundum communicationem idiomatum. Non realiter, quia assumptio duarum naturarum ab vno supposito non sufficit ad hoc quod vbi est vna natura ibi sit & alia: quia si suppositum filij a principio assumpsisset humanitatem Petri in Roma & Pauli in Iudaea non propter hoc vbi esset Petrus ibi esset Paulus & econuerso, nisi quo ad suppositum quod de utroque praedicatur, & de quo vtriusque praedicatur consecratio. Similiter dato quod suppositum filij assumpsisset humanitatem & panem, non oportet quod vbi est natura panis ibi sit natura humanitatis. Nec ratione suppositi potest dici quod vbi est panis ibi sit corpus Christi propter communicationem idiomatum, quia secundum hanc opinionem nomen suppositi non recipit predicationem panis sicut panem, nec corporis partis. Non enim est verum dicere secundum istos quod filius Dei sit panis vel corpus quod est pars, ergo ratione communis suppositi non potest vnum de altero praedicari, ut sic dicatur vni esse vbi est alterum. Nec est simile de dente ethiops & albedine eius quod album dicitur dens, & dens dicitur albus, & vbi vnum ibi alerit, quia hoc est per hoc quod sunt vnum subiecto, & per consequens indistincta subiecto & loco: non sic autem potest dici de corpore humano & de panitate assumptae.

23 Auctoritates enim quae inducuntur pro hac opinione non cogunt, imo nec faciunt pro eis si bene intelligantur. Quod enim primo inducitur de Dam. lib. 4. cap. 5. quod panis & vinum assumuntur non est intelligendum de assumptione in vnitatem suppositi, sed de assumptione ad materiam & vsum sacramenti, quia hoc sacramentum sumitur per modum cibi, ideo Christus ad materiam & vsum huius sacramenti instituit panem & vinum, nec alter assumptus. Quod patet ex sequenti auctoritate quae intelligitur, quod quemadmodum in baptismo, quia consuetudo est hominibus in aqua lauari, &c. Constat enim quod aqua baptismatis non assumitur in vnitatem suppositi diuini, nec gratia spiritus sancti vnitur ei, ita vbi faciat vnum secundum suppositum diuinum, quare similiter panis & vinum non assumuntur ad suppositum diuinum, nec eis coniungitur diuinitas in vnitatem suppositi: sed sicut aqua ibi assumitur ut materia sacramenti permanens, sic panis & vinum assumuntur ut materia sacramenti transiens, quia materia sacramenti conuertitur in corpus Christi, & per consequens dicitur aliquo modo vnitur diuinitati non per assumptionem manente natura panis aut vini, sed per transubstantiationem in humanitatem prius assumptam, & intelligi ita debeat patet ex sequentibus ubi dicitur, quod admodum naturaliter per conuersionem panis, & vinum & aqua per potum in corpus & sanguinem comedentis & bibentis transmutantur & non fit aliud corpus praeter primum, ita & propositionis panis & vinum & aqua per inuocationem & aduentum spiritus sancti supernaturaliter transit in corpus Domini & sanguinem, & non sunt duo sed vnum & idem, ex quibus patet quod non est intentio Damasc. quod substantia panis & vini remaneant & assumantur a supposito diuino, sed transeunt in corpus & sanguinem Christi, & sic vnitur diuinitati. Quod postea dicitur quod carbo lignum simplex non est, sed vnitum igni, ita panis communionis non est simplex, sed vnitus deitati. Eodem modo intelligendum est, quia carbo & ignis non sunt vnum supposito, vnum tamen sua corruptione transit in alterum, sic panis communionis non est cum deitate vnum supposito, sed sua corruptione vel quacunque destinatione transit in corpus Christi quod est vnitum deitati.

24 Dicta autem Dionysij nullam difficultatem inducunt. Cum enim vocat hoc sacramentum, sacramentum assumptionis, aut hoc dicit propter causam iam assignatā, aut propter vsum sacramenti quod est per modum educationis, qui vult nomine assumptionis intelligitur, consueuimus enim dicere de comedente quod sumpsit vel assumpsit cibum, nec ex verbis eius potest aliquid clarum sensus elici.

25 Quod autem inducitur de confessione Berengarii, dicitur est sicut dicit glossa ibidem, nisi intelligas sane verba Berengarii in maiorem incidens heresim quam ipse habuit, nisi omnia referas ad ipsas species quae franguntur & dentibus atteruntur. Nam de corpore Christi partes non factimus, sed sub illis speciebus fractis & attritis rotū & integrū corp⁹ Christi mādūcat & sumit.

26 Quod postea inducitur de glossatoribus Gaufridi & Ber. Hostien. super decretalibus, firmiter credimus & cum Marthae. dicendum quod licet recitent tres opiniones, nullā tamen approbant ut verā nisi illam quod corpus Christi sit in altari per transubstantiationem panis & vini: & si expresse nō dicant aliquā aliā

M 4

erroneam, non propter hoc non est erronea: non enim sciunt omnes passus sacra scripturae a quibus discordat opinio supra posita sicut ostensum est prius.

27 Dicendum est ergo aliter quod verum corpus Christi sumptum de virgine, & passum in cruce est realiter in hoc sacramento. Et quantum hoc probatum sit superius maxime per secundam rationem adductam contra secundum articulum, tamen ad ampliore declarationem sciendum est, quod ut dicit beatus Augustinus lib. 83. quaestionum, circumstantia scripturae exponit scripturam, an dicta in ea debeant accipi proprie an figurative: verbi gratia, Christus dixit Io. 15. Ego sum vitis vera. si volumus intelligere an hoc sit dictum proprie an figurative videamus, quod sequitur, ego sum vitis vos palmites. sic igitur Christus fuit vitis, ut apostoli fuerunt palmites. Constat autem quod apostoli non fuerunt palmites quoad naturam quae proprie per nomen palmitis importatur, ergo nec Christus fuit vitis quantum ad naturam quae proprie per nomen vitis importatur, verum ergo horum dictum est figurative, & non proprie. Ad propositum Christus dicit Mat. 26. hoc est corpus meum. Si ergo volumus scire verum sit dictum secundum propriam significationem vel secundum figuratiuam videamus sequentia verba quae determinat praecedentia. Cum enim dixisset Christus, hoc est corpus meum subiunxit, quod pro vobis tradetur. Constat autem quod corpus traditum pro nobis fuit corpus Christi verum natum de virgine & passum in cruce, ergo illud verbum est dictum non secundum metaphoram, sed secundum propriam significationem, propter quod a principio ecclesiae fuit articulus fidei ab omnibus coelestis, quod verum corpus Christi esset realiter in hoc sacramento, & non figurative, nec sicut in signo tantum, nec per solam communicationem idiomatum, 28 De modo autem per quem corpus Christi est realiter in hoc sacramento dicitur inferius in speciali, sed ad praesens tantum dictum sit in generali & non est ibi circumscriptione, nec distinctio. Sed ratione ordinis quem habet ad species panis virtute diuina propter conversionem substantiae panis in substantiam corporis Christi, propter quam corpus Christi, ut substantia habet immediatum ordinem ad species sub quibus substantia panis in corpus Christi conuertitur, & est eis realiter praesens, licet eis non afficiatur tanquam acciditibus, & illud amplius declarabitur in subsequenibus.

29 Ad primum arg. in oppositum dicendum est quod maior est vera loquendo secundum solitum usum naturae, contrarium tamen potest fieri diuina virtute modo quo in sequenibus dicitur.

30 Ad secundum dicendum quod idem corpus non potest esse in pluribus locis simul, ita quod in quolibet eorum sit circumscriptione, sed nihil prohibet corpus quod est alicubi circumscriptione esse praesens loco distanti per habitudinem ad locum illum vel ad rem in loco illi existentem: & sic de corpore Christi cui virtute diuina conferitur habitudo ad species sub quibus fuit substantia panis quae in corpus Christi conuertitur.

31 Ad tertium dicendum quod causa quare idem corpus non potest esse in pluribus locis circumscriptione, non est idem modus essendi in pluribus locis, cum angelus eodem modo sit praesens pluribus rebus ad inuicem distantibus, sed hoc est propter hoc quod corpus circumscriptione a loco habet habitudinem ad locum ratione sui quantitatis quae determinat eius situm & limitat ac distat facit ab aliis corporibus. Corpus autem Christi non comparatur ad hoc sacramentum ratione suae quantitatis, sed ratione suae substantiae propter quod potest eodem modo esse praesens in pluribus locis.

32 Ad quartum dicendum quod sicut non repugnat angulo quantum sit limitatae naturae, quod sit praesens omni loco ad quem potest habere immediatum ordinem, sic non repugnat corpori Christi ratione qua est substantia, quin possit esse praesens omnibus corporibus, & locis virtute diuina ad quem eadem virtute potest habere immediatum ordinem, & sic cum dicitur, quod praesentia corporis Christi in hoc sacramento est ratione conuersionis alterius in ipsum, tunc potest simul esse vbicumque potest inueniri natura in ipsum conuertibilis quae non solum est panis, imo quilibet substantia generabilis & corruptibilis, ut patet in sequenti distinctio. verumtamen secundum diuinam ordinationem nulla substantia conuertitur in ipsum nisi panis & vinum, possent tamen aliae conuerti, si Deus vellet.

QVAESTIO SECUNDA. Vtrum totus Christus sit in Eucharistia. Thom. 3. q. 76. art. 1.

SCIENTIA quae queritur vtrum totus Christus sit in hoc sacramento. Et videtur quod non: quia idem non potest simul esse maius & minus alio, sed hoc sequitur si totus Christus esset in hoc sacramento, ergo &c. Probatio minoris: quia Christus secundum veritatem est maior in propria quantitate dimensionibus specierum, sed si esset totus sub speciebus non esset maior, imo minor: quia contentum non excedit continens, sed potius ex-

ditur, ergo &c. 2 Item corpus ratione suae quantitatis comparatur a loco circumscriptioe, sed corpus Christi non est in hoc sacramento circumscriptione, ergo non est in hoc sacramento quantum ad quantitatem.

3 CONTRA, vbi est pars ibi est totum nisi ab inuicem separentur, sed corpus quod est pars totius suppositi est in hoc sacramento, ut patet ex praecedenti quaestione, ergo & totus Christus, cum in eo non fiat aliqua realis diuisio vel separatio.

4 RESPONSIO. Cum haec quaestio quaezrat vtrum Christus totus sit in hoc sacramento praemittenda sunt duae distinctiones secundum terminos quaestionis: vna de totalitate Christi in hoc sacramento existens, alia de modo existendi in sacramento. Propter primam intelligendum est, quod cum Christus nominatim suppositi substat in duabus naturis, scilicet diuina & humana quae aliquo modo possunt dici partes totius suppositi, in ipso est inuenire triplicem totalitatem. Prima est naturalis, scilicet diuinae & humanae in supposito. Secunda est solius naturae humanae quoad partes eius essentialis quae sunt materia & forma. Tertia est partium quantitativarum quae distant secundum situm: ut pes, manus & huiusmodi. Alia distinctio est de modo existendi in hoc sacramento quae communiter ponitur, & est talis quod aliquid est directe in hoc sacramento ex vi sacramenti. Aliquid vero indirecte & concomitativum. Directe & ex vi sacramenti dicitur illud esse in hoc sacramento, quod significatur per verba sacramenti quae efficiunt quod figurant: & hoc est illud in quod fit conuersio substantiae panis & vini, cum ecclesia approbet, quod substantia panis & vini conuertitur in id quod primo, & principaliter est in hoc sacramento. Indirecte autem & concomitativum dicitur aliquid esse in hoc sacramento, & non ex vi sacramenti illud quod non separatur a re quae est directe in hoc sacramento.

5 H I S visis inquirenda sunt duo. Primum est vtrum totus Christus secundum essentiam, & totalitatem suam sit in hoc sacramento. Secundum videndum erit de modo.

6 Quantum ad primum dicitur sit communiter, quod solum corpus est directe in hoc sacramento ex vi sacramenti, reliqua autem omnia quae sunt vni in supposito cum corpore Christi, scilicet diuinitas, & accidentia humanitatis, quantitas, qualitas & omnia alia intrinseca, sunt in hoc sacramento solum indirecte & concomitativum. Primum probatur dupliciter. Primum, quia illud continetur directe in hoc sacramento, quod significatur per verba sacramenti, sed verba sacramenti quae sunt, hoc est corpus meum, directe significat corpus Christi ibi esse, igitur &c. Secundo, quia illud est directe in sacramento in quod fit directe conuersio panis & vini, ut tenet ecclesia in illa decretali, summiter credimus, & ferè omnes doctores catholici consequenter, ergo &c. Nominè autem corporis non potest intelligi sola materia, nec sola forma, sed compositum ex materia & forma dante esse corporei, si ergo in homine non sit alia forma praeter animam, necesse est quod in nomine corporis humani comprehendatur compositum ex materia & anima humana. Propter quod directe & ex vi sacramenti est ibi anima humana, ut dicitur esse corporei, non autem vt anima, quia & si eadem sit anima dans esse animati & corporei, tamen accidit huic sacramento, quod corpus quod est ibi ex vi sacramenti sit animatum: nam si in triduo mortis Christi fuisset facta consecratio, fuit ibi corpus sine anima. Et iterum si per aliam formam corpus humanum haberet esse corporeum, quam per animam, virtute sacramenti esset in sacramento alia forma & non anima. Et propter hoc dicunt doctores, quod licet eadem anima in homine puro vel in homine Christo det esse corporei, & esse animatum, non tamen est in hoc sacramento ex vi sacramenti vt anima, sed vt forma corporea. Secundum probatur, quia illa sunt indirecte & concomitativum in hoc sacramento, quae non separantur a corpore Christi, quod est directe in ipso, sed diuinitas & quantitas humanitatis, & alia accidentia non separantur ab humanitate Christi, sed sunt vni supposito cui ipsa, ergo concomitativum sunt in hoc sacramento. Et hic est modus qui communis ponitur.

7 Alius modus est, quod substantia corporis Christi potest esse in hoc sacramento sine quantitate, quous substantia & quantitas non separantur secundum inhaerentiam vnius ad alterum. Primum patet, scilicet quod substantia possit esse in hoc sacramento sine quantitate, quia corpus Christi est in hoc sacramento non circumscriptione, nec distinctioe, sed solum ratione ordinis quae habet ad species sacramentales propter conversionem substantiae panis in ipsum, vel propter aliam causam nobis occultam, sed hunc ordinem habet substantia corporis Christi, quatenus substantia & non quantum quantitas, imò quantitas quantum est de natura sua potius hoc impediret nisi virtute diuina illud impedimentum tolleretur, ergo videtur probabiliter, quod in hoc sacramento possit esse substantia corporis ratione huius ordinis, & non eius quantitas. Secundum patet, scilicet quod propter hoc non oporteret, quod quantitas separaretur a subiecto secundum inhaerentiam, quia sicut quantitas cor-

poris Christi vniuerse ei secundum inhaerentiam, ita caelum vel aliqua pars caeli vniuerse corpori Christi secundum contactum, sed non oportet quod locus caeli separatur secundum contactum a corpore Christi existente in hoc sacramento, quamuis locus caeli non sit praesens huic sacramento, ergo similiter non oportet quod quantitas corporis Christi separatur secundum inhaerentiam in ipso, dato quod corpus Christi sit in hoc sacramento & non eius quantitas. Quod confirmatur, quia aequè possibile vel impossibile est vniuersum secundum contactum manere tali vniuersum esse distans a loco in quo alterum est sicut de vniuerso secundum inhaerentiam manente inhaerentia: & iste modus forte verus est loquendo de possibili, sed alius ponitur, communius de facto. Quis autem sit verus, puto nulli homini viatori posse constare per certitudinem nisi cui Deus reuelaret.

8 QVA NTUM ad secundum sciendum est quod communiter dicitur sit: quod totus Christus omni modo totalitatis est in hoc sacramento. Nec est difficile videre qualiter cum speciebus possit esse diuinitas Christi & eius humanitas, & quaecumque alia excepta quantitate, quia cum haec non sit quanta, nihil prohibet ea esse simul cum quato, hoc est sub speciebus quantis. De quantitate autem qualiter possit esse in hoc sacramento ita quod totus Christus totalitate quantitativa sit praesens speciebus & cuilibet parti specierum quantumcumque paruae, difficilius est videre. Tamen communiter dicitur sit, quod sicut se habet substantia ad quantitatem quo ad esse in loco circumscriptione, ita se habet quantitas ad substantiam quo ad esse in hoc sacramento, semper enim ratio huiusmodi est per accidens dependet ex eo quod est per se. Per se autem conuenit quantitati circumscribi in loco, propter accidens autem conuenit substantiae. Econtrario primo conuenit substantiae esse in hoc sacramento, & per substantiam conuenit quantitati, ita quod econtrario comparetur substantia & non separatur a re quae est directe in hoc sacramento, & quantitas ad locum & ad sacramentum, sed substantia comparata ad locum circumscriptione mediante quantitate sequitur modum quantitatis, ergo quantitas comparata ad hoc sacramento mediante substantia sequitur modum substantiae. Cui ergo substantia corporis Christi sit praesens speciebus panis hoc modo, quod tota est praesens speciebus & cuilibet parti eo quod ipsa secundum se non habet partem & partem, sed est indiuisibilis in partes eiusdem rationis, patet quod quantitas corporis Christi sit praesens speciebus quod ipsa secundum se tota est sub totis speciebus & sub quolibet parte.

9 Sed contra hoc potest obijci quod non est simile quod adducitur pro simili: substantia enim comparari potest ad locum circumscriptione mediante quantitate & sequi modum quantitatis, quia hoc non repugnat naturae suae: licet enim substantia non sit indiuisibilis & quanta secundum se, est tamen indiuisibilis & quanta per accidens ratione quantitatis sibi inhaerentis per quam extenditur, sed quantitas cum de ratione sua intrinseca habeat partem positione distinctas & per hoc sit indiuisibilis, nullo modo potest sibi competere ratione cuiuscumque alterius indiuisibiliter se habere. Propter quod non potest comparari ad locum modo substantiae vt tota sit sub speciebus & sub quolibet parte.

10 Et confirmatur, quia anima rationalis quae secundum se est indiuisibilis quamuis sit in corpore quanto & mediante eo sit in loco, tamen non comparatur se comparari potest indiuisibiliter: seu quantitativum ad ipsum corpus quantum, nec ad eius locum, imò ipsa tota est in toto corpore & in quolibet parte corporis. Et consimiliter se habet ad locum continens corpus suum, ergo consimiliter quantitas quae de se & de sua natura intrinseca est indiuisibilis, quia habet partes positione differentes, quamuis sit in substantia quae de se non est quanta nec indiuisibilis, non potest ratione substantiae comparari ad aliquid indiuisibiliter, sed necessario comparatur quantitativum & indiuisibiliter, ita quod necessario indiuisibiliter se habet ad totum & ad quilibet eius partem. Et sic si quantitas corporis Christi est in sacramento propter concomitantiam ad substantiam, non apparet possibile qualiter ipsa tota potest esse aequaliter praesens speciebus & cuilibet parti specierum.

11 Item vbicumque est substantia in se realiter ibi est substantialiter, quia iste modus est ab ea inseparabilis, ergo similiter vbicumque est quantitas in se realiter ibi est quantitativum, quia iste modus est ipsi essentialis & inseparabilis: sed illud quod est quantitativum alicubi non potest comparari ad totum vel eius partem consimiliter, ergo idem quod prius.

12 Item & videtur tamen causa & ratio omnium praedictorum, quia nihil potest comparari ad aliud modo incompossibile suae naturae. Sed indiuisibilitas est modus incompossibilis naturae quantitas, cum ipsa de sua natura intrinseca sit indiuisibilis, ergo quantitas non potest comparari ad aliquid aliud quantum nisi indiuisibiliter, ergo non consimiliter se habebit ad totum & ad partem, & sic si quantitas corporis Christi est in hoc sacramento non poterit totum corpus Christi esse aequaliter sub speciebus panis & sub quolibet parte specierum, cuius oppositum tenet ecclesia.

13 Ad quamdam autem dictarum rationum respondent aliqui dicentes, quod procedunt ex falsa imaginatione, videlicet quod corpus Christi sit in sacramento sicut in loco, & circumscriptione quasi includit intra concavitates specierum, quia vt dicunt, licet sit impossibile duo quanta simul esse, saltem per naturam, vel magnum contineri intra paruum secundum modum essendi in alio sicut in loco, tamen secundum alium & alium modum essendi non est impossibile: nam secundum modum essendi in se, sicut causa est in effectu duo ignes calefacientes idem corpus possunt esse simul in eodem quantum ad istum modum essendi. Et magnum secundum istum modum potest in paruo esse, & econtrario, & totum in toto, quia ignis magnus potest calefacere paruum corpus, vel econtrario: & certum est quod totus ignis secundum quilibet partem sui calefacit, & totum corpus calefactum secundum quamlibet partem sui calefit, ita quod secundum istum modum essendi in, & plura possunt esse simul, & magnum in paruo & econtrario, & totum in toto, & quilibet pars in quilibet parte. Dicunt ergo quod licet sicut in loco non possint esse plura quanta simul, vel magnum in paruo: hoc tamen potest fieri secundum alium modum essendi in. Nunc autem modus quo corpus Christi est in hoc sacramento non est modus actualis, sed alius modus qualiscumque sit ille modus.

14 Haec autem responsio nihil valet, quia rationes non supponunt quod corpus Christi sit in hoc sacramento sicut in loco, nec ex ista imaginatione procedunt, nec aliquis vnquam hoc posuit, imò omnes tenent quod non est ibi sicut in loco, nec circumscriptione, sed rationes deducunt ad hoc tanquam ad inconueniens. Quod si quantitas corporis Christi est in hoc sacramento realiter secundum se, quod ipsa est ibi sicut in loco accipiendo situm pro ordine partium in toto. Cum ab hoc quantitas nulla virtute possit absolui, & etiam per comparationem quantitativam ad quantitates specierum panis, ita quod tota quantitas corporis Christi non potest aequaliter se habere ad species, & ad quamlibet partem specierum. Et ad hoc nihil est responsum, nisi quando dicitur quod secundum modum essendi in quo causa est in effectu possibile est magnum esse in paruo, & plura in eodem, & idem in pluribus: vt patet ex dicto eorum. Et aliquis talis modus potest esse ille quo corpus Christi quantum est in hoc sacramento, vt dicunt. Illud autem est periculosum, quia modus quo causa est in effectu, puta sol in herba quam facit florere, vel in fructu quem facit maturefcere non est sic realis quod corpus solis secundum se realiter sit in herba vel in fructu, ita vt comedens herbam vel fructum dicatur comedisse solem realiter, sicut comedens species sacramentales dicitur sumpsisse vel comedisse realiter corpus Christi. Et ideo comparatio modum essendi in quo causa effectiua est in sole effectiua vno vel pluribus ad modum essendi quo corpus Christi est in hoc sacramento realiter est inepta & periculosa, & dans occasionem errandi circa realem modum essendi corporis Christi in hoc sacramento. Et sic patet quam difficile est sustinere quod quantitas corporis Christi sit secundum se realiter in hoc sacramento.

15 TENENTES autem oppositum hanc difficultatem non patiuntur, sed solum illam quae tangitur in argumento facto in oppositum. Ad quod potest sic responderi, quod sicut non oportet corpus Christi separari a loco suo pro hoc quod est in hoc sacramento, cui tamen locus proprius corporis Christi non est praesens, ita non oportet corpus Christi separari a sua quantitate realiter, licet corpus Christi sit praesens huic sacramento, & non eius quantitas. Cum ergo dicitur vbi est pars ibi & totum, nisi ab inuicem separantur, verum est in his quae sunt in loco localiter, quae autem sunt in loco per solam habitudinem ad locum, quemadmodum corpus Christi praesens est speciebus, nihil prohibet vnum eorum quae sunt coniuncta realiter habere habitudinem ad locum, & sic sit et praesens, aliud autem non habere habitudinem ad ipsum, nec esse ei praesens, & sic est in hoc sacramento de substantia corporis Christi & eius quantitate. Qui autem tenent alium modum qui est communior respondent ad duas rationes factas in arguendo.

16 AD PRIMVM sic, quia cum dicitur quod Christus est maior speciebus sacramenti, verum est secundum se. Quod vero additur quod non est maior, quia contentum non est maius continente, dicunt quod haec est mala imaginatio, non enim continetur Christus a speciebus quasi species sint concavae, infra quas continetur corpus, nec eis commensuratur, nec eas excedit, nec exceditur per consequens, vt ponit communis opinio, sed solum est praesens speciebus abique commensuratione sui ad species.

17 Per idem patet responsio ad secundum, quia licet corpus Christi quantum sit in hoc sacramento, tamen non est in ipso ratione quantitatis, quia sic esset ibi circumscriptione, sed solum ratione substantiae: & per consequens est ibi quantitas per modum substantiae. Contra istas dispositiones fuerunt objectiones factae prius quas valde difficile est evitare.

Verum corpus Christi mouetur ad motum hostiae.

Tho. 3. q. 76. ar. 6.

ARTIO queritur, vtrum corpus Christi mouetur ad motum hostiae. Et videtur q. sic: quia quod definit esse vbi erat prius, & incipit esse vbi non erat, videtur esse motu, sed corpus Christi per motum hostiae definit esse in altari vbi prius erat, & incipit esse in ore hominis vbi prius non erat, ergo &c.

2. Item quod vehitur seu portatur, mouetur saltem per accidens, sed corpus Christi existens in hoc sacramento dicitur vehi seu portari per sacerdotem ad infirmum: ergo mouetur saltem per accidens.

3. IN CONTRARIUM est, quia contradictoria non possunt simul verificari de eodem, sed motus & quies circa subiectum apertum contradicunt sibi: quia sicut affirmatio & negatio se habent circa omnem rem, sic habitus & priuatio, eiuusmodi sunt motus & quies circa subiectum aptum narum. Cum igitur corpus Christi maneat quietum in loco suo, nullo modo potest ei conuenire q. mouetur in hoc sacramento.

4. Item quod non est in loco, nec per se nec per accidens non mouetur localiter nec per se, nec per accidens: sed corpus Christi vt existens in hoc sacramento non est ibi vt in loco, nec per se nec per accidens, ergo non mouetur nec per se nec per accidens localiter.

5. RESPONSIO. Dicendum quod corpus Christi in hoc sacramento nullo modo mouetur ad motum hostiae, nec per se, nec per accidens. Quod patet primo: quia quando aliqua duo sic se habent quod non sunt vnum secundum subiectum, nec se habent vt continent & continentur, nec habent colligationem vel contactum, nullo modo vno moto mouetur alterum: sed corpus Christi & species sacramenti non sunt vnum secundum subiectum, nec vnum continentur in altero, nec colligatur alteri, nec tangit ipsum: ergo ad motum specierum nullo modo sequitur motus corporis Christi. Maior patet inducendo in omnibus, in quibus ad motum vnius sequitur motus alterius. Minor patet ex predictis. Secundum patet idem sic: quia vnum & idem non potest simul moueri moribus oppositis: maxime quando vterque motus conuenit ei eodem modo. Sed istud contingeret, si corpus Christi moueretur motu hostiae, ergo, &c. Minor probatur, quia vno eleuante hostiam sursum, alius ponit eam deorsum. Si ergo corpus Christi moueretur ad motum hostiae, simul moueretur sursum & deorsum. Tertio, quia si corpus Christi moueretur motu hostiae, eadem ratione frangeretur facta hostia: sed hoc est falsum, ergo & illud. Item corpus Christi existens in caelo localiter fit de nouo in hoc sacramento no per motum localiter, nec per se, nec per accidens: ergo fortiori ratione existens in hoc sacramento, nec deferens locum suum in caelo non mouetur ratione motus specierum localiter, nec per se, nec per accidens.

6. Ad argumentum in oppositum dicendum, q. maior est falsa de modo quo aliquid est in hoc sacramento, vbi est solum ordo ad species huius sacramenti. Sicut enim corpus Christi non motum incepit esse in hoc sacramento, & corruptis speciebus definit ibidem esse absq. motu suo: sic translatis speciebus definit corpus Christi esse vbi fuerunt species, & incipit esse vbi fuerunt species per solam translationem specierum, & non per motum suum, quia non est praesens loco, nisi quia est praesens speciebus existentibus in loco: eadem autem est ratio praesentiae Christi ad species, siue motae sint siue quietescentes. Possent etiam dici ad minorem, maiore concessa, q. corpus Christi in hoc sacramento non definit esse vbi prius erat, nec incipit esse vbi prius non erat per motum hostiae, quia corpus Christi solum praesens ex hostiae ex vi sacramenti, sed ad locum hostiae nullam praesentiam habet ratione qua est in hoc sacramento, quia per aliam rationem comparantur species ad locum & corpus, ad species vt ad sacramentum, & ideo manentibus speciebus quantumcumque transferantur de loco ad locum, corpus Christi quod est praesens eis, semper est vbi erat, quia est in caelo localiter & cum speciebus. Ad nihil autem aliud habet realem praesentiam, & potest poni exemplum satis conueniens, quia angelus realiter praesens est corpori quod mouet. Ista tamen praesentia secundum aliquos non est localis, sic quod angelus sit illi corpori propinquus, & ab alio distet, propter quod moto corpore de loco ad locum angelus non mouetur in se, nec per se, nec per accidens, nec efficitur in aliquo loco de nouo: sic cum praesentia corporis Christi in sacramento non sit localis quantumcumque species moueantur localiter, ipsum tamen non mouetur, nec per se, nec per accidens, nec acquirit nouum locum,

Vtrum corpus Christi in Eucharistia possit videri ab oculo glorificato.

Tho. 3. q. 76. ar. 7.

ARTIO queritur vtrum corpus Christi existens in hoc sacramento possit videri ab oculo glorificato. Et videtur q. sic, quia corpora nostra glorificata erunt conformia corpori Christi, vt dicitur Phil. 3. Sed oculus Christi videt se in hoc sacramento, cum sit idem videns & visibile, ergo &c.

2. Item sancti erunt aequales angelis, vt dicitur Matth. 22. Sed angeli vident corpus Christi in hoc sacramento, ergo oculus glorificatus ipsum videt.

3. Item in hoc sacramento quandoque apparet species carnis vel pueri. Sed tunc vt videtur, apparet ipsum corpus Christi. Alioquin esset deceptio, sicut in praestigis, quare &c.

4. IN CONTRARIUM arguitur, quia nihil potest videri, nisi potest immutare visum, sed corpus Christi non potest in hoc sacramento immutare visum. Si enim posset immutare visum etiam nos videremus ipsum quum videamus sacramentum, quare &c.

5. RESPONSIO. Intelligendum est quod oculus dupliciter accipitur. Vno modo proprie pro oculo corporali. Alio modo metaphorice vel similitudinariè pro intellectu qui dicitur oculus mentalis: loquendo de oculo corporali dicendum est q. corpus Christi in hoc sacramento non videtur ab oculo, nec suo nec alieno. Quod patet, quia nihil potest videri ab oculo corporeo, nisi sit quantitas & coloratum, & sic oculo repraesentatum, visibile enim per se, sine quibus nihil aliud videri potest, sunt communia & propria. Communia vt quantitas: propria, vt color vel lux, sed corpus Christi in hoc sacramento, aut non est ibi quo ad quantitatem & colorem, vt dicit vna opinio, aut si sit ibi quo ad quantitatem & colorem non est ibi per modum quantitatis & coloris, vt dicit alia opinio, ergo corpus Christi in hoc sacramento non potest ab oculo corporali videri. Alia rationem adducunt quidam dicentes, q. quia corpus Christi est in hoc sacramento velatum speciebus opacis vltra quas acies visus fieri non potest, ideo oculus saltem corporalis non glorificatus ipsum videre non potest, sicut medicina coepta nebula non videtur. Sed istud esse pueriliter dictum, & pueriliter imaginatum, quia corpus Christi in hoc sacramento non est velatum speciebus, quasi sit infra species, & species circumstant ipsam, sed est praesens speciebus secundum totas species, & secundum quamlibet partem specierum, nec tamen videtur propter causam iam dictam. Sed species videtur quae sunt ibi secundum naturam suam quantitatis, & sui coloris.

6. Si autem loquamur de oculo mentali, hoc est de intellectu, sic dicendum est, quod corpus Christi videtur in hoc sacramento, oculo mentali glorificato, non autem ab alio. Primum patet, merito fidei succedit praemii visionis. Qui ergo credamus Christum in hoc sacramento esse realiter, consequens est quod beati clare videant ipsum in hoc sacramento. Secundum patet, quia intellectus qui dicitur oculus mentalis, aut est humanus, aut angelicus: de intellectu humano, quod non videat ipsum in hoc sacramento patet, quia intellectus humanus nihil videt nisi sensibilia vel deducta ex sensibilibus, sed corpus Christi in hoc sacramento, nec est sensibile, nec eius existentia potest in ipso deduci ex sensibilibus, ergo &c. Intellectus autem angelicus forte potest ex sua natura cognoscere an in hoc sacramento sint accidentia sine subiecto, quum angelus ex natura sua perfecte cognoscat omnia naturalia, sed quod non existente ibi substantia panis sit corpus Christi, nullus angelus potest ex naturalibus cognoscere, quum hoc non subiaceat ordini & cursui rerum naturalium. Quod autem aliqui angeli mali aliquando exhibuerint reuerentiam huic sacramento non fuit, quia ex naturalibus nouissent corpus Christi esse in eo, sed quia ex verbis & factis hominum, & miraculis contingentibus circa hoc sacramentum crediderunt illud quod nos credimus, sicut scriptum est Iac. 2. daemones credunt & contremiscunt.

7. Ad duo prima argumenta patet responsio.

8. Ad tertium dicendum, q. quando apparet aliquid tale in hoc sacramento, aut apparet vni tantum, aut pluribus. Si vni tantum, sit videtur contingere propter immutationem factam circa oculum videntis, & non circa species panis, quasi esset talis mutatio circa species panis, eadem ratione qua apparet vni apparet omnibus ibi praesentibus: quando autem apparet omnibus, aut apparet ad horam & transitorie, & statim post videtur sub pristina specie, & sic adhuc videtur fieri talis apparitio ex immutatione videntium, & non ex immutatione specierum, nec tamen

hoc

hoc pertinet ad aliquam deceptionem sicut fit in praestigis, quia talis immutatio diuinitus fit in oculo per aliquam speciem ad aliquam virtutem figuradam. Haec, vt credatur quod in hoc sacramento non sunt solae species, sed aliquid aliud propter ipsas. Vnde & Aug. dicit lib. de quaest. lib. de euangelij, q. cum si etio nostra referatur ad aliquam significationem non est mendacium, sed figura veritatis, in tali etia apparitione non definit corpus Christi esse sub speciebus, cum sit facta aliqua mutatio circa ipsas. Quando vero apparet forma carnis vel pueri non solum ad horam, sed deinceps durat toto tempore. Tunc dicitur aliqui quod est ibi propria species corporis Christi, nec obstat quod non videtur totus, sed aliqua pars, nec in quantitate virili sed paruuli, quia in potestate corporis gloriosi est vt ostendat se secundum partem vel secundum totum. Sed illud non videtur, quia si ibi esset Christus in propria specie, esset ibi circūscriptiue, & sic oporteret q. defineret esse in caelo, & vltimus non posset fieri in pluribus sacramentis simul talis apparitio. Ideo dicendum est aliter secundum duas opiniones. Vna est q. manentibus primis dimensionibus fit miraculose circa alia accidentia immutatio. Circa figura & colorem, ita q. videtur caro vel puer, nec est ibi deceptio propter causam prius dictam, manet etiam sub dimensionibus illis corpus Christi vt istis videtur. 10. Alij dicunt probabilius quod facta tali immutatione corpus Christi non remanet ibi, quia cum sacramentum sit signum sensibile quoad circa accidentia seu species sacramenti talis fit immutatio quod secundum naturam non maneret sub eis substantia panis, tunc non manet sub eis corpus Christi. Cum igitur substantia panis secundum naturam non possit manere sub accidentibus carnis vel pueri, non videtur quod facta tali immutatione circa species sacramenti quod in eis continet apparet forma carnis vel pueri quod pro tunc remaneret in eis corpus Christi, nec adoranda sunt tales species sub praedicta apparitione tanquam verum corpus Christi, sed solum tanquam reliquiae nobis miraculose ostense. Secus autem esset si circa species fieret immutatio de calido in frigidum vel de albo in nigrum propter quam immutationem substantia panis vel vini non defineret esse ibi, quia propter consimilem immutationem non defineret esse ibi corpus Christi.

11. Sed quid debet facere sacerdos in tali apparitione, nuquid debet tales sumere secundum statum ecclesie quod dicit, quod celebrans sumat sacramentum vt habeat de consec. dist. 2. cap. peracta, & capitulo relatum. Dicendum est quod non quia cum visus huius sacramenti sit manducatio vt prius dictum fuit, non debent sumi species quando non apparent vt aptae ad manducandum, quod fit quando apparet caro cruda vel puer vel huiusmodi, sed sunt tales species seruandae cum reliquiis, nec tamen talis sacerdos est transgressor praeccepti ecclesiae, quia non intelligitur nisi quado sacramentum apparet in specie consecrata, leges enim aptantur ad ea quae communiter accidunt.

Sententia huius distinctionis XI. in generali & speciali.

ARTEM queritur qualis sit. Superius magister determinauit de sacramento eu. hostiae quantum ad esse. hic determinat de eo quantum ad fieri. Et diuiditur in duas, quia primo determinat ea quae ad consecrationem huius sacramenti pertinent. Secundum de consequentibus huiusmodi, de consecra. dist. 12. Si autem quaeratur de accidentibus. Prima est principalis lectio. Et diuiditur in duas. Primo determinat modum quo sacramentum conficitur. Secundum explanat ibi: Sub alia autem specie. Prima diuiditur in duas. Primo determinat veritatem. Secundum tangit ea quae aliorum opiniones ibi, quibusdam videtur esse substantialis. Haec secunda diuiditur in tres secundum tres opiniones quas tangit. Secunda ibi, quidam verò sic dicunt. Tertia ibi, Alij verò putant. Primo diuiditur in tres. Quia primo proponit primam opinionem. Secundum obicit in contrarium & soluit. Tertio ostendit quae locutiones sunt concedendae vel negandae secundum hanc opinionem. Secunda ibi, sed huic sententiae. Tertia ibi, non tamen concedunt quidam. Secunda pars principalis in qua determinat de speciebus sub quibus fit conuersio diuiditur in quatuor. Primo determinat quaedam de speciebus. Secundum incidenter determinat de admittance aquae. Tertio ostendit qualiter aqua apponitur. Quarto concludit quaedam correlaria. Secunda ibi, sed quare sub duplici specie. Tertia ibi, aqua verò est admittenda est. Quarta ibi, Colligitur verò ex praedictis.

2. IN SPECIALI sic proceditur. Et querit primo qualis sit illa conuersio panis & vini in corpus Christi verum. an sit conuersio substantialis, an formalis, an alterius generis. Et dicit quod non est formalis, quia species quae prius erant

manent: postea dicit quod quibusdam videtur quod conuersio sit secundum substantiam vel substantialis, hoc modo dicentibus in substantias conuerti substantiam, quia substantia panis & vini totaliter fit substantia corporis & sanguinis Christi. Postea ponit circa hoc quorundam obiectionem: si enim sic intelligatur conuersio, tunc quodlibet sit aliqua substantia corpus Christi, & sanguis Christi quae ante non fuerat, & sic corpus Christi quodlibet augetur, & ex materia aliqua formatur quae in conceptione non fuit, & dicit magister ad hoc responderi posse quod panis fit corpus Christi, nec tamen propter hoc corpus Christi augetur, nec fit ex noua materia, praeter eam ex qua in conceptione fuit formatum, quia non fit ex pane tanquam ex materia, sed per transubstantiationem miraculosam: & sic conceditur q. panis fit corpus Christi, sicut farina fit panis. Vnde bene conceditur q. illud quod erat panis est corpus Christi, non tamen manens panis, sed mutatus. Postea dicit quod alia opinio est hanc conuersionem sic esse intelligendam, quod sub accidentibus substantia panis & vini post consecrationem est substantia corporis Christi, & prior substantia panis & vini resoluitur in praesentem materiam vel annihilatur. Tertia opinio est, q. substantia panis & vini remanet cum substantia corporis & sanguinis Christi. Et verba conuersionis ex hoc solo verificantur, quia vbi est vna substantia est & alia. Magister autem probat per aliquas auctoritates q. post consecrationem non remanent nisi species vini & panis, sub quibus est corpus & sanguis Christi. Postea assignat triplicem rationem, quare corpus Christi sub aliena specie sumitur. Prima est ad augendum meritum fidei quae est de visis. Secunda ad vitandum horrorem. Tertia ne detur infidelibus occasio irridendi, sumitur etiam hoc sacramentum sub duplici specie, quia Christus duplicem naturam assumpsit animam & carnem, & hoc sacramentum est ad tuitionem vtriusque, & quamuis sit duplex species, vnum tamen est sacramentum & sub vtraque specie vnus Christus: nec dicitur benedictio iterari, quia virtute conuersionis non est sub specie panis, nisi corpus, nec sub specie vini, nisi sanguis, nec sunt eadem verba super vtramque speciem prolata. Postea dicit quod hoc sacramentum non potest in aliis rebus confici, nisi in pane & vino, etiam admittenda est aqua: si tamen per ignorantiam vel negligentiam omittatur, verum est sacramentum, sed ille qui omisit est puniendus, vltimo dicit q. Christus dedit de seipulis suis tale corpus, quale tunc habuit. impassibile & mortale: nos autem sumimus tale corpus quale nunc habet, & addit quod eucharistia intincta non est danda populo, quia soli Iude dedit buccellam intinctam, nec tunc dedit ei corpus suum, sed prius dederat cum aliis discipulis. Et in hoc terminatur sententia lectionis &c.

Vtrum corpus Christi sit in Eucharistia per conuersionem panis in ipsum, vel vtrum cu corpore Christi remaneat substantia panis.

Tho. 3. q. 75. ar. 2.

CA quaestionem istam primo queritur, vtrum corpus Christi sit in hoc sacramento per conuersionem substantiae panis in ipsum, vel vtrum post consecrationem remaneat substantia panis & vini. Et arguitur quod substantia panis & vini remaneant, quia illud, ad quod sequuntur pauciores difficultates est magis eligendum, sed ponendo quod substantia panis & vini remaneat, sequitur vna sola difficultas quae non est multum magna nec insolubilis, scilicet quod duo corpora sint simul: ponendo autem quod non remaneant sequuntur multae difficultates, scilicet quomodo talia accidentia possint nutrire, corrumpi, & quomodo ex eis possit aliquid generari. Cum haec omnia fiant ex praesupposita materia, ergo (vt videtur) primum est magis eligendum.

2. Item illud solum efficitur in hoc sacramento, quod exprimitur per formam verborum, sed per haec verba, hoc est corpus meum, solum exprimitur existentia, vel praesentia corporis Christi in hoc sacramento, & in nullo penitus fit mentio de destructione substantiae panis, vel de conuersione eius in corpus Christi, ergo istud non est ponendum.

3. IN CONTRARIUM arguitur, quia duo corpora non possunt esse simul, sed si substantia panis maneret post consecrationem, essent ibi duo corpora simul, scilicet corpus Christi & panis, quare &c.

4. Item impossibile est aliquid esse nunc vbi non fuit prius, nisi ipsum mutet, vel aliquid in ipsum possit, nec posset etiam per miraculum aliud fieri. Cu habere se nunc aliter quam prius fit, realiter idem quod mutari, sicut distinctio & diffinitio, ergo

ergo cum corpus Christi sit nunc in isto sacramento & non prius, oportet quod hoc sit per aliquem motum vel mutationem: sed nihil horum ponitur ex parte corporis Christi, quia non mouetur de loco suo, nec recipit nouam formam vel amittit: ergo oportet quod aliquid aliud in ipsum mutetur: non species panis, quia illa manent, ergo substantia.

5 Item si substantia panis remaneret, non saluaretur veritas verborum sacramentalium: quia non esset verum dicere, hoc est corpus meum, sed hic est corpus meum: hoc autem est inconueniens, ergo &c.

6 RESPONSIO. Ad declarandum seu persuadendum aliquid illud quod in precedente distinctione fuit omisium de modo existentie corporis Christi in hoc sacramento, vtrum sit ibi per conuersionem substantie panis in ipsum, vel per alium modum. Aduertendum est quod cum inter omnia miracula que continentur in hoc sacramento, non est intentionis nostre dare modum existentie per quem hoc possit fieri: quia hoc est super omnem humanum intellectum cuiuslibet viatoris, sed intendimus solum dare modum persuasibilem per quem aliquo modo ducamur in illud quod tradit fides de hoc sacramento, & in illud quod tenet ecclesia de modo existentie corporis Christi in ipso, nec gloriatur aliquis si sciat arguere contra modum quem intendimus ponere: quia facillimum est impugnare per humanam rationem & philosophiam ea que sunt fidei, & omnes modos declarantes fides, & difficillimum est, & forte impossibile est euidere omnes tales impugnationes soluere: vt ostensum fuit primo lib. super prologum sententiarum: sed cui non placuerit ille modus quem ponere intendimus studeat alium ponere, & sciat quod forte parietur tot vel plures calumnias quam nos. Nec sufficiat alicui dicere in generali quod est alius modus, quamuis nobis incognitus & occultus: quia hoc posset dicere quilibet idiota, & sciat quod forte parietur quot modis aliquid potest esse in alio quantum pertinet ad propositum. Et secundo declarabitur aliquo modo secundum quem illorum modorum corpus Christi est in hoc sacramento.

7 Quantum ad primum sciendum est quod refert aliquid presens esse alteri, & esse in altero: & vt loquamur in proposito refert aliquid esse in loco, & esse presens loco. Esse enim in loco importat habitudinem continentie ex parte loci. Esse autem presens loco non importat habitudinem continentie, sed solum realem exhibitionem essentie: vnde & locus est presens realiter locato, sicut econuerso, quauis locus non contineatur a locato, sed econuerso. Et quamuis proprie loquendo ita sit, vt dicitur est, tamen large loquendo conuenit dici omne illud esse in loco quod est presens loco: vnde & deus dicitur esse in omni loco & angelum in aliquo, cum tamen deus & angelus loco non contineantur, secundum hoc possumus dicere quod aliquid est in loco dupliciter: scilicet circumscriptiue, vt quantitas & ea que quantitate extenduntur: sicut communiter ponitur de anima humana. ex quo enim corpus cuius anima est actus loco terminatur & finitur tanquam termino & sine extrinseco, consequens est quod anima eodem termino finiatur sed non circumscriptiue, quia non est quanta, nec secundum se, nec per accidens. Large vero dicitur esse aliquid in loco ratione ordinis que habet ad locum vel ad corpus existens in loco, prout dicitur in primo lib. cum ageretur de loco angeli. Secundum autem omnes hos modos est realis presentia vnus ad alterum, & hoc satis clarum est in duobus primis modis. Illud enim quod est in loco circumscriptiue vel distinctiue modo quo dicitur est, est realiter presens loco (vt de se patet.) Angelus autem realiter presens est corpori quod mouetur loco in quo est corpus motus, quia semper oportet actuum prius saltem ordine nature esse realiter presens passiuo antequam realiter agat in ipsum, vt patet primo de generatione. Et quamuis sint alij reales modi essendi, sicut causa est in effectu & effectus in causa, non sunt tamen ad propositum, sed potius ad oppositum vt dicitur fuit distincte, precedente. Differunt tamen tres predicti modi, quia quod est presens loco distinctiue vel circumscriptiue non potest illis modis esse simul in pluribus locis. Quod autem est presens loco tertio, potest simul esse presens pluribus locis: sicut angelus est presens omnibus corporibus que potest mouere. 8 His suppositis dicendum est quod corpus Christi non est in hoc sacramento primo modo, scilicet circumscriptiue, nec secundo modo, scilicet distinctiue, sed solum tertio modo. Primum patet quia illud est alicubi circumscriptiue quod mensuratur loco continenti & figuratur ei, sed corpus Christi non commensuratur neque con-

figuratur dimensionibus specierum panis & vini, nec loco earum, ergo non est ibi circumscriptiue. Secundum patet: quia corpus Christi non est in speciebus sacramentalibus, nec in aliquo alio subiectiue quemadmodum anima est in corpore vt per illud possit dici corpus Christi esse distinctiue in sacramento quemadmodum anima dicitur distinctiue esse in loco in quo corpus animatum est circumscriptiue.

9 Quantum ad tertium dicenda sunt tria. Primum est, quod substantia panis & vini conuertuntur in substantiam corporis Christi. Secundum est, quod mediante tali conuersione corpus & sanguis Christi virtute diuina habent talem ordinem seu habitudinem ad species sub quibus fuerit panis & vinum, quod sunt eis realiter presentes. Tertium est, quod quauis iste modus sit de facto, non est tamen negandum quin alius modus sit deo possibilis, ita videlicet quod deus posset facere quod remaneret substantia panis & vini corpus & sanguis Christi essent in hoc sacramento. Primum patet auctoritatibus sanctorum, & ex determinatione ecclesie. Dicit enim Ambrosius lib. de sacramentis sic licet figura panis & vini videatur, nihil tamen aliud quam caro Christi & sanguis post consecrationem credendum est. Item in eodem sermo Christi creatur mutatur & sic ex pane fit corpus Christi. Aug. etiam in li. sententiarum sanctorum, & ex recitatu de consec. dist. ca. Nos autem dicit sic: Cum fideliter fateamur ante consecrationem esse panem & vinum que natura formauit, post consecrationem vero carne Christi & sanguinem que benedictio consecrauit. Itē Eusebius, & habetur de consec. di. ca. c. quia corpus dicitur sic, inuisibilis sacerdos visibilis creaturas in substantia corporis & sanguinis sui, verbo suo secreta potestate conuertit. & quam plurimae alie auctoritates sunt que expresse idem sonant. Itē expresse habetur hoc ex determinatione ecclesie de summa trinitate & fide catholica, cap. Firmiter credimus.

10 Quantum ad secundum notandum est, quod omnis limitatio loci & distantia & propinquitas localis est ratione quantitatis. Nam sublara omni quantitate non remaneret locus, nec esse in loco, nec per consequens esse propinquum, vel distans secundum locum. vnde & si annihilatis omnibus rebus quantis remaneret solae res spirituales deus videlicet & angeli, nulla esset alteri propinqua, vel distantia localiter, & tamen vna esset alteri presens realiter secundum gradum sue nature, & secundum ordinem quem habent ad inuicem, nam & tunc & existentibus rebus quantis, res spirituales (vt angelus) qui secundum suam essentiam non est in loco ita vt sit alteri rei propinqua localiter, vel distans propinquitate, vel distantia que sit in eo subiectiue est rei corporali presens. In plus est ergo realis presentia quam localis que est solum ratione quantitatis, non sequitur ergo corpus Christi non est presens localiter speciebus panis & vini, ergo non est eis presens realiter. Quod autem possit eis esse presens realiter aliquo modo sicut angelus est realiter presens rei corporali persuadetur sic, quia similis comparatio est substantie corporalis ad locum circumscriptiue quantitate, qualis est comparatio substantie spiritualis ad locum: & hoc apparet ex premissis, corpori enim non plus competit situs nec locus, quam spirituali substantie, nisi ratione quantitatis qua amota non alter comparatur ad locum substantia corporalis quam spiritualis: sed substantia spiritualis (vt angelus) potest simul esse presens omnibus locis vel corporibus, ad quos vel ad que potest habere simul immediatum ordinem, ergo idem est censendum de substantia corporali circumscripta quantitate, scilicet quod potest presens esse omni rei ad quam virtus diuina daret ei immediatum ordinem. Vltimus sic arguitur: illud quod habet spiritualis substantia de se, vel substantia corporalis si non esset quanta, dato sibi ordine ad aliquas alias res, hoc potest habere substantia manens quanta ratione qua substantia, non ratione qua quanta diuina virtute, sed substantie spirituali vel corporali si esset actualiter non quanta conueniret, quod esset presens realiter cuiuslibet rei ad quam haberet realiter immediatum ordinem, vt declaratum est, ergo hoc idem potest diuina virtute conuenire substantie quantae ratione qua substantia est. Minor iam patet, sed maior probatur, quia eorum que sunt distincta secundum essentiam, quauis sint idem subiecto, vnus tamen potest habere habitudinem ad aliquid ad quod aliud non habet consimile, vt patet serē in omnibus: quamuis ergo substantia corporis Christi & sua quantitas sint vnus subiecto, tamen nihil prohibet quod deus det ei (vt substantia est & non vt quanta) talem habitudinem ad species panis in ipsum conuersi ratione conuersionis, vel ex alia causa qualem habitudinem ipse haberet, vel habere posset diuina virtute, si non esset quanta actu. Sed illa habitudo esset, vel esse posset habitu realiter presentie: ad illam rem ad quam haberet immediatum ordinem, vt declaratum est, ergo substantia corporis Christi quauis sit actualiter quanta vel per quantitatem suam sit localiter tantum in celo, tamen ipsa vt substantia, & non vt quanta potest diuina virtute habere talem habitudinem vel ordinem ad species panis in ipsum conuersi, vt ipsa est eis realiter presens.

Et

Et hic modus quamuis non sit demonstratiuus, nec euidens, quia nihil istosum est possibile in materia que est pura fides, imo contra omnia talia plura possunt argui quom eandem responderi, tamen inter omnes modos ad huc inuentos videtur probabilior & traditio ecclesie concors. Cui autem hic modus non placet, inueniat aptiorem.

11 Quantum ad tertium dicendum est quod quamuis iste modus sit de facto tenendus, quod corpus Christi est in hoc sacramento altaris conuersa substantia panis in ipsum: non est tamen negandum quin alius modus sit deo possibilis, videlicet quod deus posset facere quod remaneret substantia panis corpus Christi esset in hoc sacramento, quia secundum omnes deus potest facere quicquid non implicat contradictionem, sed corpus Christi esse in hoc sacramento sine conuersione substantie panis esse in sacramento facta conuersione, ergo licet vnus est possibile ita & reliquum. Minor probatur: quia omnis repugnantia, vel contradictio que vsque modo inuenta est ad probandum quod corpus Christi non possit esse in hoc sacramento sine conuersione substantie panis in ipsum procedit ex aliqua trium causarum que tanguntur in tribus argumentis factis ad questionem. Et ideo sufficit respondere ad tria argumenta predicta.

12 AD PRIMVM eorum dicendum est quod argumentum impedit semetipsum, quia corpus Christi quod potest simul esse cum aliena quantitate potest simul esse cum substantia subiecta illi quantitati, non enim repugnat duobus corporibus esse simul nisi ratione quantitatis cuius est excludere ad eodem situ aliam quantitate, sed corpus Christi potest simul esse cum quantitate panis, vt ponit omnis opinio que ponit corpus Christi verum esse in hoc sacramento, ergo aequo facilius potest esse cum substantia panis manente sub sua quantitate.

13 Ad secundum dicendum quod vtriusque propositio tam maior quam minor est falsa. Ratio etiam magis concludit oppositum quam propositum. Quod maior sit falsa patet, quia deus posset facere quod supra vltima sphaeram que nunc est esset alia continens ipsam in loco, nec per consequens esse propinquum, vel distans secundum locum. vnde & si annihilatis omnibus rebus quantis remaneret solae res spirituales deus videlicet & angeli, nulla esset alteri propinqua, vel distantia localiter, & tamen vna esset alteri presens realiter secundum gradum sue nature, & secundum ordinem quem habent ad inuicem, nam & tunc & existentibus rebus quantis, res spirituales (vt angelus) qui secundum suam essentiam non est in loco ita vt sit alteri rei propinqua localiter, vel distans propinquitate, vel distantia que sit in eo subiectiue est rei corporali presens. In plus est ergo realis presentia quam localis que est solum ratione quantitatis, non sequitur ergo corpus Christi non est presens localiter speciebus panis & vini, ergo non est eis presens realiter. Quod autem possit eis esse presens realiter aliquo modo sicut angelus est realiter presens rei corporali persuadetur sic, quia similis comparatio est substantie corporalis ad locum circumscriptiue quantitate, qualis est comparatio substantie spiritualis ad locum: & hoc apparet ex premissis, corpori enim non plus competit situs nec locus, quam spirituali substantie, nisi ratione quantitatis qua amota non alter comparatur ad locum substantia corporalis quam spiritualis: sed substantia spiritualis (vt angelus) potest simul esse presens omnibus locis vel corporibus, ad quos vel ad que potest habere simul immediatum ordinem, ergo idem est censendum de substantia corporali circumscripta quantitate, scilicet quod potest presens esse omni rei ad quam virtus diuina daret ei immediatum ordinem. Vltimus sic arguitur: illud quod habet spiritualis substantia de se, vel substantia corporalis si non esset quanta, dato sibi ordine ad aliquas alias res, hoc potest habere substantia manens quanta ratione qua substantia, non ratione qua quanta diuina virtute, sed substantie spirituali vel corporali si esset actualiter non quanta conueniret, quod esset presens realiter cuiuslibet rei ad quam haberet realiter immediatum ordinem, vt declaratum est, ergo hoc idem potest diuina virtute conuenire substantie quantae ratione qua substantia est. Minor iam patet, sed maior probatur, quia eorum que sunt distincta secundum essentiam, quauis sint idem subiecto, vnus tamen potest habere habitudinem ad aliquid ad quod aliud non habet consimile, vt patet serē in omnibus: quamuis ergo substantia corporis Christi & sua quantitas sint vnus subiecto, tamen nihil prohibet quod deus det ei (vt substantia est & non vt quanta) talem habitudinem ad species panis in ipsum conuersi ratione conuersionis, vel ex alia causa qualem habitudinem ipse haberet, vel habere posset diuina virtute, si non esset quanta actu. Sed illa habitudo esset, vel esse posset habitu realiter presentie: ad illam rem ad quam haberet immediatum ordinem, vt declaratum est, ergo substantia corporis Christi quauis sit actualiter quanta vel per quantitatem suam sit localiter tantum in celo, tamen ipsa vt substantia, & non vt quanta potest diuina virtute habere talem habitudinem vel ordinem ad species panis in ipsum conuersi, vt ipsa est eis realiter presens.

est corpus Christi, quam quod corpus Christi esset vbi fuit substantia panis. Patet ergo quod temerarium dicere quod corpus Christi diuina virtute non possit esse in sacramento nisi per conuersionem panis in ipsum. Teneat enim fides quod humanitas que de se nata est constituit proprium suppositum sicut in alieno supposito per solam habitudinem existendi in alio ipsi data a deo, quare ergo non poterit dici quod corpus Christi non mutatum secundum locum, nec secundum formam aliquam absolutam possit esse de nouo in sacramento per nouum ordinem seu habitudinem ipsi datam a deo inquam est substantia & non inquam est quanta, quia secundum quod substantia est, non est limitata ad aliquem locum, vt dictum fuit in precedente questione.

15 Propter tertium similiter non oportet dicere quod substantia panis non remaneat, quia ex quo ponitur corpus Christi realiter esse in hoc sacramento, pro ipso potest reddi vera locutio vt non solum dicatur corpus Christi est hoc, sed dicatur hoc, id est, contentum sub hoc est corpus meum, quia indefinita verificatur pro vno solo. Nec oportet quod demonstraretur substantia panis dato quod esset ibi, sicut non oportet quod fiat demollitio specierum ibidem existentium. Si autem iste modus esset verus de facto, multae dubitationes que occurrunt circa hoc sacramentum (tenendo quod substantia panis non remaneat) essent soluta. Dubitatur enim qualiter est hoc sacramento potest aliquid nutrire, & quomodo species possunt corrumpi, & ex eis aliquid generari: que omnia saluarentur naturaliter eo modo sicut saluarentur si nature panis & vini non assumerentur ad naturam sacramenti, ponuntur enim manere post consecrationem sicut ante. Sed quia hic modus non debet teneri de facto, cum ecclesia determinauerit oppositum que non presumitur errare in talibus, ideo tenendo de facto aliam partem respondendum est ad argumenta que sunt in contrarium.

16 Ad primum in oppositum dicendum est quod in his que sunt fidei non est semper eligendum illud ad quod sequuntur pauciores difficultates, sic enim poneremus in diuinis vni suppositum, & illud absolutum, ad quam positionem nulla difficultas sequitur secundum humanam rationem. Sed est ponendum magis illud quod est consonum dictis sanctorum, & traditioni ecclesiastica, sicut plures difficultates occurrunt. oportet enim intellectum nostrum captiuare in obsequium fidei.

17 Ad secundum dicendum est quod illud solum efficitur in hoc sacramento principaliter quod significatur per formam verborum, sed secundario efficitur quicquid ad illud antecedit, vel illud concomitantur, ad existentiam corporis Christi in hoc sacramento antecedit transsubstantiatio panis in ipsum, conuersionem autem diuinitas vnica corpori & quantitas cum eadem accidentibus, vt dicunt tenentes istum modum. Et ideo vtrunque efficitur in hoc sacramento scilicet existentia corporis Christi & conuersio panis.

QUESTIO SECUNDA.

Vtrum deus possit conuertere quodlibet in quodlibet.

Calet. 3. q. 76. ar. 4.

RESPONSIUM. Quod queritur, vtrum deus possit conuertere quodlibet in quodlibet. Et arguitur quod sic, quia agens quod habet potentiam super totum esse huius & illius potest conuertere vnum in aliud, sed deus habet hanc potentiam super esse cuiuslibet creature, ergo potest conuertere quamlibet in aliam.

2 Item maius est facere aliquid ens ex nihilo quam conuertere vnum ens in aliud, sicut maior est distantia inter nihil & ens quam inter duo entia. Sed deus potuit facere & fecit omnia entia ex nihilo, ergo a fortiori ratione potest conuertere quodcumque ens in aliud.

3 Ad idem est quod dicit Ambrosius super epistolam primam ad Cor. 10. vbi dicit sic: Sermo dei qui ex nihilo potuit facere quod non erat, potest ea que sunt mutare in id quod non erat. Non enim minus est dare nouas naturas rebus quam mutare.

4 IN CONTRARIUM arguitur ex auctoritate Augustini super Gene. ad literam qui dicit quod corpus in corpus posse mutari sunt qui asserunt corpus vero mutari in spiritum fierique naturam incorpoream nec aliquos sensus scio, nec fides habet. Boetius etiam in libro de duabus naturis & vna persona Christi dicit, quod illa sola inter se transmutari possunt que habent vnus materiam communem substantiam.

5 RESPONSIO. Circa questionem istam an quodlibet in quodlibet possit conuertere, sciendum est quod conuersio differt a creatione & ab annihilatione. Quod enim creatur omnino prius non erat nisi in potentia agentis, quod vero annihilatur omnino non remanet, sed quod conuertitur in aliud prius erat aliud in quo differt a creatione, & postquam conuersum est manet aliquod in 26

in eo in quod conuersum est, in quo differt ab annihilatione. Et hæc conuersio potest fieri vel in præexistens, sicut conuertitur alimentum in corpus animalis: vel in non præexistens sicut fit in generatione & corruptione, sicut conuertitur aer in ignem qui ex eo generatur.

6 Quo supposito dicendum q non quolibet potest conuerti in quolibet, sed tantum ea quæ comunicant in materia. Quod probatur sic: quia conuersum oportet manere in eo in q conuersum est, vt patet ex dictis, sed non manet in eo actu, quia tunc non esset conuersum, ergo manet in potentia: non in potentia actiua solius Dei, quia tunc non differet ab annihilatione. Potest enim Deus annihilare redintegrare (vt videtur quibusdã) vel si hoc non potest, vt aliis videtur, multo fortius habetur propofitum: quia tunc oportet omne conuersum manere in eo in quod conuersum est nõ solum in potentia actiua Dei, sed in potentia aliqua passiua: hoc autẽ est in potentia materiæ, ergo non possunt conuerti in inuicem nisi illa quæ comunicant in materia. Cum ergo corpus & spiritus non comunicent in materia, nec corpus corruptibile cum incorruptibili secundum communio-rem opinionem, sequitur q nec corpus potest conuerti in spiri-ritum, nec corpus corruptibile in incorruptibile, neque in non præexistens, neq; in præexistens: vnde nulla virtute potest fieri q lapis conuertatur in angelum, vt fiat nouus angelus ex lapide. Angelus enim non potest fieri nisi per creationẽ quæ est ex nihilo, quamuis enim Deus possit annihilare lapidem præexistentem & creare nouum angelum, non tamen videtur possibile q posset ex lapide angelum facere, nisi diceretur aliquid fieri ex al-tero, quia fit post alterum, quod non est proprie dictum.

7 Rursus non videtur possibile q panis conuerteretur in an-gelum præexistentem, quia nihil de pane, nec quo ad materiã, nec quo ad aliquid eius accidens potest esse in angelo: vnde si duo panes essent, & vnus totaliter annihilaretur, & alius dice-retur conuerti in angelũ secundum positionẽ illorum qui dicunt quodlibet posse conuerti in quodlibet, non esse differentia inter illos duos panes nec quo ad se, quia nihil remaneret de quoli-bet eorum in se: nec quo ad angelũ, quia nihil plus esset in angelo de pane qui diceretur conuerti in ipsum, q de alio pane annihila-to. Et ideo contra rationem esset q vnus diceretur conuersus & alius non conuersus, sed vterq; verẽ esset annihilatus. Adhuc absurdius est dicere q angelus posset conuerti in lapidem, quia lapis est aliquid constitutum ex materia & forma: quorum ergo vicem posset supplere angelus qui est natura simplex perfe-cta in sua specie: certe nõ est facile fingere, nisi diceretur illa ab surditas ab antiquo reprobata: videlicet q vna natura posset fieri alia (vt q albedo possit fieri nigredo) quod implicat con-tradictionem in omnibus naturis contrariis seu disparatis.

8 Item si natura corporalis potest conuerti in spiritum (in spiri-ritum) puta vnus angelus in alium, & omnes in vnum, quod est factis in intelligibile: quia angelus nõ incepit esse nec potuit in-cipere esse nisi per creationem. Et similiter videtur quod non potest definere esse nisi per annihilationem & nõ per conuer-sionem in alterum.

9 Ad hoc autem quidam respondent quod conuersum manet in eo in quod conuersum est, non in actu proprio, nec in sola potentia Dei agentis, nec in potentia passiua materiæ, sed in potentia obiectiua secundum quã Deus potest facere de re qua-libet quicquid rei non repugnat. Sed ista responsio non valet, quia potentia obiectiua non est aliquid posituum pertinẽs ad essentiam rei, sed est sola non prohibitio ad esse secundum quam res fuerunt ab æterno in potentia, quia Deus potuit eas facere esse cum non repugnaret eis esse. Et secundum istam poten-tiam vna res non dicitur esse in alia, sed omnes dicuntur esse in Dei potentia propter quam ipse res dicuntur esse in potentia obiectiua quæ non est in rebus, sed est sola denominatio rerum à potentia Dei. Et sic patet quod non quolibet potest conuer-ti in quodlibet, sed solum illa quæ comunicant in materia secundum quam vnum potest manere in alio.

10 Ad argumenta in oppositum dicendum. Ad primum quod non ex hoc potest aliquid agens conuertere vni in aliud, quia habet potestatem super totum, nisi illa quorum vnum debet conuerti in aliud, comunicent in materia ratione cuius vnum potest dici manere in altero. Talis autem communitas non est inter corpus & angelũ, vel inter corpus corruptibile & incor-ruptibile, vel inter duo corpora per naturam incorruptibilia.

11 Ad secundum dicendum q non est maius aliquid facere ex nihilo, modo quo expofitum est secundo lib. dist. 1. quam con-uertere corpus in angelum, vel quæ non comunicant in mate-ria, quia illud non implicat aliquam contradictionem, vt tunc declaratum fuit. Istud autem implicat, quia oportet conuersum manere aequaliter in eo in quod conuersum est: quod nõ potest esse nisi ratione materiæ communis, vt probatum est supra. Et

quando dicitur q plus distat ens à non ente quàm quodcunq; ens ab alio ente. Potest dici q entis à non ente non est aliqua distantia proprie loquẽdo. Et si esset non plus concluderet nisi q facilius esset conuertere quodcunq; creatum in aliud q con-uertere nõ ens, vel nihil in ens, quod potest cõcedi, quia vtrq; est impossibile. Sed non concluditur quod facilius sit creare ali-quid ex nihilo quàm conuertere vnum angelum in lapidem, vel econuerso: quia istæ actiones sunt diuersarum rationum, & in talibus aliquid repugnat vni quod non repugnat alteri. 12 Per idem patet responsio ad auctoritatem Ambrosij, quia sicut Deus potest aliquid de nihilo producere, sic potest vnam rem in aliam conuertere non tamen quamlibet in quamlibet, nec hoc dicit glossa.

QVAESTIO TERTIA.

Qualis sit conuersio substantiæ panis & vini in corpus Christi & eius sanguinem.

Capit. 3. q. 75. art. 4.



ERTIO queritur de modo conuersionis sub-stantiæ panis in corpus Christi qualis sit, vtrum totus panis conuertatur in totum corpus Chri-sti, sic videlicet q forma conuertatur in formam & materia in materiam, vel sic quod materia & forma panis conuertantur quodlibet in materiã corporis Chri-sti, & quodlibet in formam corporis Christi, vel quo alio modo fiat conuersio. Et arguitur quod totum conuertatur in totum. Primum per dictum multorum doctorum qui sic scripserunt & docuerunt dicentes, conuersionem panis in corpus Christi differre à creatione & annihilatione & transmutatione natu-rali. A creatione quidem, quia illa fit ex nihilo, non autem ista conuersio, sed habet substantiam panis pro termino à quo. Ab annihilatione verò, quia illa non habet terminum ad quem po-situm, sed purum nihil, hæc autem habet terminum ad quem positum, scilicet corpus Christi. A transmutatione verò na-turali dixerunt eam differre, quia omnis transmutatio natu-ralis habet subiectum commune. Hæc autem conuersio nullum habet commune subiectum, sed si sola materia conuertetur in corpus Christi corrupta forma panis & remanente materia non posset saluari prædicta differentia inter istam conuersio-nem, & transmutationem naturalem, quia vtraq; haberet sub-iectum commune, igitur &c.

2 Item conuersio panis in corpus Christi dicitur esse summẽ miraculosa, sed hoc non esset verũ, nisi totum conuerteretur in totum, ergo &c. Minor probatur, quia illa operatio est magis mi-raculosa, quæ est miraculosa quantum ad substantiam facti, & qua-tum ad modum faciendi quam illa quæ est miraculosa quantum ad modum faciendi & non quantum ad substantiam facti, sed si corrupta forma panis sola materia conuerteretur in corp? Chri-sti, talis conuersio non esset miraculosa quantum ad genus facti, cum hoc factum fuerit pluries in ipso Christo virtute naturæ dum comederet & biberet mortalis existens, sed esset solum mi-raculosa quantum ad modum faciendi, quia subito fit & virtute diuina, & remanentibus speciebus panis. Igitur ad hoc quod sit summẽ miraculosa oportet dicere, q conuertatur totum in totum.

3 I N C O N T R A R I V M arguitur, quia q conuertitur manet aliquo modo in eo in quod conuertitur, vt supra dictum fuit, sed totus panis quantum ad formam & materiam non po-est manere saltem quantum ad formam quæ nullo modo manet post conuersionem panis, ergo non totum conuertitur in totum.

4 R E S P O N S I O. Communiter dicitur sic: q in conuer-sione substantiæ panis in corpus Christi totum conuertitur in totum. Quod exponitur dupliciter. Vno modo q materia con-uertitur in materiam, & forma in formam, & sic totum in totum secundum propositionem partium. Alio modo q materia panis conuertitur in materiã & formã corporis Christi, & forma pa-nis similiter, vt sit quasi calos Anaxagoræ, qui posuit quodlibet in quodlibet. Quantum autẽ ad rationem vtraq; opinio idem habet fulcimentum, quia qualibet opinio dicit, q qualibet res creata potest conuerti in quamlibet aliam rem creatam. Vtraq; tamẽ opinio patet, quod nec materia, nec forma panis maneat in se, vel in corpore Christi post conuersionem. Nam in corpore Christi, nec plus nec minus est post conuersionem quam ante. De primo videlicet an forma possit conuerti in formã, vel ma-teriã in materiã, vel quodlibet in quodlibet dictum fuit in præ-cedente questione. Quantum autem ad id quod pertinet ad id quod est proprium huius questionis videtur secundum positionẽ statim dictam q substantia panis verẽ annihilatur, & non con-uertatur. Primum, quia illud quod prius fuit aliquid, & postea est nihil verẽ est annihilatum. Sed secundum hanc positionẽ substan-tia panis ante consecrationem fuit aliquid, post consecrationem autem est nihil, ergo substantia panis est verẽ annihilata, Maior de se

de se patet ex ratione terminorum. Minor probatur: quia illud quod non est aliquid in se vel in alio est nihil, quia non aliquid & nihil æquipollent. Sed substantia panis post consecrationem non est aliquid in se, quia desit esse, nec est aliquid in alio. In corpore Christi, quia post consecrationem nihil plus est in corpore Christi q ante secundum hanc positionem, ergo &c. Et sic probata est minor, & per consequens tota ratio. Secundò quia sicut supra arguebatur, si de duabus hostiis substantia pa-nis vnus annihilaretur manentibus speciebus, & substantia pa-nis alterius conuerteretur, eo modo quo dicit prædicta opinio non plus maneret de substantia panis hostiæ vnus quàm alre-rius, ergo si prima non dicitur conuersa sed annihilata, pari ra-tione nec secunda. Tertio quia si remaneret corpore Christi in nullo mutato, rediret eadẽ substantia panis quæ fuit prius ipsa crearetur verẽ, quia de nihilo fieret, non enim fieret de substan-tia corporis Christi, nec de alia, vt supponimus, ergo si præxi-stente corpore Christi & nihil de substantia panis in eo reman-ente panis desinat esse, verẽ annihilatur. Consequentiã probatur, quia eodem modo se habet aliquid vt fit terminus ad quẽ an-nihilationis, & vt fit terminus à quo creationis. Et ideo sicut existentiã corporis Christi non impediret quin esset creatio substantiæ panis redeunte, sic existentiã vel præexistentiã eius non impedit quin fit verã annihilatio. Ex quo, nihil de substan-tia panis remanet in ipso. Quarto quia si in corruptione mate-ria desineret quemadmodum & forma iam nõ esset corruptio sed annihilatio, ergo similiter in hac conuersione si desinit esse materia sicut & forma iam nõ est conuersio, sed annihilatio. Item si forma conuertitur in formam, & tunc forma panis con-uertitur in animam rationalem supposito quod in Christo fit vnica forma substantialis. Et econuerso anima rationalis Chri-sti poterit conuerti in formam panis, sed si anima sua conuer-sio desineret esse ipsa annihilaretur. Quia sicut non incipit esse nisi per creationem, ita non desinit esse nisi per annihila-tionem, ergo idem cõsequendum est de forma panis nisi remaneat saltem secundum potentiam materię. Similiter quod materia conuertatur in materiam nõ potest esse nisi quia materia desinit esse in se, manet tamen in suo simili, scilicet materia alterius, aut quia ex ipsa & materia alterius efficitur vnum. Primum nõ potest dici quia conuersio non differret ab annihilatione. An-nihilata enim materia in aliquo nihilominus remanet similis materia in alio, nec tamen esset ibi aliqua conuersio, imò secun-dum hoc non diceretur materia vnus magis conuerti in mate-riam aliam determinatam quàm in materiam cuiuscunq; alte-rius, cuius omnes essent eiusdem rationis. Si verò secundum dica-tur cum materia non distinguatur à materia nisi per formã sub-qua est, quia in fundamento naturæ nihil est distinctum, sic non potest effici vna cum materia alterius nisi quia vtraq; efficitur sub eadem forma, ergo materia panis non potest conuerti in materiam corporis Christi nisi efficitur sub eadem forma. Et sic aliquid quod fuit sub forma panis efficitur sub forma cor-poris Christi, & non desinet totaliter esse.

5 Quid ergo dicitur ad questionem propositã de conuersio-ne substantiæ panis in corpus Christi? Saluo meliori iudicio po-est existimari q si in isto sacramento fiat conuersio substantiæ panis in corpus Christi, q ipsa fit per hoc q corrupta forma panis materia eius fit sub forma corporis Christi subito & vir-tute diuina sicut materia alimenti fit sub forma nutriti vir-tute naturæ. Et hoc tãgit Damasc. lib. 4. cap. 5. q quemadmodum naturaliter per comestionẽ panis & per potum vinum & aqua in corpus & in sanguinẽ comedentis transmutatur, ita propor-tionabiliter panis, vinum, & aqua per innocationem & aduen-tum spiritus sancti supernaturaliter trãsit in corpus domini & sanguinem, non tamen oportet propter hoc corpus domini in aliquo mutari substantialiter, quia nec per aduentum alimenti mutatur corpus nutriti substantialiter in aliquo, vt visum est lib. 2. dist. 30. Et si videatur alicui mirum q materia de nouo adue-niat corpori saltem glorioso, attendat hanc esse intentionem Aug. 13. de ciuitate Dei vbi dicit: non potestas sed egeitas e-dendi corporibus resurgentium auferetur. Et Beda dicit quod Christus post resurrectionem manducauit potestate non ege-itate, ita q alimentum verẽ fuit in corpore Christi conuersum, alias non fuisset verã comestio quam fecit post resurrectionem cum discipulis suis: nec verum argumentum identitatis carnis. potest ergo secundum hanc viam probabiliter teneri q conuer-sio substantiæ panis in corpus Christi est miraculosa quantum ad modum faciendi, sed non quantum ad substantiam facti, quia per virtutem naturæ fit similis conuersio alimenti in naturam animalis sed non eodem modo: & eadem est potentia materiæ qua potest vno modo vel alio conuerti seu fieri sub forma alte-rius. Sed illa potentia dicitur naturalis per comparationem ad agens naturæ prout ab ipso est transmutabilis secundum deter-minatas leges naturæ. Supernaturalis verò dicitur per compa-

rationem ad agens diuinum cuius est in eam inducere quãtam-cunque formam possibile in ea recipi modo quo voluerit abiq; legibus naturæ, & sic est idem factum quantum ad substantiam facti, sed diuersum quantum ad modum faciendi. Prædictus au-tem modus conuersionis substantiæ panis in corpus Christi cõ-stat q est possibilis. Alius autem modus qui communius tene-tur est in intelligibilis, nec vnus istorum est magis per ecclesiã approbatus, vel reprobatus quàm alius. Nõ oportet difficul-tates fidei difficultatibus superaddere quin potius iuxta do-cumentum scripturæ conandum est obscuritates elucidare. Et ideo ex quo vnus modus est clarẽ possibilis & intelligibilis, alius autem non est intelligibilis, videretur probabiliter q ille qui est possibilis & intelligibilis esset eligendus & tenendus.

6 A D P R I M V M argumentum patet responsio, quia quã-vis illud sit commune dictum multorum, tamen ex quo non est per ecclesiã confirmatum licitum est opinari oppositum. 7 Ad secundum dicendum q prædicta conuersio est summẽ miraculosa quantum ad modum faciendi, & non simpliciter seu quantum ad substantiam facti, vel potest dici q nulla conuersio potest dici esse miraculosa quantum ad substantiam facti, cum non possit conuerti quodlibet in quodlibet, sed solum illa quæ cõ-municat in materia quæ possunt conuerti in inuicem secundum leges naturæ & tunc non est miraculosa, vel subito ex diuina vir-tute & tunc est miraculosa solum quantum ad modum faciendi. Ex his patet q proprius modus loquendi in hac materia est q dicatur quod substantia panis conuertitur, vel est conuersa in corpus Christi. Cum verbo autem essendi vel fendi propo-sitiones aut non sunt veræ, aut non sunt propriæ, vt si dicatur panis est corpus Christi falsa est, quia panis non est seu nõ manet. Si tamen dicatur q panis fit corpus Christi vel ex pane fit corpus Christi false sunt vel valde improprie, quia illud quod præexistit facti non fit per illam factiõem. Sed corpus Chri-sti præexistit conuersioni panis in ipsum, ergo non fit ex pane conuerso, nec panis fit corpus in quod conuertitur. Quia in permanentibus quod fit quando factum est, sed quando panis est conuersus in corpus Christi non est verum dicere q panis fit corpus Christi, vt dictum est, ergo in conuersione non est verum dicere quod panis fiat corpus Christi. Veritatem quia sancti non semper obseruat proprietatem locutionis, ideo ali-quæ de prædictis locutionibus inueniuntur dictæ à quibusdam sanctis, & maxime ab Ambrosio vt dictum fuit supra.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum panis de frumento & vinum vitis sint conueniens materia Eucharistiæ.

Tho. 3. q. 74. art. 3. q. 4.



E I N D E queritur de materia huius sacramen-ti vtrum panis de frumento & vinum de vite sint conueniens materia huius sacramenti. Et ar-guitur quod non, quia materia cuiuscunq; sacra-menti debet inueniri vbicunq; sacramentum debet celebrari, sed panis de frumẽto & vinum de vite non in-ueniuntur in omnibus terris in quibus hoc sacramentum de-bet celebrari, imò multæ regiones Christianorum carent pane frumenti, & vino vitis, ergo non videtur quod sint conueniens materia huius sacramenti.

2 Item hoc sacramentum est rememoratiuũ passionis domi-nicæ, sicut Christus dicit in eius institutione: hoc facite in meã commemoratõnem, sed rememorationi passionis Christi quæ debet cum moreore & dolore recordari magis cõuenit agresta vel acetũ que sunt mordacitua quã vinũ quod est laetificatiuũ. Et panis de siligine, vel auena qui habet maiore aasperitatẽ quã panis de frumẽto qui habet maiore suauitatẽ, ergo panis de sil-gine vel auena, & liquor agreste, vel aceti essent conuenientior materia huius sacramenti q panis de frumẽto & vinũ de vite.

3 I N C O N T R A R I V M est quia, Christus instituit hoc sacramentum instituit ipsum in vino & non in alio liquore: vt habetur Matth. 26. & Marc. 14. & Luc. 22.

4 Itẽ instituit ipsum in pane, vt habetur ibidẽ. Et in tali pane qualis comedebatur cũ agno paschali post cui? esum hoc sacra-mentũ instituit. Sed ille panis secundũ legẽ erat de frumẽto & panis azyms, ergo in talibus solum debet cõfieri hoc sacramentũ.

5 R E S P O N S I O. Circa questionem istam dicenda sunt duo. Primum est quod panis & vinum sunt conueniens mate-ria huius sacramenti. Secundum est quod solus panis de fru-mento & vinum de vite sunt materia huius sacramenti. 6 H O R V M autem duorum licet principalis causa sit diuina institutio, tamen assignari possunt quædã cõgruentiæ. Ra-tio primi est ista: quia sicut baptisimus est spiritualis ablutio, sic eucharistia est spiritualis refectio, ergo sicut materia baptisimi est illa quæ magis proprie cõuenit ablutioni, sic cõueniens matẽ

ria eucharistia est illa quae communis conuenit refectio. Hoc autem sunt panis & uinum: panis per modum cibi, uinum per modum potus: ergo panis & uinum sunt conueniens materia hu-

7 Secundum probatur, quod scilicet panis solus de frumento & uinum de uite sunt materia huius sacramenti: quia res quae assumuntur ad quodcumque sacramentum sunt semper illae quibus primo coepit ratio rationum, sicut aqua quae est materia baptis-

8 Sed nunquid panis confectus ex farre & spelta potest esse materia huius sacramenti? Dicunt quidam quod sic, eo quod secundum eos frumentum est nomen generis ad triticum, far & spel-

9 Dicendum est ergo aliter, quod si spelta & far sint eiusdem speciei cum tritico vel frumento, quod idem est, differentes solum in accidentibus sicut uina diuersorum colorum solum differunt in acci-

10 Causa autem diuersitatis est: quia dominus qui non uenit legem soluere, sed adimplere (ut dicitur Mat. 5.) comedit agnum paschalem cum azymis iuxta legis praecipuum Exo. 12. Sed tunc in situ et confectus hoc sacramentum, ergo confectus in azymo.

11 Et quia tres euangelistae dicunt Christum instituisse hoc sacramentum prima die azymorum, quidam Graeci in tantam in-

saniam prorumpunt ut dicant tres euangelistas falsum scripsisse, & a Ioanne fuisse correctos. Sed istud est inconueniens, quia eadem ratione quae non crederetur euangelistis in hoc dicto, nec in quocumque alio. Nec est uerum quod Io. eos correxit, vel eis in aliquo contradixit: sed decipiuntur Graeci per aquiuocationem nominis, eo quod pascha dicitur quatuor modis. Primo accipitur pro agno pascha dicitur quatuor modis. Primo pro die immolationis Mar. 13. Erat pascha & azyma post biduum. Tertio pro primo die azymorum postquam sero praecedente fuerat immolatus agnus paschalis, & hic erat dies festus & celeberrimus de quo Ioan. 13. ante diem festum paschae, &c. Quarto pro panibus azymis Io. 18. ubi dicitur quod Iudaei non introierunt in pretorium ut non contaminarentur, sed manduca-

12 AD PRIMVM argumentum dicendum est quod licet panis de frumento & uinum de uite non crescant in omni regione, possunt tamen de facili haberi quantum sufficit ad hoc sacramentum. Consecratio autem quae est apud aliquos quod intingunt panem in uinum rubeum, & efficitur in intinctum, & postmodum lauat aqua & de aqua per intinctionem colorata conficitur, est erronea, quia non est ibi uinum quod ex necessitate requiritur ad hoc sacramentum. Sed est mera aqua colore panni intincta. Et reprobat de consecra. dist. 2. cum omne crimen.

13 Ad secundum dicendum, quod per panem qui fit ex multis granis in area prius excussis deinde in mola attritis & per uinum quod confluit ex multis racemis in torculari coepressis sufficienter representatur amaritudo passionis Christi. nec obstat quod uinum legitur & panis confirmatur cor hominis, quia ista pertinent ad spirituale effectum quem ex passione Christi consequimur.

24 Argumentum in oppositum bene concludit quod in solo uino de uite, & in solo pane de frumento azymo est conficiendum sicut Christus confectus, sed non concludit quod in pane de frumento fermentato possit confici, quia esse fermentatum & esse azymum non variant speciem circa panem, sicut album & rubeum non variant speciem circa uinum.

QVAESTIO QVINTA.

Vtrum aqua miscenda sit uino in sacramento Eucharistiae.

Thom. 3. q. 74.

OSTEA quaeritur utrum uino sit admiscenda aqua in hoc sacramento. Et arguitur quod non, quia aut admixtio aquae esset de necessitate sacramenti, vel de congruitate: non de necessitate, quia solum panis & uinum dicuntur esse materia huius sacramenti.

2 Nec de congruitate, ut per hoc significetur uino populi cum Christo, quia sicut uinum per assumptionem sanguinis sub specie uini, ita uinum ei per assumptionem corporis sub specie panis. Sed panis non apponitur aqua ad significandum praedictam unionem, ergo nec uino est apponenda, ut videtur.

3 IN CONTRARIUM est, quod dixit Alex. Papa, & habetur de consec. dist. 2. can. 1. in sacramentorum oblationibus panis tantum & uinum aquae permixtum offerantur. Et in eadem distinctione ex dictis Cypriani quae etiam recitantur per magistrum in littera habetur sic: Calix domini non potest esse aqua sola, nec uinum, solum nisi miscetur utrunque. Et sic videtur quod appositio aquae sit de necessitate sacramenti.

4 RESPONSI O. Dicendum est, quod aqua miscenda est uino. Eius tamen mixtio non est de necessitate sacramenti, sed de congruitate.

5 Quod congrue apponatur persuadetur sic communiter ex duobus. Primo ex institutione, quia creditur probabiliter quod Christus in uinum de quo confectus apposuit aquam secundum morem illius terrae, quod homines temperati non uentur uino puro sed aqua misto propter fortitudinem uini. Secundo ex significatione, quia effectus huius sacramenti est uino populi Christiani cum Christo, ut membrorum cum capite, hoc autem significatur per mixtionem aquae cum uino, ut Iulius papa dicit, & habetur de consecra. dist. 2. can. omne crimen. ubi dicitur sic: uide-

Thom. 3.

demus

demus in aqua intelligi populum, in uino uero sanguine Christi offendi, ergo qui in calice uino aqua miscetur, populus Christi adunatur. Quicquid sit de secunda congruitate, prima tamen non est multum apta, quia si Christus apposuit aquam uino propter uini fortitudinem, sicut ceteri sobrii homines, non conuenit propter hoc quod illi qui celebrant de uino debili ponant aquam, nec bibendo, nec celebrando. Item si Christus aquam posuit, illa appositio multum differt ab appositione qua uitur ecclesia. Quia quantumcumque esset in uino prius aqua apposta, siue in dolio, siue in uase alio, cum in illa parte uini quae ponitur in calice, semper ponitur aliquid modicum aquae: quod autem Christus sic apposuerit aquam satis est incertum: imo forte toti uino a principio coeque fuit aqua apposta more quorundam hominum, & quorundam regionum, in quibus non uenditur uinum purum, sed aqua mistum, vel temperatum antequam in mensam ponatur, unde congruitas secunda videtur apertius quam prima, & forte est ex sola institutione ecclesiae. Aqua autem quae uino apponitur congrue prius benedicitur per illa uerba, In nomine patris, &c. cui signo crucis, quia omnia quae applicatur materiae huius sacramenti sunt benedicta sicut calix patena, corporalia, manus sacerdotis. Et ideo rationabile est quod aqua quae uino consecrando apponitur prius benedicatur.

Thom. 3. q. 6. Debet autem apponi aqua in tam parua quantitate quod non corrumpat uinum, quia sine uino non potest confici hoc sacramentum.

Thom. 3. q. 7. Quod autem appositio aquae non sit de necessitate sacramenti, patet sic: quia hoc sacramentum consistit in consecratione materiae, & non in usu eius. Et ideo significatio quae pertinet ad eius usum non est intrinseca sacramento, nec est per consequens de necessitate sacramenti. Talis autem est significatio propter quam apponitur aqua uino, ut dicitur esse, ergo appositio aquae ad uinum non est de necessitate sacramenti, unde de uino sine aqua potest confici, peccaret tamen qui scienter non apponeret aquam. Dicitur etiam quod Graeci aquam non apponunt, & tamen uere conficiunt.

8 Ad primum argumentum dicendum quod appositio aquae non est de necessitate, sed de congruitate: nec est simile de uino & pane, quia panis apponitur aqua in sua consecratione, non autem uino.

9 Ad secundum dicendum quod multa fecit Christus quae non sunt expresse scripta in euangelis: probabile tamen est quod uino ipse apposuerit aquam, vel usus est uino aqua prius apposta.

10 Auctoritates enim Alexand. & Cypriani quae tanguntur in argumento ad oppositum satis concludunt quod aqua est uino admiscenda. Sed illud quod dicit Cyprianus quod calix Domini non potest esse aqua sola, nec uinum solum, nisi utrunque miscetur, glossandum est sicut Magister glossat in littera: non potest, id est, non debet.

QVAESTIO SEXTA.

Vtrum sacerdos possit consecrare panem & uinum in quantacumque quantitate.

Thom. 3. q. 74. ar. 2.

OSTEA quaeritur de quantitate materiae quae potest consecrari per sacerdotem, uidelicet utrum sacerdos possit consecrare panem & uinum in quantacumque quantitate. Et videtur quod non, quia actio gratiae non minus est ordinata, quam actio naturae, sed effectus cuiuslibet actionis naturalis est determinare quantitatem. Omnium enim natura constantium positus est certus terminus, & ratio magnitudinis & augmenti (ut habetur secundo de anima) ergo effectus gratiae seu actionis sacramentalis est solum ad consecrationem determinate quantitatis panis & uini.

2 Secundum, ministris ecclesiae non est data potestas ad ea quae pertinent ad irrisionem fidei & sacramentorum eius secundum illud Apost. 1. Corinth. 4. secundum potestatem quam mihi dedit Deus in adificationem, & non in destructionem. Sed hoc esset in derisionem fidei & sacramenti, si sacerdos totum panem qui est in foro consecraret, & totum uinum, quod est in cellario, ergo hoc facere non potest.

3 IN CONTRARIUM est, quia multum opponitur pauco, & paruum magno: sed non est ita parua quantitas, quae non possit consecrari, ergo non est ita magna multitudo vel magnitudo quae consecrari non possit.

4 RESPONSI O. Hic est duplex modus dicendi. Vnus est quod sacerdos non potest consecrare materiam nisi in determinata quantitate, scilicet quantum credere debet in usum fidelium. Cuius ratio est, quia secundum Hug. de S. Vict. sacramentum irritum reputatur si contra institutionem celebratur, ergo intentio ministrum debet e concordare institutioni sacramentali: institutio eius fuit propter usum fidelium, ergo si minister tantum intendat consecrare quantum potest in usum fidelium credere uerum est sacra-

mentum, aliter non. Sed istud non videtur. Primum quia magis est contra institutionem huius sacramenti, si consecratur solum intentione faciendi ex eo beneficium, vel sacrilegium, quam si consecratur absque intentione quod cedat in usum fidelium, sed maneat sic consecratum: sed primum non euacuat sacramentum, ergo nec secundum. Item intentio ministrum requiritur ad sacramentum, non quantum, sed illa tantum quae est de iis quae intrinsece pertinent ad ipsum, & non illa quae est de consequentibus. Si enim aliquis baptizet puerum, non ea intentione ut puer per baptismum consequatur salutem, sed penurie cupiditate, vel alia occasione, defectus debite dicte intentionis non euacuat sacramentum, sed usus sacramenti Eucharistiae non est de illis quae sunt intrinseca sacramenti. Cuiusmodi sacramenti praesens consistit in consecratione materiae, ergo intentio de usu non est necessaria ad consecrationem sacramenti. Ita dato quod intentio de usu esset necessaria ad consecrandum sacramentum, non tamen sequeretur quod sacerdos posset consecrare panem & uinum in determinata quantitate tantum, quia usus iste non debet determinari secundum fidelium numerum, qui principaliter occurrunt, quia tunc hoc sacramentum non posset confici, vel consecrari ad communicandum aliquem in posterum, quod est falsum, ergo oportet quod iste usus determinetur secundum usum fidelium qui occurrere possunt, sed talis numerus non est determinatus. nec quantitas in qua licitum est hoc sacramentum sumere est determinata, quia quilibet fidelis potest licite sumere unam hostiam uel plures, ergo quantitas in qua potest confici non est determinata.

5 Quod autem dicit Hugo de S. Vict. quod sacramentum irritum habetur, si contra institutionem celebratur, intelligendum est quando celebratur cum omissione eorum quae instituta sunt obseruari tanquam pertinentia ad intrinsecum sacramenti, de quorum numero non est intentio de usu.

6 Dicendum ergo quod quilibet sacerdos potest consecrare panem & uinum in tanta quantitate quantum potest habere praesentem. Cuius ratio est, quia concurrentibus omnibus quae sunt de necessitate sacramenti est uerum sacramentum. Sed quantumcumque quantitate panis & uini praesente sacerdoti, si sacerdos intendat eam consecrare, & proferat uerba, tunc concurrunt omnia quae pertinent ad hoc sacramentum intrinsece, ergo totum est uere consecratum. Dico autem de materia non quantacumque absolute, sed quantumcumque praesente, quia forma uerborum cui conuenit in se pronome demonstratiuum, requirit praesentiam materiae consecrandae, unde sacerdos existens in campo non potest consecrare panem existentem in foro. Ad quantum autem se extendat talis praesentia incertum est omni homini, nec puto quod extendat se ad tantam distantiam ex qua potest uideri materia, si non esset medium opacum interpositum. Nec requiritur tanta praesentia quod materia manibus tangi possit. Quia enim Christus panem consecraturum accepit manibus, hoc tamen non fecit tanquam necessarium ad consecrationem. Alioquin sacerdos in paschate non consecraret nisi si hostias quas tegeret, tamen consecrat multo plures pro communi uicario populo. Et ideo non potest praesens diffiniri quantum se extendat praesens illa praesentia materiae, quae requiritur ad consecrandum.

7 Ad primum argu. in oppositum dicendum quod actio sacramentalis fit uirtute diuina, quae est infinita. Et ideo non oportet quod effectus eius sit limitatus ad tantam quantitatem determinate, quod non possit in maiorem, sicut oportet limitari effectum naturalem, propter limitationem uirtutis naturalis: limitatur tamen ex ordinatione diuina ad materiam praesentem, sicut quantitas illius praesentiae non fit homini plene nota.

8 Ad secundum dicendum quod licet ministris ecclesiae non sit data potestas propter hoc ut abuterentur, nihilominus abuti possunt tamen illa quae est iurisdictionis, quia illa quae est consecrationis.

9 Argumentum in oppositum non concludit, quia nulla consequentia est quod illud quod potest in minus possit in maius, licet possit e conuerso tenere.

QVAESTIO SEPTIMA.

Vtrum sacerdos intendens consecrare tantum decem hostias, si intuentur undecim an undecima sit consecrata.

Thom. 3. q. 64. ar. 8. Et 10.

OSTEA quaeritur utrum sacerdos intendens consecrare tantum decem hostias, si intuentur undecim, an undecima sit consecrata. Et arguitur quod non, quia cum intentio ministrum requiratur ad sacramentum tot & non plures consecrat sacerdos, quot consecrare intendit, sed non intendit, consecrare nisi decem hostias, ut in quaest. supponitur, ergo non consecrat undecimam.

2 CONTRA, quia in sacramentis non debet laqueus parari, sed si illa undecima non esset consecrata, pararetur laqueus contra-

N

secranti, quia eadem ratione qua dubitat de vna an sit consecrata potest dubitare de qualibet, ergo videtur quod omnes sint consecrata.

3 RESPONSI O. Quæstio ista respicit particulare factum quod variari potest ex variatione diuersarum circumstantiarum, & secundum hoc debet variari iudicium. Dicendum ergo quod sacerdos celebrans qui habet ante se vndecim hostias & non credit ibi esse nisi decem. Aut intendit consecrare totum quod habet ante se, quauis erret in opinione qua credit ibi esse tantum decem cum in veritate sint vndecim. Aut scit per certitudinem ibi esse vndecim hostias, sed non intendit consecrare nisi decem ex eis, aut ignorat numerum, præcisè tamen intendit consecrare decem tantum. In primo casu quando intendit consecrare quicquid est ante se, quamuis erret in opinione, quia credit quod non sint ibi nisi decem cum in veritate sint vndecim, dicendum est quod omnes sunt consecrata; quia concurrentibus omnibus quæ sunt de essentia sacramenti scilicet materia, forma, & minister cum intentione applicandi formam materiam verè perficitur sacramentum. Sed in casu posteo omnia prædicta concurrunt, quia talis sacerdos intendit consecrare quicquid est ante se, et illud est debita materia. Supponimus etiã quod iste sit verè sacerdos, & quod proferat debita verba consecrationis cum intentione consecrandi totum panem qui est ante se, ergo totum est consecratum, nec error ipsius de numero hostiarum impedit consecrationem alicuius hostiæ dummodo intendat consecrare totum quod est ante se, quia talis ignorantia, vel scientia numeri hostiarum se habet omnino per accidens ad sacramentum, ex quo nihil variat de intentione ministerii.

4 In secundo autem casu quando sacerdos per certitudinem scit ibi esse vndecim hostias, & tamen non intendit consecrare nisi decem tantum ex eis: aut ipse in speciali mente signat illas decem quas consecrare intendit, & illam vndecimam quam consecrare non intendit. Verbi gratia, sacerdos habens ante se vndecim hostias sibi iniucem suppositas potest mente signare quod ipse intendit consecrare omnes nisi supremam, vel nisi infimam, & sic de qualibet alia prout placet. Et tunc illa vndecima quæ mente signat & à consecratione excludit non est consecrata. Omnes autem alie sunt consecrata, & hoc de se patet. Quia illud quod in speciali cadit sub intentione sacerdotis consecratis consecratur, sic autem est in proposito, quare &c. Si autem sacerdos sciens ibi esse vndecim hostias & non intendens consecrare nisi tantum decem non signet mente illas decem quas consecrare intendit, nec illam vndecimam quam consecrare non intendit sed stat intentio sua in tali generalitate, scilicet quod non intendit consecrare omnes vndecim, sed solum decem ex eis: dicendum est quod talis sacerdos nullam illarum hostiarum consecrat quantumcumque; proferat verba cum prædicta intentione generali. Cuius ratio est, quia consecratur quod ille non consecrat omnes vndecim, quia oppositum est in eius mente, scilicet nullo modo consecrare omnes vndecim nec consecrare decem tantum. Probatio: quia illa intentio non sufficit ad consecrationem alicuius hostiæ sub qua æqualiter qualibet hostia includitur & excluditur. Quia si dicitur consecrata quia sub illa intentione includitur, eadem ratione dicitur non consecrata quia ab illa intentione excluditur. Sed sic est in proposito, quia si intentio sacerdotis stat in hac generalitate quod intendit consecrare tantum decem hostias eas mente non signandotunc qualibet vndecim hostiarum potest esse vna de decem, & potest excludi de decem, quia qualibet exclusiã adhuc sunt decem alie, ita quod exclusio cuiuslibet ponit exclusionem omnium aliarum sub numero denario. Et inclusio cuiuslibet sub numero denario excludit aliquam aliam ab eodem numero. Cum ergo nulla sit signata per intentionem sacerdotis, sequitur quod æqualiter qualibet sit inclusa, & non inclusa quod est contradictio, & per consequens æqualiter consecrata & non consecrata, quod est impossibile, nulla ergo consecratur.

5 In tertio autem casu scilicet quando sacerdos ignorat numerum hostiarum intendit tamen consecrare decem de totali numero: dicendum est sicut dictum est in secundo casu, nisi quod si talis sacerdos signet mente decem hostias quas consecrare intendit tunc cessat in eo ignorantia numeri & incidit casus iste totaliter cum secundo, & ideo eadem est responsio.

6 Ad primum arg. dicendum quod bene concludit partem negatiuam, scilicet quod non omnes vndecim consecrantur propter intentionem contrariam, quando scilicet sacerdos non intendit consecrare totum quod est ante se, sed præcisè decem hostias, quia si intendet consecrare totum quod est ante se minor esset falsitas. Sed partem affirmatiuam non concludit nisi intentio eius sit in speciali de decem signatis. Si enim intentio stet in generali tantum, cum per illam applicationem non fiat applicatio formæ ad consecrationem alicuius determinatæ hostiæ. Quia sub illa generali intentione qualibet hostia æqualiter includitur, vt declaratum est, tunc nulla hostia consecratur.

7 Ad rationem alterius partis dicendum est quod ex parte sa-

cramenti nullus paratur laqueus. Sed quilibet indiscretus minister potest sibi ipsi parare laqueus, quod facit talis sacerdos quâdo non determinat intentionem suam ad aliquem numerum determinatum.

Sententia huius distinctionis XII in generali & speciali.



I autem queritur de accidentibus. Superius determinauit magister de consecratione huius sacramenti. Hic autem determinat de consequentibus ad eius consecrationem. Et diuiditur in tres partes: quia primò inquirit de modo existentie accidentium in hoc sacramento. Et secundò de actu sacerdotis conscientis hoc sacramento. Tertio inquirit de effectu huius sacramenti. Secunda incipit ibi. Post hæc queritur, si quod gerit sacerdos. Tertia ibi. Insuper autem est hoc sacramento. Prima diuiditur in tres, quia primò inquirit de modo existentie accidentium in hoc sacramento. Secundò inquirit de fractione quæ ibi apparet. Et ponit diuersas opiniones. Tertio de significatione partium fractionis. Secunda ibi. Solet etiam queri de fractione. Tertia ibi. Quid autem illæ partes significet. Tertia autem pars principalis, in qua determinat de effectu huius sacramenti diuiditur in duas. Quia primò determinat huius sacramenti effectum. Et secundò inquirit de modo vtendi ibi. Si autem queritur vtrum quotidie. Hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

1 In speciali sic procedit, & primò ponit quod in hoc sacramento remanet accidentia sine subiecto, quia ibi non est nisi substantia corporis & sanguinis Christi, quæ non afficitur talibus accidentibus, remanent tamen accidentia ad ministerium rituum, ad fidei suffragium, & etiam propter gustum, qui est vltus sacramenti. Postea querit vtrum in hoc sacramento sit vera fractio. Et ponit opinionem aliquorum dicentium quod non, licet videatur ibi fractio esse, non tamen est propter hoc illusio, quia non fit ad deceptionem, sed ad fidei vilitatem. Alij verò dicunt quod ibi verè frangitur corpus Christi, & tamen remanet integrum per miraculum. Quod confirmant ex confessione Berengarij quæ ponitur in litera. Magister tamen tenet, quod est ibi vera fractio in speciebus sacramenti, & non in substantia corporis Christi, in quo sub qualibet parte fractionis est totus Christus, quod confirmat per auctoritatem Hilarij in litera. Postea dicit quod partiu fractionis vna significat corpus Christi quod iam resurrexit, & est in celo. Alia significat corpus Christi uiuentis in mundo. Tertia verò significat corpus Christi iacens in sepulchro: quæ significatio potest adaptari corpori Christi mystico. Deinde querit vtrum illud quod gerit sacerdos celebrans missam possit dici sacrificium, vel immolatio Christi. Et dicit quod sic sub hoc sensu, quia est memorialis sacrificij & immolationis quibus Christus fuit immolatus in cruce. Et non quod Christus singulis diebus occidatur. Quod confirmat multis auctoritatibus. Postea dicit quod hoc sacramento duabus de causis institutum est, scilicet in augmentum charitatis, & in remedium nostræ infirmitatis. Quia quomodo quotidie labimur in peccatum saltem veniale, indigemus hoc sacramento per quod delentur. Vltimò inquirit de modo vtendi hoc sacramento, an videlicet sit quotidie comunicandum. Et dicit ex sententia Augusti, quod quotidie comunicare, nec est laudabile, nec vituperabile: diuersæ tamè consuetudines ecclesiæ fuerunt circa hoc. Quia primò comunicabant fideles singulis diebus dominicis. Postea propter minorem deuotionem statutum fuit quod comunicarent in anno ter, scilicet in paschate, in natali, & in pentecoste. Vltimò refrigerente charitate statutum est saltem quod semel in anno comunicent omnes fideles, scilicet in paschate, vt haberetur extra de pœnit. & re. capi. Omnis vtriusque sexus. Et in hoc terminatur sententia lectionis in speciali.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum Deus possit facere quodlibet accidens sine subiecto.

Thom. 3. q. 77. art. 1. C. 2.



I R C A distinctionem istam queruntur quatuor. Primum est de modo existentie accidentium in hoc sacramento. Secundum est de missione quæ potest fieri cum speciebus vini consecrati. Tertium est de effectu huius sacramenti. Et quartum de eius frequentatione. Quantum ad primum queritur vtrum Deus possit facere quodlibet accidens sine subiecto. Et arguitur quod non, quia sicut relatiuè esse, est ad aliud esse, scilicet ad correlatiuum, sic accidentis esse, est in alio esse, scilicet in subiecto: sed nulla virtute potest fieri quod relatiuè sit, & non dicatur ad aliud correlatiuum, ergo nullo modo potest fieri quod accidens sit & non sit in alio.

Item

2 Item sicut se habet quantitas ad substantiam, sic qualitas ad quantitatem, sed qualitas nulla virtute potest esse sine quantitate, vt probatur, ergo quantitas non potest esse sine substantia. Probatio minoris, quia impossibile est quod aliquid participet naturam speciei & non generis, eò quod genus includitur in specie. Sed istud sequeretur si qualitas posset esse sine quantitate. Si enim albedo hostiæ separaretur à quantitate, ipsa maneret in specie albedinis, & tamen ipsa nõ esset in genere qualitatis sensibilis, non enim posset inuiriare visum, quare &c.

3 I N C O N T R A R I V M arguitur, quia sicut accidentis esse, est in esse, ita esse substantiæ completæ est, per se esse. Sed Deus potest facere quod substantia completa non sit per se, sed in alio: vt est de humana natura in Christo, ergo potest facere de accidente, quod non sit in alio, sed per se.

4 R E S P O N S I O. Intelligendum est quod accidentiu quædam sunt absoluta, quædam respectiua. Vocatur autem ad prægens accidens respectiuum non ex respectu ad subiectum, vel fundamentum in quo est, quia sic omne accidens est respectiuum & nullum absolutum. Sed vocatur respectiuum illud cuius essentia est ad aliud habitudo, & esse ad aliud se habere, vt est relatio & quæcumque; includunt respectum essentialiter. Absolutum autem est cuius essentia non est habitudo ad aliud nec esse eius est ad aliud se habere, sed est in se quædam natura & non solum modus naturæ vt quantitas & qualitas.

5 Est autem inter hæc accidentia duplex differentia. Prima est quod accidens absolutum est quædam natura in se cui competit aliquis modus essendi. Accidentis autem respectiuum solum est modus essendi alterius partis. Secunda differentia est, quia accidentia absoluta proprie dicuntur esse in subiecto, sed respectiua in illa natura in qua immediatè sunt magis dicuntur esse sicut in fundamento, quam sicut in subiecto.

6 His suppositis dicendum est quod accidentis respectiuum nullo modo potest esse sine suo fundamento: accidens autem absolutum potest esse sine quocumque subiecto. Primum patet dupliciter. Primum sic: omne illud quod potest per se & in se existere est res habens modum & nõ solum modum rei. Ex quo em est, res est, ex quo per se est, habet modum essendi, scilicet ex quo est per se. Sed accidentis respectiuum prout de ipso loquimur est solum modus rei, & nõ res habens modum (vt dictum est) ergo non potest per se & in se existere. Item omne illud quod potest per se & in se existere si alij vnatur facit cum eo compositionem. Sed respectus, vel accidentis respectiuum non facit cum suo fundamento compositionem (vt probatum fuit in primo libro cum de relationibus ageretur) ergo accidentis relatiuum non potest per se & in se existere. Maior probatur: quia res per se & in se subsistens non est solum modus rei (vt dictum est) sed res habens modum. Talis autem est res simpliciter quæ addita alij facit compositionem (vt dictum est) sicut in primo lib. ergo &c. Et sic patet primum.

7 Per idem patet quod numerus qui est quantitas discreta, & multitudine quæ est de transcendentibus nõ possunt esse sine suo fundamento, quia nõ dicuntur res sed modos rerum. Vnum enim quod est principiu numeri, & vnum quod est principiu multitudinis transcendentis circa materiam in qua fundantur non dicuntur nisi diuisionem, quæ cum sit priuatiu non est accidens separabile. Numerus autem & multitudine transcendentis non dicuntur nisi diuisionem circa res quibus cõueniunt: diuisio autem non est res habens modum, sed solum modus rei, propter quod nec numerus potest esse sine rebus numeratis, nec multitudine sine his quæ multa dicuntur. Simili modo dicendum est de motu quod nullo modo potest esse sine eo in quo immediatè fundatur. Fundatur autem motus localis in mobili mediante quantitate secundum quam habet prius & posterius, quæ sunt partes intrinsece motus. Motus verò alterationis fundatur in mobili mediante qualitate habente gradus intentionis & remissionis, sed motus localis super quantitate nõ dicitur nisi modum se habendi conrinaliter & alter respectu loci, & motus ad formam nõ dicitur nisi modum quo mobile habens formam aliquam se habet, cõtinuè aliter respectu formæ: quo ad gradus eius, propter quod licet motus localis possit esse sine substantia mobili, non potest tamen esse sine quantitate, & similiter motus alterationis potest esse sine substantia sed nõ sine qualitate in qua immediatè fundatur. Patet ergo primum, scilicet quod accidens respectiuum & quocumque aliud quod non est nisi quia est modus rei, non potest quocumque virtute à suo fundamento separari.

8 Secundum est, scilicet quod Deus possit facere omne accidens absolutum sine subiecto: quod probatur à quibusdam nouis doctoribus hoc modo. Deus potest facere quamlibet rem sine causis extrinsecis, licet non possit eam facere sine causis intrinsecis, sicut potest facere hominem, qui non generetur ab alio homine, tamen non potest facere hominem, sine anima & corpore, quæ sunt causæ eius intrinsece. Hoc enim implicat contradictionem, sed non primum: subiectum autem nõ est causa in-

trinseca accidentis absoluti, ergo Deus potest facere quocumque accidens absolutum sine subiecto. Maior declarata est. Minor probatur, quia materia in qua nõquam est causa intrinseca, sed solum materia ex qua: subiectum autem respectu accidentis solum est materia in qua, & non ex qua, ergo &c.

9 Quicquid sit de cõclusionem, ratio tamen ista nõ valet: equaliter enim cõcludit quod accidens respectiuum possit esse sine suo fundamento, sicut accidens absolutum sine suo subiecto: quia sicut subiectum non est causa intrinseca accidentis absoluti, quia non est materia ex qua, sed in qua: sic fundamentum non est causa intrinseca accidentis respectiui, quia non est eius materia ex qua, sed in qua, ergo si propter priuatiu accidens absolutum potest esse sine subiecto, eadem ratione accidens respectiuum poterit esse sine suo fundamento, hoc autem est falsum, vt statim probatum fuit supra, quare &c. Quod ergo dicitur quod Deus potest facere omnem effectum sine causis extrinsecis: dicendum est quod quamuis Deus possit supplere vicem cuiuslibet causæ efficientis, vt sine ea ita possit facere quicquid facit ea mediante, non potest tamen alias habitudines extrinsecas causarum vel non causarum supplere. Nõ enim posset facere velle sine cognoscere, nec videre sine obiecto terminante visionem, & tamen istorum vnum non est intrinsecum alteri.

10 Ideo dicendum est aliter tenendo eandem conclusionem, sed probando per aliam rationem quæ talis est. Illud de cuius intrinseca ratione non est habitudo ad alterum potest dici virtute absque quocumque altero. Sed omne accidens absolutum eo modo quo expositum est, est tale quod de eius intrinseca ratione nõ est habitudo ad alterum, vt in quo sit tanquam in subiecto, ergo omne accidens absolutum potest esse diuina virtute sine quocumque subiecto. Maior patet, quia Deus potest facere quicquid non implicat contradictionem, vel repugnantiam intellectuum, quod idem est. Sed quod illud non includit in ratione sua intrinseca habitudinem ad alterum potest esse sine illo altero nõ implicat contradictionem (vt de se patet) quia non est repugnantia intellectuum, vbi aliquid intelligitur absque eo quod nõ est de sua ratione, ergo Deus potest facere quocumque ens de cuius ratione nõ est habitudo ad alterum sine illo altero. Minor similiter patet ex his quæ dicta sunt prius, quia vocamus accidens absolutum illud cuius essentia non est respectus, nec esse est ad aliud se habere. Et ideo de ratione intrinseca talis accidentis non est habitudo ad aliud, licet consequatur. Et sic patet minor, sequitur ergo conclusio.

11 Ad primum argumentum dicendum quod relatiuum potest accipi dupliciter. Vno modo pro extremo relato. Alio modo pro ipso relatiuo. Si primo modo, sic maior est vera. Quia sicut hoc habet album vt sit alteri simile, vel quocumque extremum relationis, vt actualiter referatur ad aliud, sic se habet quocumque accidens, vt sit in subiecto actualiter. Et tunc minor est falsa, quia Deus potest facere quod extremum relationis nõ referatur actualiter ad aliud, sicut quod album sit, & ad nihil referatur relatione similitudinis, quod fieret si vnicum album esset. Et eodem modo potest Deus facere quod accidens absolutum non sit actualiter in subiecto, puta sacramento: si verò relatiuum accipitur pro respectu relato, sic maior est falsa, quia talis relatiu esse, est ad aliud esse: hæc est prædictio per essentiam diffinitionis de diffinito, sed cum dicitur quod accidens esse, est inesse: intelligendum est non per essentiam, sed per concomitantiam, quia naturaliter loquendo accidens nõ esset nisi inesse, quæ autem sunt vnum per concomitantiam nihil prohibet ea separari, quæ autem sunt vnum per essentiam semper sunt inseparabilia.

12 Ad secundum dicendum quod qualitas separabilis est à quantitate, sicut quantitas à substantia. Et quomodo dicitur quod tunc aliquid esset in specie quod nõ esset in genere, quia albedo separata non esset qualitas sensibilis, quæ est genus ad albedinem. Dicendum quod qualitas sensibilis non est nomen generis ad colorem & ceteras qualitates, sed est circumlocutio proprii nominis quod est nobis ignotum: quia nomen generis solum importat ea quæ sunt intrinseca rei, esse autem sensibile dicitur habitudinem non rei, sed rationis ad alterum, scilicet ad sensum, sicut scribitur dicitur habitudinem rationis ad scientiam, vel dato quod qualitas sensibilis esset nomen generis ad colorem & ceteras qualitates motiuas sensuum, posset verè dici quod albedo separata esset qualitas sensibilis, nec obstat quod sic existens non posset sentiri, quia multa impediunt actum, quæ nõ tollunt potentiam, & requiruntur ad actum præter potentiam. Quia secundum ordinem naturæ sicut nõ quodlibet agit in quodlibet, ita nec quodlibet modo, sed determinatò: propter quod licet albedo separata quantum est de se sit motiua sensus, non tamen habet modum talis existentie, vt actus possit moueri ipsum, quia sicut organum sensus est quantum, ita oportet motiuium esse quantum.

N 2

QVAESTIO SECVNDA. Vtrum species sacramentales possint aliquid naturaliter immutare.

Thom. 3. q. 77. ar. 3. sequentibus.

Uxtra haec queritur vtrum species sacramentales possint aliquid naturaliter immutare. Et videtur quod non, quia maioris virtutis est angelus quam sint species in sacramento remanentes, sed angelus non potest immediate immutare aliquid quod ad formam, ergo nec tales species. Maior pater, quia angelus de se est subsistens, species autem sacramentales non subsistunt a se, sed diuina virtute: propter quod angelus sicut perfectior est in subsistendo absq; materia, sic perfectior esse videtur in agendo circa materiam. Minor pater ex his quae dicta sunt lib. 2. di. 7. 2. Item omne agens naturale in agendo reparatur, si ergo species sacramentales possent aliquid naturaliter immutare sequeretur etiam q; possent ab alio naturaliter immutari, sed istud non videtur, quia si immutarentur ita vt desinerent esse, aut cederent in potentiam materiae, aut annihilarentur: non potest dici quod cedant in potentiam materiae, quia nulla materia subest eis, nec quod annihilarentur, quia sicut virtus naturae non se extendit ad producendum aliquid ex nihilo, ita nec ad conuertendum aliquid in nihil.

3 IN CONTRARIUM est quia omne quod sentitur immutat sensum, sed species existentes in sacramento naturaliter sentiuntur, quia color videtur, & sapor gustatur, ergo immutant sensum.

4 Item apparet sensibilibus quod aliquid ex speciebus corruptis generatur, vt vermes ex putrefactione, & quaedam talia quod non esset nisi possent sensibilibus immutari, etiam vsque ad definitionem.

5 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est vtrum species sacramentales possint aliquid naturaliter immutare. Secundum est vtrum naturaliter possint ab alio immutari.

6 Quantum ad primum dicendum est q; species sacramentales possint aliquid immutare naturaliter immutatione accidentali & etiam immutatione substantiali. De immutatione accidentali patet sic: Illud quod habet idem esse naturale & naturaliter vt prius habet idem agere naturale & naturaliter vt prius, sed qualitates secundum quas est omnis immutatio accidentalis habent in hoc sacramento idem esse naturale quod prius habebant & modo naturali sicut prius, ergo sicut prius ante conuersionem substantiae panis & vini poterant aliquid immutare accidentaliter, ita post conuersionem. Maior de se patet. Minor etiam non videtur dubia, quia qualitates manentes in hoc sacramento sunt idipsum quod prius erant & in eodem subiecto proximo sunt in quo prius erant, scilicet in quantitate, quod si quantitas non subsistat naturaliter, nihil contra propositum, quia quantitas non est principium alicuius actionis naturalis, quia motus & actio non sunt in mathematicis, & si esset adhuc naturaliter, ageret sicut naturaliter locum occupat, quamuis non naturaliter subsistat. licet enim agere supponat esse non tamen sunt idem. Et ideo illud quod habet suum naturale esse quod habebat prius (licet non eodem modo quo prius) potest naturaliter agere in alio, si tamen sit alicuius actionis principium.

7 De immutatione vero substantiali potest idem probari per hunc modum, quia illud quod potest naturaliter in alterationem ad quam necessarium sequitur corruptio potest ex consequenti in ipsam corruptionem, sed species sacramentales possunt naturaliter in alterationem ad quam necessarium sequitur corruptio: sicut species vini naturaliter possunt alterare modicam aquam sibi appositam totaliter quoad qualitates eius, vt statim probatum est. Ad hanc autem alterationem sequitur naturaliter corruptio aquae, vt patet ex secundo de generatione, vbi ostendit Philosophus q; elementa sunt inuicem transformabilia quoad substantiam, eo quod sunt transformabilia secundum qualitates, ergo species sacramentales vini possunt naturaliter transformare partem aquam sibi appositam corrumpendo ipsam. Generare autem in materia aquae corruptae aliquam formam substantialem naturaliter non video quod possint. Quia si possent aut hoc esset virtute propria, aut virtute alicuius substantiae. Non virtute propria, quia tunc agerent ultra propria speciem, nec virtute alicuius substantiae, quia non virtute substantiae cui insunt, quia sunt absque subiecto, nec virtute substantiae vini in qua prius erant, quia secundum ordinem naturae nullum instrumentum potest agere in virtute principalis agentis nisi sit et actualiter coniunctum, vel nisi receperit ab eo formam immanentem per quam possit agere: sicut semen, quia recepit ab anima patris formam aliquam immanentem, per quam post suam destinationem agit in virtute principalis agentis, licet separatum ab eo. Sed species vini sunt actualiter separatae a substantia vini in qua prius fuerunt, nec habent in se ali-

quam formam immanentem sibi impressam a substantia vini, ergo in virtute eius non possunt aliquid aliud substantialiter immutare introducendo in virtute eius formam substantialem. Oportet ergo quod corrupta forma aquae per actionem specierum vini, aut quod materia remaneat sine forma substantiali, quod forte non est possibile, vt declaratum est in secundo libro, dist. 12. Aut quod virtute diuina forma substantialis ibi in materia introducat quod non est Deo impossibile. Si ergo introducat forma substantialis oportet quod hoc sit concurrente actione diuina, vel potius hoc principaliter faciente.

8 Et sic intelligo id quod aliqui doctores dicunt, scilicet q; sicut virtute diuina accidentia habet illud idem esse quod prius habebat in substantia, sic eadem virtute habet omne agere non solum accidenter, sed substantialiter quod prius habebat. Constat autem quod accidentia non habent idem esse quod prius nisi concurrente actione diuina, imò hoc faciente. Non enim per se subsisteret sublato subiecto nisi virtute diuina hoc faciente, & sic conseruante. Et eodem modo dicendum est de actione quam habent maxime respectu substantiae generandae. Et sic patet primum.

9 Quantum ad secundum scilicet vtrum tales species possint naturaliter immutari & totaliter corrumpi, dicendum est quod cum in speciebus sacramentalibus sint quantitas & qualitas, qualitas potest immutari naturaliter & totaliter corrumpi, non sic autem quantitas. De qualitate patet sicut ad alterationem & totalem corruptionem qualitas sufficit contrarium predominans & subiectum suscipiens. Sed respectu qualitatum existentium in speciebus sacramentalibus potest inueniri contrarium predominans (vt de se patet) quia qualitates modici vini in sacramento contrariantur qualitates aquae magis & cum predominio. Est etiam ibi subiectum commune suscipiens, quia quantitas quae subest qualitatibus vini quantum est de se, nata est aequaliter recipere qualitates aquae, quia non plus determinat sibi has quam illas, ergo qualitates specierum vini in sacramento possunt naturaliter alterari & totaliter corrumpi.

10 De quantitate autem quomodo possit corrumpi naturaliter non sic patet, quia si corrumpatur naturaliter hoc esset, vel actione contrarij, vel corruptione subiecti, vel diuisione sui. Non primo modo, quia quantitas non habet contrarium: nec secundo modo, quia in hoc sacramento non habet subiectum: nec tertio modo, quia omne quod corrumpitur diuisione sui habet terminum in minus, sed quantitas non habet terminum in minus, sed est de se diuisibilis in infinitum, ergo diuisio non corrumpit quantitatem per se, corrumpit tamen eam per accidens corruptione subiecti vbi est in subiecto, quod non potest scorsum in quantitate quacunque saluari. Excludendo ergo subiectum a quantitate nulla diuisio potest corrumpere ipsam naturaliter, nullo ergo modo potest quantitas in hoc sacramento corrumpi naturaliter. Si ergo corrumpatur, oportet q; corrumpatur virtute diuina: quod potest esse in duobus casibus, scilicet vt ad corruptionem qualitatum corrumpatur quantitas diuina virtute, quia quantitas non subsistit sine subiecto nisi quantum pertinet ad hoc sacramento, hoc autem sacramentum definit esse corruptis qualitatibus sicut infra dicitur, ergo conueniens est quod eis corruptis corrumpatur & quantitas diuina virtute. Et iterum conueniens est q; corrumpatur per diuisionem sui, per quam corrumpitur quae est in subiecto. Cui Deus det ei simile existitiam in se qua habet in subiecto prius existente. Haec tamen corruptio non fit pure virtute naturae, vt dictum est. Et quia corruptio specierum non est sine generatione. Videmus enim ex speciebus sacramenti incaute conseruatis vermes generari, oportet ergo q; virtute diuina adueniat materia qualitercunq; hoc fit, quia genitum non est forma subsistens, sed est compositum ex materia & forma. Idem videtur esse sentiendum an species sacramentales possint nutrire, quia cum nutritio fiat per hoc q; materia alicui sit sub forma nutriti, & sub speciebus sacramentalibus, nulla est materia, sed oportet q; de nouo fiat ibi materia virtute diuina ad hoc vt sit nutritio.

11 AD PRIMVM argumentum dicendum, quod non est simile de angelo & de speciebus sacramentalibus existentibus in hoc sacramento: quia angelus non potest immediate dare formam aliquam, vt declaratum est in secundo libro, qualitates autem corporales habent generare qualitates sibi similes & corrumpere contrarias, propter quas possunt transformare aliquid sicut poterant manente subiecto saltem transformatione accidentali & substantiali: necesse est concomitantem, vt est corruptio, quia nihil subiectum conseruet ad actiones specierum quoad alterationem & corruptionem aliarum rerum nisi quod in ipso erant qualitates actiuae, & hoc idem fit in hoc sacramento per subiectum proximum, scilicet per quantitatem.

12 Ad secundum dicendum, q; species quae corrumpuntur naturaliter secundum qualitates non annihilantur plura quae cumq; aliae formae quae cedunt in potentia materiae, quae & istae cedunt in potentia subiecti cui immediate insunt, scilicet quantitates. Ipsa autem

autem quantitas non corrumpitur naturaliter, vt ostensum est. Et si corrumpatur vel desinat esse virtute diuina, potest dici q; annihilatur, nec est hoc apud Deum inconueniens quod aliquid per eum cedat in nihil, sicut omnia per ipsum facta sunt ex nihilo.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum desinat esse sanguis Christi per admistionem noui vini speciebus vini consecrati.

Thom. 3. q. 77. ar. 8.

SCVNDUM queritur si speciebus vini consecrati admisceatur alius liquor an desinat ibi esse sanguis Christi. Et videtur q; sic, quia idem accidens in numero non potest simul esse in subiecto & sine subiecto, sed hoc sequetur si post admistionem alicuius liquoris ad species vini consecrati remaneret ibi sanguis Christi, ergo &c. Maior pater, quia esse in subiecto, & non in subiecto contradiunt. Et ideo simul esse non possunt. Minor probatur, quia admistio vini speciebus vini consecrati efficitur vna quantitas continua vtriusq; scilicet vini admisti & specierum praexistentium. Si igitur sub speciebus praexistentibus maneret sanguis Christi cum non afficeretur eis tunc sint sine subiecto. Species autem vini admisti sunt in subiecto. Cum ergo sit vna quantitas huius & illius, sequitur quod sit sine subiecto & in subiecto.

2 Item qualiter pars misti est misti. Si ergo aliquis liquor miscetur speciebus vini consecrati, qualiter pars totius misti erit mista. Non ergo erit scorsum signare liquorem appositum & species praexistentes, ergo per totum mistum est substantia liquoris apposti, sed sanguis non est in hoc sacramento cum substantia alterius corporis, ergo per talem admistionem desinit ibi esse sanguis Christi.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia manentibus speciebus consecratis manet sanguis Christi sub eis. Sed non per quamcumq; admistionem alterius liquoris desinat ibi esse species vini consecrati, vt pote si admisceatur modicum de vino, vel modicum de aqua, ergo per talem admistionem non desinit ibi esse sanguis Christi.

4 RESPONSIO. Circa materiam istam oportet procedere ex vno principio, scilicet q; sanguis Christi manet in hoc sacramento quando manet species consecrata. Et rationabiliter, quia cum sanguis Christi non sit ibi nisi ratione consecrationis, manente consecratione quae semper manet stante materia consecrata, manet ibi & sanguis Christi. Quo supposito dicendum est ad quaestionem q; liquor appositus speciebus sacramenti aut est alterius speciei aut eiusdem: si alterius vt pote cum aqua admisceatur vino consecrato, aut appositum est minus illo cui apponitur vel aequale, aut minus: si sit minus vel aequale non solum quantitate, sed virtute corrumpitur species vini & desinit sub his sanguis Christi secundum principium praesumptum: quod autem desinat ibi esse species quantum ad qualitatem saporis, coloris & huiusmodi non est difficile videre, quia vt dicitur 1. Physic. ad agendum sufficiens duo contraria, vnum vero subiectum ad patiendum. Sed hic est dare contrarietatem inter qualitates eius quod apponitur, puta aquae vel illius cui apponitur, subiectum vero passibile sub vtraq; qualitate contraria est quantitas quae de se nata est subiecti contrariis, ergo ista sufficiunt ad hoc vt qualitates specierum vini per admistionem contrarij, puta qualitates aquae corrumpantur.

5 De quantitate autem eis subiecta qualiter corrumpatur per admistionem cuiuslibet liquoris non clarè patet. Non enim corrumpi potest per actionem contrarij, nec per corruptionem subiecti, nec per diuisionem vt deductum est in precedente quaestione. Et ideo si corrumpitur diuina virtute, corrumpitur modis quibus dictum fuit prius, sed esto q; non corrumpatur, corruptio tamen qualitatium sufficeret ad hoc vt sanguis Christi desineret esse ibi propter duo. Primum est quia species vini pertinet ad sacramentum quatenus representat substantiam vini quae conuersa est, sed substantiam vini magis demonstrant & representant qualitates quam quantitates, quia quantitas est omnibus communis. Qualitates autem aliquae sunt propriae secundum naturam formae specificae, ergo qualitates vini magis pertinent ad sacramentum quam quantitates, ipsis ergo corruptis desinit sacramentum. Secundum est, quia sacramentum est signum sensibile vt patet ex eius definitione. Est enim inuisibilis gratiae visibilis forma. Sed species sunt magis sensibiles ratione qualitatum q; ratione quantitatis, ergo magis pertinent ad sacramentum quae quantitas vt eorum corruptio sufficit ad corruptionem sacramenti. vnde Innocentius tertius dicit q; vbi similitudo deficeret, sacramentum non esset: similitudo autem attenditur secundum qualitates. 6 Si autem quod apponeretur esset minus, puta parua aqua, sic dicendum est q; corrumpitur & species vini quae possunt

alterare totaliter aquam, ad quam alterationem sequeretur corruptio aquae, vt dictum est in precedente quaestione. Et quia materia aquae non maneret sine forma aliqua, oportet q; virtute diuina in materia aquae corruptae introduceretur forma substantialis non alia quam vini, quia illa est magis concors qualitatibus quae corrumpunt aquam, & sic aqua facta vinum admisceatur speciebus vini. Et haec admistio esset similis secundum speciem, propter quod concideret cum secundo membro, de quo dicendum est, quod aut liquor appositus speciebus vini est eiusdem speciei quo ad naturam substantiae & qualitarum, vt potest de eodem dolo primo consecraretur vini & postea consecrato apponeretur simile non consecratum, aut est eiusdem speciei quo ad substantiam, sed non quo ad aliquas qualitates: vt si vinum rubeo consecrato apponeretur vinum album non consecratum. In primo casu dicendum est q; sicut illud quod apponitur speciebus vini consecrati si minus, siue aequale, siue minus species vini praexistens non desinat esse, nec sanguis Christi sub eis. Cuius ratio est, quia simile non corrumpit simile. Sed contingit q; liquor appositus speciebus vini sit p omnia similis ei, & sic ponitur in proposito vt cum de eodem dolo vtrumq; vinum accipitur, ergo per appositionem talis liquoris species praexistentes non corrumpuntur. Vterius ex hoc arguitur sic, quod cunctis quantum additur quanto manente quantitate vtriusq; quantumcumq; fiant vnum continuum, semper tamen distinguuntur secundum positionem & situm: quia duae quantitates etiam si sint partes vnius quantitates continuae necessario distinguuntur situ & positione. Sed sic est in proposito vt ostensum est, quia vnum appositum & species quibus apponitur manent quo ad quantitatem suam & quo ad qualitates, ergo quantumcumq; faciant vnum secundum continuitatem, eo q; sunt sensibilia secundum speciem & vtrumque liquidum propter quod de facili continuantur, semper tamen distinguuntur secundum situm. Hanc autem continuationem quantitatis & nihilominus distinctionem secundum situm non sic intelligo q; totum vinum appositum sit ex vna parte, & species vini consecrati ex alia, & continentur solum secundum vnum latum in quo applicentur, quoadmodum in infusione ramus appositus trunco continuatur ei solum secundum extremitatem vnam, si tamen sit ibi vera continuatio. Quia talis modus continuationis est contra naturam liquidorum, sed subintrat vnum alterum secundum paruas partes porosas, & cedit vnum alteri. Semper tamen distinguuntur sicut partes vtriusq; vini licet imperceptibiliter propter paruitatem partium & similitudinem earum, & ideo sub partibus specierum vini praexistentis manet sanguis Christi & non sub partibus vini apposti. Et eo firmatur, quia omnes doctores communiter dicunt q; sanguis Christi non desinit esse sub speciebus vini consecrati nisi per talem alterationem seu immutationem per quam desineret ibi esse substantia vini si subsisteret. Sed constat quod per appositionem vini omnino similis, substantia vini praecedens nullo modo desineret ibi esse, ergo per appositionem vini similis in substantia & qualitate vino consecrato & speciebus eius non desinit corpus Christi esse sub speciebus prioribus vini consecrati.

7 Sicut liquor appositus sit eiusdem speciei quo ad substantiam non autem quo ad aliquas qualitates, sicut si vino rubeo consecrato apponeretur vinum album non consecratum, tunc videtur per talem appositionem si fiat in notabili quantitate q; quantitates vini consecrati corrumpantur: sensus enim docet q; color mutatur. Sed nihil propter hoc desinit ibi esse sanguis Christi: videtur q; sic per rationem prius factam, quia desinit ibi esse qualitates quae demonstrabant vinum prius consecratum. Illud enim fuit vinum iubeum, sed hoc non obstante probabiliter potest teneri q; adhuc remaneat sanguis Christi ac si fuisset appositum vinum totaliter simile. Quia praecedens color non est corruptus nec nouus generatus secundum rem, sed solum secundum apperceptionem per seculi positionem partium vtriusq; liquoris: ex eo potest hoc aliquis credere, quia color qui resultat ex appositione vini albi cum rubeo nunquam apparet ita purus, nec ita vni-formis in suis partibus, sicut si esset naturalis, vel dato q; praecedens color corrumpatur non obstat quo ad propositum, quia corruptio vel variatio illarum specierum quae se habent per accidens ad sacramentum non immutat ipsum: sed variatio albi & nigri circa vinum se habet per accidens ad sacramentum, potest enim cum fieri de vno sicut de alio. Ista etiam qualitates non proprie demonstrant speciem vini cum possint in aliis rebus inueniri. Non sic autem est de sapore vel aliquo tali, ergo corruptio vel mutatio talium qualitarum non mutat sacramentum, & potest confirmari per rationem immediate prius factam, quia substantia vini non desineret esse per solum alterationem de colore in colorem & eodem modo nec sanguis Christi secundum principium praesumptum.

8 Ad primum argu. dicendum q; nihil prohibet quin accedens quod habet partes extensas, vt est quantitas, secundum vnam partem sit in subiecto & secundum aliam non sit in subiecto,

nec est hic aliqua conradictio, quia licet idem sit in subiecto & non sit in subiecto, non tamen secundum idem, & sic est in hoc sacramento quando apponitur ei liquor similis secundum speciem.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum effectus Eucharistiae sit augmentum gratiae seu charitatis.

Thom. 3. q. 79.

ARTIO queritur de effectu huius sacramenti. Et videtur quod effectus eius non sit augmentum charitatis, vel gratiae, quia sicut baptismus est spiritualis regeneratio, sic confirmatio est spirituale augmentum.

2 Item spirituale augmentum charitatis & gratiae non videtur impediri per peccatum veniale, eo quod neutri opponitur, sed effectus sacramenti eucharistiae impeditur per peccatum veniale, vt communiter ponitur, ergo effectus eius non est augmentum charitatis, & gratiae.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia Dion. attribuit huic sacramento virtutem perfectiorem, sed perfectio spiritualis non est nisi per augmentum gratiae & charitatis, ergo &c.

4 RESPONSIO. Aduertendum est quod proprie loquendo aliud est querere de effectu huius sacramenti, & aliud est querere de effectu quem facit materia consecrata in digno suscipiente. Sacramentum enim illud consistit in sola consecratione materiae sine postea veniat in usum alicuius suscipientis, siue non.

5 Primum patet sic. Illud sacramentum est spirituale nutrimentum, vnde sub speciebus ad nutritionem pertinentibus nobis proponitur. Et ideo loquendum est de eo ad similitudinem nutrimenti corporalis. Ex hoc sic. Sicut nutrimentum corporale ordinatur ad vitam corporis sic sacramentum hoc ordinatur ad vitam animae.

6 Ad secundum dicendum, quod supposita dispositione congrue recipientis melius est quantum est ex genere facti communicare pluries in die quam semel, nisi consuetudo ecclesiae esset in contrarium, quae videtur satis rationabilis, quia satis est difficile quod vno die aliquis praeparat se sufficienter ad suscipiendum hoc sacramentum, vix autem inueniatur qui pluries eodem die praeparat se ad ipsum.

7 Ad tertium patet sic. Illud sacramentum est spirituale nutrimentum, vnde sub speciebus ad nutritionem pertinentibus nobis proponitur. Et ideo loquendum est de eo ad similitudinem nutrimenti corporalis. Ex hoc sic. Sicut nutrimentum corporale ordinatur ad vitam corporis sic sacramentum hoc ordinatur ad vitam animae.

8 Ad quartum dicendum, quod supposita dispositione congrue recipientis melius est quantum est ex genere facti communicare pluries in die quam semel, nisi consuetudo ecclesiae esset in contrarium, quae videtur satis rationabilis, quia satis est difficile quod vno die aliquis praeparat se sufficienter ad suscipiendum hoc sacramentum, vix autem inueniatur qui pluries eodem die praeparat se ad ipsum.

9 Ad quintum dicendum, quod supposita dispositione congrue recipientis melius est quantum est ex genere facti communicare pluries in die quam semel, nisi consuetudo ecclesiae esset in contrarium, quae videtur satis rationabilis, quia satis est difficile quod vno die aliquis praeparat se sufficienter ad suscipiendum hoc sacramentum, vix autem inueniatur qui pluries eodem die praeparat se ad ipsum.

10 Auctoritas autem Augustini, quae allegatur in oppositum supponit conueniente dispositionem suscipientis, vnde postquam dixerat verba praedicta subiunxit: sic viue vt quotidie merearis accipere. In casu autem in quo est dubium de suscipientis dispositione dicit in libro de ecclesiasticis dogmatibus, quod videtur Eucharistiam accipere nec laudo, nec vitupero. Singulis autem diebus dominicis communicandum horret. Et habetur de consecratione distinct. 2. can. Quotidie.

Sententia huius distinctionis xiii. in generali & speciali.

ius sacramenti quem habet in suscipiente in quantum est sacramentum. Sed in quantum est quoddam sacrificium Deo acceptissimum habet vim satisfactionis ad tollendum poenam debitam illi pro quo offertur siue sit pro peccato mortali, siue veniali, tam in viuis, quam in mortuis, nec illam totam semper tollit. Sed quantum extendit se deo iustitiam offerentis, & virtus sacrificij secundum beneplacitum Dei & dispositionem illius pro quo offertur. Culpam autem mortalem non delet in suscipiente, sed potius multiplicat. Quia qui manducat & bibit &c. 1. Cor. 11. In illo autem pro quo offertur valet ad dimissionem peccati mortalis non per modum sacramenti quod solum prodest suscipienti, sed per modum sacrificij quo ipsi venia impetratur, non immediate sed mediante contritione: quia ex merito Christi, & virtute huius sacrificij, & intentione ac deuotione offerentis pro ipso praedictum sacrificium ipsi contrito impetratur quandoque.

6 Ad primum argumentum dicendum quod augmentum corporale fit dupliciter. Vno modo per solam intentionem nullo alio addito. Et sic fit augmentum etiam in non viuenticibus, per hunc etiam modum fit aliquo modo augmentum gratiae per omne sacramentum quando in suscipiente praerexit gratia. Et sic augere gratiam primum conuenit confirmationi quae est secundum sacramentum post baptismum, sed supponit gratiam baptismalem & eam auget si eam inueniat. Alio modo fit augmentum specialiter in viuenticibus per conuersionem alimenti in alitum. Et hoc modo augere gratiam conuenit sacramento eucharistiae quod sumitur per modum alimenti, nisi quod tale alimentum debite sumptum non conuertitur in nos, sed conuertit nos in seipsum. Et per hoc fit in nobis spirituale augmentum.

7 Ad secundum dicendum quod effectus huius sacramenti impeditur per peccatum veniale, non quidem si fit in nobis solum secundum reatum, sed quado est in nobis secundum actum: talem enim peccatum veniale impedit debitam deuotionem quam actualiter debet habere suscipiens hoc sacramentum & per consequens impedit eius effectum, quia quauis non opponitur gratiae, vel charitati, opponitur tamen eius feruori & deuotioni accidentaliter quam requirit sacramentum.

QVAESTIO QVINTA.

Vtrum sit laudabile sumere sacramentum Eucharistiae omni die.

Thom. 3. q. 80. art. 10.

VARTO queritur de frequentatione huius sacramenti, vtrum sit laudabile hoc sacramentum sumere omni die. Et videtur quod non, quia si esset laudabile frequenter hoc sacramentum sumere quanto frequentius sumeretur, tanto esset laudabilius, sed maior esset frequentantia si pluries in die sumeretur, ergo laudabilis esset pluries in die sumere, quod non est verum, cum consuetudo ecclesiae habeat contrarium, ergo &c.

2 Item sicut baptismus representat dominicam passionem, ita hoc sacramentum, imo plus: quia Christus instituit hoc sacramentum dicit. Hoc facite in meam commemorationem Mat. 26. Sed non licet pluries baptizari, sed semel tantum, quia, Christus pro peccatis nostris semel tantum mortuus est, ergo non licet pluries hoc sacramentum sumere, sed semel tantum.

3 IN CONTRARIUM est quod dicit Aug. de ver. do. mini. Panis quotidianus est, accipe quotidie quod tibi proficit.

4 RESPONSIO. Dicenda sunt tria. Primum est quod quotidie sumere hoc sacramentum est laudabile & expediens quantum ex genere facti. Secundum est quod abstinere a sumptione eius est quandoque laudabile ratione faciendi. Tertium est quod inter laudabiliter sumentem & laudabiliter abstinentem melius facit qui sumit quam qui abstinere.

5 Primum patet sic. Illud sacramentum est spirituale nutrimentum, vnde sub speciebus ad nutritionem pertinentibus nobis proponitur. Et ideo loquendum est de eo ad similitudinem nutrimenti corporalis. Ex hoc sic. Sicut nutrimentum corporale ordinatur ad vitam corporis sic sacramentum hoc ordinatur ad vitam animae.

6 Ad secundum dicendum, quod supposita dispositione congrue recipientis melius est quantum est ex genere facti communicare pluries in die quam semel, nisi consuetudo ecclesiae esset in contrarium, quae videtur satis rationabilis, quia satis est difficile quod vno die aliquis praeparat se sufficienter ad suscipiendum hoc sacramentum, vix autem inueniatur qui pluries eodem die praeparat se ad ipsum.

7 Ad tertium patet sic. Illud sacramentum est spirituale nutrimentum, vnde sub speciebus ad nutritionem pertinentibus nobis proponitur. Et ideo loquendum est de eo ad similitudinem nutrimenti corporalis. Ex hoc sic. Sicut nutrimentum corporale ordinatur ad vitam corporis sic sacramentum hoc ordinatur ad vitam animae.

8 Ad quartum dicendum, quod supposita dispositione congrue recipientis melius est quantum est ex genere facti communicare pluries in die quam semel, nisi consuetudo ecclesiae esset in contrarium, quae videtur satis rationabilis, quia satis est difficile quod vno die aliquis praeparat se sufficienter ad suscipiendum hoc sacramentum, vix autem inueniatur qui pluries eodem die praeparat se ad ipsum.

9 Ad quintum dicendum, quod supposita dispositione congrue recipientis melius est quantum est ex genere facti communicare pluries in die quam semel, nisi consuetudo ecclesiae esset in contrarium, quae videtur satis rationabilis, quia satis est difficile quod vno die aliquis praeparat se sufficienter ad suscipiendum hoc sacramentum, vix autem inueniatur qui pluries eodem die praeparat se ad ipsum.

6 Quantum ad secundum sciendum est, quod hoc sacramentum requirit in suscipiente deuotionem ad suscipiendum, & reuerentiam ad sacramentum. Primum facit amor qui incitat ad frequentationem huius sacramenti, sed secundum scilicet reuerentiam facit timor qui retrahit ab eius frequentatione. Si ergo aliquis cognoscat ex quotidiana sumptione deuotionem augeri & reuerentiam non minui, expedit ei quotidie communicare: si autem sentiat reuerentiam minui & deuotionem non multum augeri, aliis laudabiliter interdum abstinere vt cum maiori reuerentia & deuotione postmodum accedat: vnde quantum ad hoc vnusquisque est suo iudicio relinquendus vt faciat quod secundum fidem suam pie credit faciendum esse sicut dicit Aug. quod probat per exemplum Zachari & Centurionis quorum vnus excepit Christum gaudens, alius vero dixit: non sum dignus vt intres sub tectum meum. Hoc autem videtur attendisse ecclesia in statutis suis, quia in primitiua ecclesia quado vigebat maior deuotio ex vicinitate passionis Christi iudicium fuit fidelibus, vt singulis diebus communicarent. vnde Anacleus Papa dicit, & habetur de conse. dist. 2. peracta consecratione omnes communicent, & qui nolunt, ecclesiasticis careant limitibus. Sic enim & apostoli docuerunt & sancta Romana ecclesia tenet. Postmodum iudicium fuit reuelante deuotione quod in anno communicaretur saltem ter, scilicet in paschate, pentecoste, & natali Domini: vt dicit Fabianus Papa, & habetur de consecr. dist. 2. Si vero frequentatur. Postremo vero reuelante deuotione multorum statuit Innocentius tertius vt saltem semel in anno scilicet in paschate fideles communicent. extra de poen. & re. cap. Omnis vtriusque sexus. Et adhuc pauci inueniuntur. & sic patet secundum.

7 Tertium patet, scilicet quod inter laudabiliter sumentem & laudabiliter abstinentem melius facit qui sumit quam qui abstinere, quod patet primo ex genere facti sic melius est quod est bonum per se quam quod est bonum per accidens, sed sumere hoc sacramentum est bonum & expediens de se (vt patet ex primo articulo) abstinere autem non est bonum nisi per accidens, scilicet ex conditione recipientis, ergo sumptio huius sacramenti praeminet abstinencia. Secundo patet idem ex parte effectus, quia duplex bonum praeminet vni vbi vnus includitur in duobus, sed recipiens dignum sacramentum recipit effectum sacramenti ex opere operato & habet meritum ex deuotione ex qua suscipit. Abstinens vero & si possit habere meritum ex reuerentia abstinendi non percipit tamen fructum qui est sumptione sacramenti, ergo plus proficit qui dignus suscipit quam qui abstinere. Tertio patet idem ex habitu inclinante ad vtrumque, quia sicut se habet habitus ad habitum sic actus ad actum. Sed amor qui inclinatur ad susceptionem sacramenti praeminet timori, qui retrahit ab susceptione eius, ergo suscipere melius est quam abstinere. Adhuc suscipiens sacramentum in aliquo se disponit ad id quod melius est. Abstinens vero ex reuerentia non propter hoc se disponit ad aliquid melius. Respondeatur ergo quod melius est hoc sacramentum laudabiliter sumere quam laudabiliter abstinere.

8 Ad primum arg. dicendum, quod supposita dispositione congrue recipientis melius est quantum est ex genere facti communicare pluries in die quam semel, nisi consuetudo ecclesiae esset in contrarium, quae videtur satis rationabilis, quia satis est difficile quod vno die aliquis praeparat se sufficienter ad suscipiendum hoc sacramentum, vix autem inueniatur qui pluries eodem die praeparat se ad ipsum. Et iterum quia hoc sacramentum est rememorationem passionis dominicae. Congruit ergo vt saltem per hoc quod semel in die communicatur, representetur vinitas passionis.

9 Ad secundum dicendum, quod baptismus representat passionem Christi secundum quod generat in nobis spirituale vitam. Et quia generatio vnus cuiuscumque non est nisi semel, ideo baptismus non repetitur, sed Eucharistia representat eandem passionem secundum quod nos reficit quasi spirituale alimentum. Et ideo debet iterari, sicut alimentum corporale frequenter iteratur.

10 Auctoritas autem Augustini, quae allegatur in oppositum supponit conueniente dispositionem suscipientis, vnde postquam dixerat verba praedicta subiunxit: sic viue vt quotidie merearis accipere. In casu autem in quo est dubium de suscipientis dispositione dicit in libro de ecclesiasticis dogmatibus, quod videtur Eucharistiam accipere nec laudo, nec vitupero. Singulis autem diebus dominicis communicandum horret. Et habetur de consecratione distinct. 2. can. Quotidie.

11 Tertio epilogat dicta in hoc tractatu. Quarto subiungit quoddam incidens. Secunda ibi, Illud etiam potest sanè dici. Tertia ibi, De hoc coelesti mysterio. Quarta ibi, Ne autem ignores. Prima in duas. Quia primo inquirunt de ministerio dispensante. Secundo subiungit quae requiritur in ministro vt hoc sacramentum possit conferre ibi, In huius autem mysterij explicatione. Prima adhuc in duas. Quia primo inquirunt an sacerdos malus possit conferre. Secundo vtrum praesens ab ecclesia. Secunda ibi, Illi vero qui excommunicati sunt. Haec est distinctio, &c.

12 In speciali sic procedit. Et proponit primo vtrum mali sacerdotes possint hoc sacramentum conferre. Et respondet Magister quod bonitas vel malitia ministri nihil ad consecrationem facit: quia hoc non est in merito consecrantis sed in verbo efficitur creatoris. In hoc enim sacramento sub tegumento rerum visibilium diuina virtus secretis operatur salute. Et hoc pluribus auctoritatibus confirmat. Postea dicit quod qui praesens sunt per excommunicationem ab ecclesia (vt haeretici) non videntur hoc sacramentum posse conferre, quamuis sint sacerdotes: quia nemo dicit in consecratione huius hostiae offero, sed offerimus, quasi in persona totius ecclesiae, ipsi autem sunt extra ecclesiam. Missa etiam dicitur, eo quod caelestis nuncius missus adueniat ad consecrandum hoc sacramentum. Non est autem praesumendum quod ad benedictionem haeretici Deus mittat caelestem nuncium, cum ipse dicat per prophetam: Male dicam benedictionibus vestris. Postea dicit quod ad consecrationem huius ministerij requiritur quod minister sit sacerdos, & quod habeat intentionem consecrandi (hanc saltem) quod intendat facere quod facit ecclesia. Postea dicit quod corpus Christi ad brutis non sumitur, quid ergo sumunt quando species incaute seruatas comedunt, dicit se nescire, sed Deus scit. Postea epilogat dicens, quod de hoc sacramento aliqua perstrinxit quibus illi qui contradicunt haeretici sunt censendi: quid sit autem haereticus diffinit, quod ille est haereticus qui falsas ac nouas opiniones contra fidem gignit aut sequitur.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum consecratio huius sacramenti proprie conueniat sacerdotibus.

Thom. 3. q. 82. art. 2.

PRIMA distinctio ista queritur de duobus in generali. Primo de dispensatione huius sacramenti. Et secundo de haerese de qua Magister facit mentionem. Circa primum queruntur quatuor. Primum est quis possit hoc sacramentum consecrare. Secundum est an liceat sacerdoti omnino ad consecrationem seu celebrationem cessare. Tertium est cui liceat hoc sacramentum dispensare. Quantum ad primum queritur vtrum consecratio huius sacramenti proprie conueniat sacerdotibus. Et arguitur quod non, quia in institutione huius sacramenti dixit Christus apostolis: Hoc facite in meam commemorationem, per quod videtur commississe consecrationem huius sacramenti solis apostolis, sed simplices sacerdotes non succedunt loco apostolorum, sed episcopi tantum, ergo videtur quod consecratio huius sacramenti conueniat solis episcopis.

2 Item dicit Aug. quod extra ecclesiam catholicam non est locus veri sacrificij: & habetur prima causa quaest. 1. can. quod quidam, sed multi sacerdotes sunt extra ecclesiam saltem schismatici & haeretici, ergo tales non debent hoc sacramentum consecrare.

3 Item eadem est potestas sacerdotis quae potest hoc sacramentum consecrare, & absolueri in foro poenitentiae. Sed sacerdos excommunicatus, vel degradatus non potest absolueri in foro poenitentiae, ergo nec consecrare.

4 IN CONTRARIUM est determinatio ecclesiae quae habetur extra de summa Trinitate & fide catholica, cap. 1. vbi dicit sic, hoc sacramentum nemo potest consecrare nisi solus sacerdos qui rite fuerit ordinatus.

5 Et arguitur sic per rationem. Quia digniora sunt sacrificia nouae legis veteris. Sed offerre sacrificia veteris legis fuit proprium sacerdotibus, ergo fortiori ratione offerre sacrificium nouae legis conuenit solis sacerdotibus.

6 RESPONSIO. Cum proprium sit quod conuenit soli & omni, dicendum est quod consecrare hoc sacramentum eucharistiae conuenit proprie sacerdotibus, quia conuenit solis sacerdotibus & omnibus sacerdotibus, quod conuenit solis sacerdotibus patet: cuius est potestas eius est actus, sed potestas consecrandi est in solis sacerdotibus, ergo actus consecrandi solum competit eis. Maior patet per Arist. de som. & vi. Minor probatur, quia potestas quae datur per consecrationem solum est in consecrato. Sed potestas consecrandi sacramentum eucharistiae datur in consecratione sacerdotum, vt patet per formam verborum quae dicit episcopus consecrando sacerdotem & tradendo ei calicem quae sunt ista: accipe potestatem sacrificium offerendi, missamque celebrandi tam

Olet etiam queri. Superius determinauit magister de sacramento eucharistiae quantum ad esse & fieri. Hic determinat de eo quantum ad dispensationem. Et diuiditur in quatuor partes. Primo determinat de ministro dispensante. Secundo de sacramenti susceptione.

Quantum

atena Dei, quam temporalem cuiuscunq; hominis, sed illi qui sunt rei laeae maiestatis humanae...

Ad primum argumētum dicendum qd non est simile de Iudaeis, & de Saracenis, & de haereticis...

Ad secundum dicendum, quod Dominus praecepit zizaniam non colligi ne eradicaretur...

Ad tertium dicendum, quod quamvis nullus sit cogendus ad recipiendum fidem...

Sententia huius distinctionis xliij. in generali & speciali.

OSTRAE de poenitentia agendum est. Superius determinavit Magister de confirmatione & Eucharistia...

IN SPECIALI autem sic procedit. Et proponit primo poenitentiam necessariam esse...

cunda tabula post naufragium, ex eo qd qui vestem innocentiam in baptismo suscepit...

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum poenitentia sit virtus.

Thom. 3. q. 85. art. 1.

IN CA distinctionem istam quaeritur primo de poenitentia, ut est virtus...

septimo Ethic. sed poenitentia non est dispositio perfecti ad optimum...

Item virtus est de bono, quare nec poenitentia est virtus. Item virtus est de bono, quare nec poenitentia est virtus.

IN CONTRARIUM arguitur, quia praepcepta legis sunt de actibus virtutum...

RESPONSIO. Poenitentia accipitur dupliciter. Vno modo pro actu exteriori...

QVANTUM ad primum sciendum est, qd actus virtuosus quandoque sumitur strictè...

Secundo patet, quia omnis actus ab electione procedens cadens super debitam materiam...

Secundo patet, quia omnis actus ab electione procedens cadens super debitam materiam...

QVANTUM ad secundum patet, qd poenitere non est actus solius virtutis theologicae...

dictamen rationis naturalis, ergo poenitere non est actus solius virtutis moralis...

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod sicut in actu malo est invenire plures deformitates...

Et similiter est in actu poenitendi, cum enim displicet alicui adulterium ab ipso commissum...

Prima quidem sine aliis sequentibus, Gentilis quidem virtuosus virtute morali detestatur adulterium...

Ad primum argumentum dicendum, qd licet poenitere possit esse ab agere non perfecto...

Ad secundum dicendum est, quod dolere de eo quod prius factum est per intentionem conati...

Ad tertium dicendum, quod virtus dicitur esse de bono quo ad actus, quia actus virtutis semper est bonus...

Ad quartum dicendum, quod virtus dicitur esse de bono quo ad actus, quia actus virtutis semper est bonus...

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum poenitentia sit virtus generalis.

Thom. 3. q. 85. art. 3. q. 6.



secundum sic proceditur, & arguitur qd penitentia sit virtus generalis, quia remedium quod est contra omnem morbum, est generale & non speciale...

Item, virtus & vitium opponuntur, sed penitentia opponitur omni vicio: quia per penitentiam displicet quicquid per vitium placuit, ergo penitentia est omnis virtus.

IN CONTRARIUM est: quia illud quod perficit liberum arbitrium ad actum bonum & determinatum est determinata virtus, sed penitentia perficit liberum arbitrium ad actum bonum & determinatum: qui est penitere de peccato commisso, ergo est determinata virtus.

RESPONSI O. Aduertendum est qd si actus penitentiae esset solum displicentia de peccato commisso quatenus est contra rectam rationem, penitere non pertinet ad aliquam specialem virtutem: quia per eundem habitum placet vnicuique illud quod est conueniens, & displicet illud quod est disconueniens. Et ideo cum omnis virtus sit concors rectae rationi, per eam placet virtuoso quicquid est concors rationi, & displicet quicquid discordat a recta ratione. Propter quod secundum vnamquamque virtutem displicet peccatum, quod est illi virtuti contrarium, nec quantum ad hoc oportet ponere vnam specialem virtutem per quam displiceat omne peccatum, seu per quam peniteat homo de omni peccato: quia vnaquaeque virtus sufficit ad hoc vt peccatum contra eam commissum displiceat, sed quia penitentia de qua loquitur theologi & sacra scriptura plus importat, videlicet displicentiam de peccato quatenus est contra diuinum praecipium, & in eius iniuriam, cu proposito satisfaciendi, & sub spe veniae, quoru neutrum pertinet ad aliquam virtutem pure moralem: ideo dubium est vtrum oporteat ponere aliquam vnam partem virtutem moralem, partim vero quasi theologiam, sicut ponitur de latritia.

In 3. di. 9. 7. 3.

Et videtur quibusdam probabiliter qd sic, ita scilicet qd sicut latritia est virtus moralis pertinens ad iustitiam, cuius tamen actus procedunt ab imperio virtutis theologicae, & sic non est pure moralis: sic penitentia est virtus specialis pertinens ad iustitiam, cuius tamen actus procedunt ab imperio virtutis theologicae, & sic non est pure & simpliciter moralis. Quod probatur sic, quia omnis virtus moralis quae ordinat hominem ad alterum in ratione debiti pertinet ad iustitiam, sed penitentia quae est virtus moralis cum habeat actum humani pro obiecto ordinat hominem ad alterum in ratione debiti, ergo pertinet ad virtutem iustitiae. Maior patet, quia virtutes morales aliae ad iustitiam aut non ordinant hominem ad alterum vt temperantia, aut si ordinant (vt liberalitas) non tamen in ratione debiti: non enim liberalis tenetur ei cui dat liberaliter ex aliquo debito, quia iam non est liberaliter datum, sed necessarium redditum: sed ad solam iustitiam pertinet ratio debiti vt ipsum nomen sonat, quod enim iustum est fieri, debiti est, & quod debitum est, iustum est reddi, & sic patet maior. Minor probatur, scilicet qd penitentia ordinat hominem ad alterum in ratione debiti: quod enim ordinat hominem ad alterum scilicet ad Deum iam patet ex dictis. Quod autem in ratione debiti declaratur sic: homo efficitur debitor alteri dupliciter. Vno modo per hoc quod ab eo voluntarie aliquid recipit sicut in commutationibus voluntariis, pura emptione & venditione. Alio modo per hoc qd ei iniuste aliquid subtrahit sicut in violentiis, furto, percussione, rapina & in ceteris. Similiter aliquis efficitur Deo debitor vno modo per hoc quod aliquid ab eo recipit, & redditio huius debiti pertinet ad virtutem latritiae per quam exhibemus Deo debitum honorem in oblationibus, sacrificiis, & huiusmodi. Alio modo ex eo quod contra Deum peccauit & sic subtrahit ei debitam obedientiam & quo ad hoc reddit Deo debitam penitentiam. Propter quod sicut latritia vel religio pertinet ad iustitiam secundum Tullium, sic & penitentia, ex quo sequitur quod penitentia est specialis virtus, quia licet respiciat generaliter malum tanquam obiectum, tamen considerat in eo specialem rationem, scilicet vt commissum contra obedientiam Deo debitam, & vt est expiabile per satisfactionem quod non facit aliqua alia virtus.

Quod autem dictum est qd penitentia est specialis virtus pertinens ad iustitiam non est sic intelligendum quod ipsa sit secundum se quaedam virtus in se, quia nulla talis est praeter theologicas, vt ostensum fuit in tertio lib. vel qd sit acquisita distincta per essentiam ad iustitiam, sed est ipsamet virtus iustitiae prout actus eius imperatur ad virtutibus theologis circa obiectum per actum earum circumstantiarum. Si enim esset secundum se quaedam virtus acquisita ex actibus penitentiae, tunc ille qui plures peccaret & plures penitenter esset virtuosior seu plures virtutes haberet quam innocens qui semper in actibus vir-

tuosis perseueraret, & per consequens non acquireret sibi virtutem penitentiae ex actibus penitentiae, quia nunquam penitenter eo quod peccatum non fecisset. Hoc autem est irrisorium.

Est ergo virtus penitentiae ipsamet virtus iustitiae cuius primus actus est reddere vnicuique quod suum est, Deo obedientiam, obtemperando mandata & fugiendo transgressionem eorum. Et si contingat transgredi, tunc elicit actum penitendi propter quem actum fortiter nomen penitentiae. Quod etiam dictum est qd latritia & penitentia non sunt virtutes pure morales pro hoc solummodo dictum est, quia non possunt exire in actus suos nisi prauiis actibus virtutum theologiarum ostendentium obiecta sub circumstantiis ad quas ratio naturalis non se extendit.

Ad primum argumentum dicendum qd aliquid dicitur generale dupliciter, vno modo per praedicationem sicut vniuersale est generale ad illa quae continentur sub ipso. Et sic virtus in communi est generale remedium contra peccatum. Et hoc modo penitentia non est generalis virtus, nec generale remedium contra peccatum. Alio modo dicitur aliquid generale per causalitatem, ed qd casualitas eius extenditur ad plura. Et sic penitentia licet sit specialis virtus, est tamen generale remedium contra omne vitium quia conditiones quas recipit in suo obiecto inueniuntur in omni peccato moralis. In obedientia mandatoru Dei.

Ad secundum dicendum quod penitentia non opponitur omni vicio formaliter, sed solum inopponentia, & ideo non est omnis virtus formaliter: opponitur tamen omni vicio causaliter, vt dictum est, & ideo delet omne peccatum.

ARGUMENTUM in oppositum bene probat quod penitentia est specialis virtus, sed tamen non potest exire in actum penitendi nisi prauiis actibus virtutum theologiarum.

QUESTIO TERTIA.

Vtrum penitentia sit sacramentum.

Thom. 3. q. 83. art. 1.



OSTEA quaeritur de sacramento penitentiae, circa quod quaeruntur quatuor. Primum est vtrum penitentia sit sacramentum. Secundum est vtrum aliqua penitentia debeat solennizari. Tertium est de effectu penitentiae. Quartum est vtrum aliquis possit excidere a vera penitentia. Ad primum sic proceditur, & arguitur sic qd penitentia non sit sacramentum, quia sacramenta sunt quaedam opera protestantia sicut quae est supra rationem naturalem, sed penitentia est de iure naturalis, quia ratio naturalis dicit quod qui deliquit possit excidere, ergo penitentia non est sacramentum.

Item penitentia fuit ante legem nouam & veterem. Vnde Iob qui fuit ante legem dicit, ago penitentiam in saeuilla & cinere: vt habetur Iob 42. igitur poenitentia non est sacramentum, nec nouae legis nec veteris.

Item sacramentum est materiale elementum, vt dicit Hugo de sancto Victore, & habitum fuit supra. dicit. Sed nullum materiale elementum est in penitentia, ergo ipsa non est sacramentum.

IN CONTRARIUM arguitur, quia remedium contra peccatum originale (scilicet baptismus) est sacramentum, vt fuit supra visum, ergo penitentia quae est remedium contra peccatum actuale est sacramentum. Et probatur consequentia, quia sacramenta sunt medicamenta contra peccata, sed ratio peccati verius est in peccato actuali quam in peccato originali, ergo ratio sacramenti verius debet conuenire remedio instituto contra peccatum actuale quam remedio instituto contra peccatum originale.

RESPONSI O. Sicut dictum fuit prius penitentia accepta pro habitu, vel accepta pro habitu vel actu quo deestitur peccatum a nobis commissum est virtus vel actus virtutis, nec est sacramentum vnde de penitentia sic accepta non procedit quaestio. Alio modo accipitur penitentia pro actibus exterioribus qui sunt inter poenitentem & absoluentem, qui actus sunt confessio & absolutio. Et de penitentia sic accepta dicendum est qd ipsa est sacramentum. Quod probatur sic: omne remedium extrinsecus sensibiliter appositum institutum a Deo ad effectum operationis spiritualis habens virtutem ex opere operato est sacramentum, sed penitentia est huiusmodi, ergo ipsa est sacramentum. Maior patet ex his quae dicta sunt in principio huius quarti. Minor declaratur: qd enim poenitentia sit aliquid sensibile non est dubium, cu verba poenitentis & absoluentis concurrant ad ipsam. Quod etiam sic remedium a Deo institutum contra peccatum patet quantum ad confessionem per illud quod beatus Iacobus dixit in Canonica sua. Confitemini alterutrum peccata vestra, & quantum ad absolutionem per illud quod dominus dixit: quorum remiseritis peccata remittuntur eis. Quod etiam habet efficaciam ex opere operato patet per id quod dominus dicit: quorum remiseritis peccata, &c. Et quia saluta est in verbis absoluentis: cum sacerdos dicit absoluit te, nisi haberent aliquam efficaciam, & illam quam significat

ficant, quae est remissio peccatorum. Ex quo patet illud quod dictum fuit prius, videlicet quod hoc sacramentum magis proprie diceretur sacramentum confessionis & absolutionis, quam penitentiae: quia in confessione & absolutione consistit hoc sacramentum tanquam in sua materia & forma. Penitentia autem si accipitur pro habitu vel actu interiore, est ad hoc sacramentum tanquam praui dispositio suscipientis. Si autem accipitur pro executione poenae satisfactoris sic est consequens ad hoc sacramentum. Et sic penitentia quocumque praedictorum modorum accepta non est intrinseca huic sacramento.

AD PRIMVM argumentum dicendum, qd poenitentia accepta pro confessione peccatoris & absolutione sacerdotis, non est de dictamine iuris naturalis, nulla enim ratio dicit qd homo constitatur alteri homini peccata sua quantumcumque occulta, vel qd ex absolutione illius cui confitetur consequatur veniam de peccatis, poenitentia etiam quae est virtus, vel actus virtutis non est de dictamine rationis naturalis, quia non includit solum displicentiam de peccato commisso quatenus est contra rationem, sed quia est in offensam Dei & cu proposito satisfaciendi, & sub spe veniae quae non sunt de dictamine rationis naturalis.

Ad secundum dicendum, quod poenitentia de qua loquitur Iob, non fuit sacramentum, sed poena quaedam per eum voluntarie assumpta ad satisfactionem delicti si aliquod commiserat.

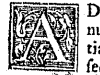
Ad tertium dicendum, quod Hugo de sancto Victore accipit materiale elementum pro omni sensibili: & sic in penitentia est materiale elementum, videlicet verba confitentis & absoluentis, quae sunt quaedam sensibilis, seu audibilia.

QUESTIO QVARTA.

Vtrum poenitentia debeat solennizari.

Thom. 3. q. 84. art. 10. ad secundum. &

89. art. 3. ad tertium.



SECUNDVM sic proceditur, & arguitur qd nulla poenitentia debeat solennizari, quia poenitentia est sacramentum iterabile, vt patet inferius: sed ea quae solennizantur non debent iterari super eandem personam, ergo poenitentia non debet solennizari.

Item confessor nullo modo debet peccatum confitentis publicare etiam metu mortis, sed per solennem poenitentiam publicaretur peccatum confitentis, ergo poenitentia non debet solennizari.

Item clerici possunt committere & quandoque committunt crimina enormia sicut laici, sed clericis non est imponenda solennis poenitentia secundum iura, ergo nec laicis.

IN CONTRARIUM est quod habetur in decretis quinquagesima dist. ca. in capite quadragesimo.

RESPONSI O. Circa questionem istam videnda sunt tria. Primum est an pro aliquibus criminibus, sit imponenda poenitentia solennis, & quibus debet imponi. Secundum est an debeat iterari. Tertium est de ritu eius.

QVANTVM ad primum dicendum est, quod poenitentia solennis imponenda est pro grauioribus sceleribus & notoriis quae commouent totam urbem vel totam viciniam. Cuius ratio est, quia publica culpa punienda est per publicam poenam, vt illi qui scandalizati sunt de culpa adificetur poena. Sed istud sit per poenitentiam solennem quando imponitur pro grauissimis & notoriis sceleribus, ergo &c. Secundum, vt sit alius ad terrorem quando confusione notabilis punitur in hoc mundo, qui grauissimum scelus commisit. Tertio, vt sit alius ad exemplum puniendi, quando vident eos qui in grauissimis culpis detinentur recipi ad poenitentiam, & ecclesiae reconciliari. Haec autem poenitentia non est imponenda clericis, non propter fauorem personae, sed ordinis: quia agens publica poenitentiam non debet ad ordines promoueri, & episcopus talem ordinem debet priuari potestate ordinandi nisi ecclesiae necessitas exposceret, tunc enim dispensatiue potest recipi ad minores ordines, non autem ad sacros. Primum propter dignitatem eorum. Secundum propter timorem recidui. Tertium propter scandalum vitandum quod in populo potest oriri ex memoria praecedentium delictorum. Quarto, quia non haberet frontem alios corrigendi cum peccatum eius fuerit publicum. Et sic patet primum.

QVANTVM ad secundum dicendum, quod solennis poenitentia non debet iterari propter tria. Primum ne ex iteratione vilescaat: quae enim iterantur meliora habentur. Secundum propter significationem, quia solennis poenitentia signum est expulsiōnis Adae de paradiso, vt postea dicitur: sed illa est tantum femel facta, ergo poenitentia solennis nunquam est iteranda. Tertio, quia solennizatio poenitentiae est quasi quaedam professio conservandi ea perpetuo, sed hoc non congruit iterationi, quare &c. Si tamen talis postmodum peccet, non clauditur ei locus poenitentiae simplicis, sed non iniungitur ei poenitentia solennis pro-

pter dictas causas, licet in aliquibus ecclesiis aliter fiat, vt dicit magister in littera. & sic patet secundum.

QVANTVM ad tertium sciendum est, qd ritus poenitentiae solennis est talis sicut habetur in praallegato capitulo, videlicet quod in capite quadragesimae solenniter praesentat se cu presbyteris suis episcopo ciuitatis ante fores ecclesiae induti factis, nudis pedibus, vultu demisso, coma depolita si sint viri, & eis in ecclesia introductis Episcopus cu clero 7 psalmos poenitentiales dicit. postmodu eis manū imponit & cinerē in caputibus, cilicio colla eorum operit, aquam benedictā super eos spargit. Et denunciat eis qd sicut Adam propter culpam eiectus fuit de paradiso, ita ipsi de ecclesia eiciuntur, & iuber ministris, vt eos ab ecclesia expellant, clero eos prosequere cum Responsorio. In sudore vultus tui, &c. In caena autem domini a suis presbyteris in ecclesiam reducantur, & sunt ibi vsq; ad octauam pasche. Ita tamen qd non debet communicare nec pacem sumere, & sic fit quolibet anno quadiu aditus ecclesiae est eis interdictus. Vltima autem reconciliatio episcopo referatur ad quā pertinet solennis poenitentiae impositio. Et licet ista fieri debeant secundum ius scriptum, tamē quia tota praedicta solennitas est pure de iure positio cui consuetudo derogari deo si secundum ritum, & consuetudinem aliquarum ecclesiarum omittatur aliquid de praedictis vel etiam dimittatur totus ritus solennis poenitentiae, non est hoc deestandum. Nam plures ecclesiae de solennibus poenitentis hodie non se intromittunt. Aliqua enim vno tempore congruunt, quae alio tempore noctua sunt. Praeter hanc poenitentiam quae solennis dicitur esse, est quaedam alia quae vocatur publica, sed non est cum solennitate praedicta, sicut est de flagellantibus se vel peregrinantibus per mundum cum baculo cubitali, & haereticari potest & a simplici sacerdote imponi. Veruntamen in talibus secundum cursum hodiernum videtur potius scandalum quam edificatio. Et ideo non videtur magna esse discretio imponendi tales poenitentias, nec pro nunc imponuntur. Sed fraudulentum homines occasione quaerunt sibi talia assumunt.

Ad primum argu. dicendum quod poenitentia est iterabilis, sed non cum solennitate supra dicta, quae regulariter non adhibetur poenitentiae, sed solum in casu enormi & notorio.

Ad secundum dicunt quidam, quod per poenitentiam solennem sacerdos non publicat peccatum poenitentis, quia non dicit se tale peccatum audiuisse in confessione. Sed ipse poenitens exequendo poenitentiam sibi iniunctā peccatum suum & confessionem a se factā manifestat. Sed contra hoc potest dici, quia ille facit re cuius auctoritate fit, sed auctoritate sacerdotis poenitens solenniter facit quod sibi iniunctū est, quia alius non faceret, ergo sacerdos videtur hoc facere. Ideo dicitur aliter, quod per talem poenitentiam non reuelatur peccatum, vel confessio poenitentis quāquā aliqua suspicio oriatur, quia quandoque aliquis poenitentiam facit pro alio, sicut legitur in vitis patrum de quodam, qui vt sociū prouocaret ad poenitentiam, cui eo poenitentiam egit. Sed nec hoc pro moderno tempore aliquē excusaret multum: cui vix inueniatur qui velit pro seipso talem poenitentiam facere, & fortiori ratione magis inuitē faceret pro alio.

Potest ergo dici aliter, quod per talem poenitentiam non publicatur peccatum poenitentis, quia quod est publicum de se amplius publicari non potest, saltem quo ad illos quibus iam innotuit tale peccatum: talis autē poenitentia non debet imponi nisi pro peccato publico, vt iam dictum est, ergo ipsum publicari non potest, sed publicatur correctio eius per poenitentiam, quod non est malum. Ex quo patet, qd multum errant qui imponunt poenitentiam publicam pro peccato quod non est notorium, nec forte peccatum, sicut cum mater vel nutrix inuenit iuxta se puerum mortuum, vel in cunabulis quod potest esse sine culpa, vel pro modica: vt scilicet propter paruulam in cautelam, & si esset culpa non est tamen quadoque notoria.

Quid ergo dicitur de poenitentiaris domini Pape qui confitentis sibi faciunt spoliari, & spoliatis publice circuduci per ecclesiam & verberari, nunquid videtur publicare peccatum sibi confessum? Dicunt quidam quod non, quia talis poenitentia imponitur pro excommunicatione cuius absolutio pertinet ad forum contentiosum, nec excommunicatio est culpa, sed poena. Sed istud non valet, quia pro excommunicatione simplici non imponitur talis poenitentia, sed solum pro excommunicatione nequam aliquis incurrit occidendo clericum, & pro clericidio confessio: & ideo constat omni scienti ritum curiae, quod cum aliquis ducitur per ecclesiam, & verberatur quod ipse commisit clericidium, & iterum poenitentiaris cui clericidium est confessum dicit, & consuevit dicere alicui de clericis officio poenitentiaris deputatis, quod ducat talem per ecclesiam, scilicet pro clericidio. Et quis potest dicere, quod hoc peccatum confitentis non publicetur: nullus vt videtur.

Propter hoc dicendum est aliter, sicut audiuius ab ipsis poenitentiaris

penitentiaris, quod pro homicidio eis confesso si sic oculum, non imponit talem penitentiam: si autem sic notorium in terra in qua fuit commissum, tunc imponit ipsi talem penitentiam. Nec publicatur eorum peccatum quod iam est publicum nisi quantum ad illos qui sunt in ecclesia in qua fit talis penitentia: nec etiam plene publicantur quantum ad illos, quia circumducuntur volubus cooperis ita vt persona sit ignota, & adhuc forte videatur quod istud sit omnino incaute factum. Et audivimus aliquos ex penitentiaris super hoc ex penitentia tali murmurare. 14 Ad tertium dicendum, quod clericis non imponitur solennis penitentia propter causas in corpore solutionis assignatas.

QVAESTIO QVINTA.

Vtrum effectus penitentiae bene assignentur.

Thom. 3. q. 86.

Ad tertium sic proceditur, & arguitur quod non bene assignantur effectus penitentiae: quia vnius sacramenti debet esse vnus effectus, sed penitentia vnus est sacramentum. Et tamen Magister in littera assignat ei plures effectus, videlicet remissionem peccatorum, & viuificationem bonorum operum prius mortificatorum, ergo male.

2 Item peccatum non potest dimitti quantum ad culpam quae transit, sed solum quantum ad reatum qui remanet. Sed reatus per sacramentum penitentiae non remittitur, cum poena pro eo iniungatur, ergo effectus penitentiae non est remissio peccatorum.

3 Item quod non est, viuificari non potest, sed bona opera facta in gratia desinunt esse succedente peccato: non enim sunt de numero rerum permanentium, sed transeuntium, ergo ex tunc viuificari non possunt per quacumque penitentiam subsequenter.

4 IN CONTRARIUM est quod dicit Petr. Act. 3. Penitentiamini & conuertimini vt deleantur peccata vestra: igitur effectus penitentiae est deletio peccatorum. Item secundum Ambrosium, penitentia res, optima est quae omnes defectus reuocat ad perfectum, sed maximus defectus est quod bona opera facta ex charitate non perducant facientem ad gloriam, qui defectus contingit mortificate ea ex peccato: ergo iste defectus tollitur per penitentiam, & sic opera mortificata reuiuiscunt.

5 RESPONSI O. Circa questionem istam dicenda sunt duo. Primum est quod per penitentiam remittuntur peccata mortalia. Secundum est quod per ipsam viuificantur bona opera per sequens peccatum mortificata. Primum patet sic: ille est primus & principalis effectus huius sacramenti, qui principaliter importatur per formam verborum: istud autem est remissio peccatorum, cum forma huius sacramenti sit, ego absoluo te, ergo est principalis effectus huius sacramenti.

6 Quantum ad secundum sciendum est quod opera nostra dicuntur viuia & mortua, viuificata & mortificata per coparationem ad ea quae videmus in rebus naturalibus: illa enim dicuntur viuia, quae habent in se principium vitae & operationem: vt oculus videndo, pes ambulando, & sic de aliis: mortua vero dicuntur quae neutrum istorum habent, habere tamen potuerunt: sicut dicitur homo mortuus non solum quia vita habuit & priuatus est, sed etiam foetus qui nunquam vixit dicitur nasci mortuus, mortificata autem dicuntur quae habent in se principium vitae, sed non operationem, propter aliquod impedimentum, vt membrum stupidum vel paralyticum, viuificata autem dicuntur, quae a mortificatione impediunt operationem vitae: redeunt ad suas operationes. Similiter opera nostra dicuntur viuia quando procedunt ex charitate quae est principium vitae spiritualis, & per meritum possunt perducere ad vitam gloriae quae est vera vita. Iste est enim finalis effectus operum nostrorum, mortua vero dicuntur opera bona quae sunt extra charitatem, quae licet non fuerint viuia, potuerunt tamen esse viuia si charitas affuisset. Mortificata vero dicuntur opera quae sunt ex charitate quae est principium vitae, sed per meritum non possunt efficaciter perducere ad vitam gloriae propter impedimentum peccati superuenientis, viuificantur autem, cum impedimentum mortificans ea amouetur, & hoc est peccatum mortale sequens cum quo nullus venire potest ad vitam gloriae. Ex hoc sic arguitur ad propositum: illud viuificat opus mortificatum per quod amouetur impedimentum mortificans ipsum, sed per penitentiam amouetur peccatum mortale quod mortificat praecedens opus meritorium, ergo per penitentiam viuificatur opus mortificatum prius.

7 Et si quis haesitaret quomodo viuificatur opera bona praecedentia quae non sunt in se, nec illa charitas ex qua facta fuerunt remansit. Et ideo videtur fuisse mortua, quia perdidit principium vitae. Dicendum est quod licet illa opera non remanserint in se, nec charitas ex qua facta fuerunt remaneat, tamen dicuntur viuificari non quidem quia redeat eadem opera numero,

10, nec eadem numero charitas quae per peccatum fuit amissa, sed quia bona opera dum habent in charitate fuerunt ad Deo accepta vt meritoria vitae aeternae. Et in illa acceptatione diuina remanserunt si impedimentum ea mortificans cessaret: quod fit per veram penitentiam. Sic enim bona opera quae transeunt, manent in diuina acceptatione per modum meriti, & sic possunt viuificari, sicut opera mala transeunt actu & remanent reatu vt puniuntur.

8 Ad primum argumentum dicendum quod vnius sacramenti possunt esse plures effectus dum tamen sint subordinati, sicut videmus in naturalibus quod lux solis illuminat & calefacit. Et similiter per penitentiam primum & per se remittuntur peccata, & secundum viuificantur opera bona prius facta mortificata.

9 Ad secundum dicendum quod peccatum mortale dicitur dimitti per penitentiam quantum ad reatum poenae aeternae quae est ad inimicos pro exterminatione, quamuis remaneat quantum ad poenam reatus temporalem, quae est pro correptione & emendatione filiorum.

10 Ad tertium patet solutio ex praedictis, quia quamuis opera facta in charitate non remaneant in se, remanent tamen in diuina acceptatione vt sint meritoria vitae aeternae amoto impedimento ea mortificante. non enim potest assumi omnimoda similitudo rerum spiritualium ad corporalia, sed sufficit quod assumatur quantum pertinet ad propositum, &c.

QVAESTIO SEXTA.

Vtrum aliquis possit excidere a vera penitentia.

Thom. 3. q. 84. ar. 10.

Ad quartum sic proceditur, & arguitur quod nullus possit excidere a vera penitentia, quia fortius non vincitur a debilitate, sed penitentia est fortior omni culpa, cum per eam ab omni culpa resurgamus, ergo vere poenitens non potest cadere per culpam.

2 Item Ambrosius dicit quod poenitentia est praeterita peccata plangere, & plangenda non committere: qui ergo plangenda postea committit, non vere poenituit.

3 Item Augustinus. Iuanis est poenitentia quam sequens culpa inquinat.

4 In oppositum arguitur: quia perfectior est gratia data in baptismo quae delet omnem culpam, & poenam quam gratia quae datur in poenitentia, sed a gratia baptismali potest aliquis excidere per culpam, ergo a gratia poenitentiali.

5 RESPONSI O. Dixerunt quidam quod vera poenitentia nullus potest excidere per peccatum mortale, quod si exciderit, vera poenitentia non fuit. Et ad hoc ponendum mouebantur primum per rationem sumptam ex parte Dei, quia facilitas veniae incitamentum tribuit delinquenti, sed si homo possit vere poenitere quotienscumque peccaret, cum per veram poenitentiam Deus peccata remittat, videretur magna facilitas veniae quando culpa reiteratis quantumcumque possit de eis haberi poenitentia & venia, ergo cum non sit probabile, quod Deus tribuat incitamentum delinquendi alicui, non est probabile, quod vera poenitentia possit pluries reiterari. Secundum mouebantur per rationem sumptam ex exemplo ipsius Christi, quia ea quae facit Christus corporaliter sunt exempla eorum quae facit spiritualiter, sed Christus nunquam sanauit bis eundem infirmum corporaliter, ergo nunquam sanauit bis eundem infirmum spiritualiter. Et ista rationes tanguntur de poenitentia a dist. 3. c. i. item quod si sequentur. Sed istud est erroneum, quia illud quod non confirmat liberum arbitrium in bono non facit quin homo possit cadere in peccatum, sed nec poenitentia, nec quacumque virtus pro statu vitae confirmat liberum arbitrium in bono: hoc enim est principale privilegium status poenitentiae, ergo &c. Item patet per exemplum sancti Pauli, quia David postquam egit veram poenitentiam de adulterio Bersabee, & de homicidio Vriah, postea cecidit per culpam in numeratione populi. Quare omnino tenendum est quod a vera poenitentia potest quis per culpam cadere.

6 Vtrum autem pluries possit iterari vera poenitentia, dicendum est quod sic, quia sicut secundum legem communem homo non confirmatur in bono pro statu vitae, sic non obliuiscitur in malo per quodcumque peccatum quotienscumque iteratum quin possit de eo vere poenitere, sed quotiens homo poenitet, toties Deus vere indulget. Cum maior sit Dei misericordia ad remittendum peccatum de quo aliquis vere poenitet quam sit hominis malitia quando peccatum committit. Et confirmatur, quia non plus misericordiae exigit a nobis Deus quam impedit nobis, cum imponat nobis modum misericordiae ad penitentiam iuxta formam misericordiae qua habet ad nos, secundum illud Luc. 6. Estote misericordes sicut & pater vester misericors est, sed Deus imponit nobis modum misericordiae ad penitentiam, vt ei poenitenti remittamus offensam non solum septies, sed septuagies & septies: vt habetur Matt. 18. vbi ponitur numerus determinatus pro

pro indeterminato, ergo modus diuinae misericordiae ad nos est vt pluries dimittat nobis peccata: quod non esset nisi possemus pluries vere poenitere, & pluries a vera poenitentia cadere. quantum enim dicitur vita praesens Deus videtur ad nos misericordia, post mortem autem videtur iustitia. Et ideo in vita praesenti semper est tempus poenitendi ex parte hominis, & tempus misericordiae ex parte Dei. Et contrarium sentire est erroneum.

7 Nec valent rationes contrariae opinionis, quia non est facilitas veniae quando pro culpa exigitur poena, quod facit Deus remittendo culpam: quia pro qualibet culpa quantumcumque iterata exigit poenam correspondentem. Quod autem dicitur quod Deus nunquam eundem infirmum pluries sanauit corporaliter, respondendum est sicut de poenitentia dicitur distinct. 3. Item quod frequenter, quod per hoc quod Dominus sanauit plures non solum ad diuersos, infirmitatibus, sed etiam ad similibus (plures enim caecos illuminauit, etiam leprosum mundauit) figuratum fuit quod homo per poenitentiam sanandus erat a peccatis quae diuersis temporibus committeret: non constat etiam quod Dominus eundem infirmum sanauit pluries, quod & si non legatur, non obstat: quia scriptum est Ioan. penult. multa quidem & alia signa fecit Iesus quae non sunt scripta in libro hoc.

8 Ad principales rationes. Ad primam dicendum est quod fortius non vincitur a debilitate per violentiam: vincitur tamen quandoque per negligentiam suam, & sic vere poenitens vincitur tentatione & cadit in culpam non per violentiam sibi illatam, sed per incautelam & negligentiam suam.

9 Ad secundam dicendum quod auctoritas beati Ambrosij est sic intelligenda, quod poenitentia est praeterita peccata plangere, & plangenda non committere: hoc est non habere propositum committendi.

10 Quod autem dicit Augustinus, quod inanis est poenitentia, &c. intelligendum est quantum ad finem vltimum qui est consecutio vitae aeternae, & vitatio gehennae: quia per sequens peccatum mortificantur poenitentia & bona praecedentia, ita vt non sint sufficientia ad vitam aeternam consecutionem, quando tamen fuit talis poenitentia, valuit ad remissionem peccatorum.

Sententia huius distinctionis xv. in generali & speciali.

T sicut praedictis auctoritatibus. Superius determinauit Magister de poenitentia quantum ad sui iudicium diffinitionem veram rationem poenitentiae, & excludens circa hoc quorundam errorem aduentum ad poenitentiam rationem futuram perseverantiam. Hic determinat de ipsa quantum ad sui integritatem, remouens circa hoc errorem aliquorum falsam opinionem posse de vno peccato siue de aliis poenitentiam agi: quod est contra poenitentiae integritatem. Et diuidit in partes duas. Quia primo tangit errorem & eius confirmationes, & illa soluit. Secundo improbat illum errorem ibi, satis arbitror. Prima est praesentis lectionis. Et diuiditur in duas. Quia primo pertractat praedictam opinionem erroneam dicentium de vno peccato posse fieri poenitentiam fructuosam sine aliis quantum ad idem tempus. Secundo incidenter tangit aliorum errorem dicentium de vno peccato sine aliis poenitentiam factam valere non quidem quantum ad idem tempus, sed quantum ad diuersa, videlicet quod quando de aliis peccatis poenitentia agitur, tunc valebit prima poenitentia. Secunda ibi, Quibusdam tamen videtur. Prima diuiditur in duas. Quia primo excludit probationes eorum quae procedunt ex auctoritatibus sacrae scripturae. In secunda excludit probationes sumptas ex auctoritatibus sanctorum & quibusdam rationibus ibi, Alias quoque auctoritates. Prima in tres. Quia primo proponit obiectionem. Secundo soluit eam ibi, Sed de his. Tertio excludit quandam dubitationem ex praecedente solutione ortam ibi, attende his verbis. Pars illa quae incipit ibi, Alias quoque auctoritates, diuiditur in duas: quia primo ponit probationes eorum ex auctoritate Greg. & Ambr. & ex quadam ratione adiuncta. Et secundo soluit eas ibi, His respondere potest. Et illa potest diuidi secundum numerum obiectionum & responsonum. Tunc sequitur illa pars quae incipit ibi, Quibusdam tamen videtur. Circa quam tantum duo facit, quia primo ponit illam opinionem cum suis rationibus. Secundo soluit ibi, Sed haec dicta intelligimus. Haec est diuisio & sententia in generali.

2 In speciali sic procedit. Primo proponit quod erroneum est dicere quod de vno solo peccato sine aliis possit poenitentia agi: quod quidam dixerunt confirmantes errorem per auctoritatem prophetiae Naum, qui dicit cap. 1. Non iudicabit Deus bis in idipsum, ex qua auctoritate arguitur sic. Si quis vnus peccatum sacerdoti confiteretur tacitis aliis & poenitentiam sibi iniunctam perfecerit pro illo, non debet amplius satisfacere, nec poenitentiam agere, alioquin Deus bis in idipsum iudicaret, du faceret quod

vicem Domini in ecclesia gerit bis pro eodem peccato poenitentiam imponeret: igitur de vno peccato solo sine aliis potest poenitentia agi. Postea dicit quod haec auctoritas non cogit intelligitur enim de illis solis qui per flagella corriguntur, & conuertuntur, & perseverant: tales enim iterum non iudicantur, secus est de illis qui per flagella non corriguntur, sicut Pharaon: in talibus enim videtur iudicium incipi in praesenti & terminabitur in futuro secundum Augustinum. Vnde incidenter subiungit Magister quandam vtilem distinctionem dicens, quod flagella infliguntur vel ad augmentum meritorum, sicut factum fuit in Iob vel ad custodiam virtutum, sicut patet in Paulo cui datus est stimulus satanae: vel ad corrigendum peccata sicut Mariae forori vel ad initium poenae futurae, vt in Herode qui scaturit vermi bus, Actuum 12. Postea exponit quasdam auctoritates super dicto verbo. Na dicit Sodomitae igne, Aegyptios mari, Israelitas in eremo punitos ne in aeternum punirentur, quia Deus non punit bis in idipsum: nec est de omnibus generaliter intelligendum, sed de illis tantum qui inter flagella puniuntur & non corriguntur, cui hic & post aeternaliter puniatur. Quod confirmat auctoritate Hier. qui dicit: leuia peccata breui & temporali punitione puniri, pro leuibis enim non puniuntur graui supplicio & in futuro etiam aeternaliter puniuntur, quia per flagella non egerunt poenitentiam, & subdit quod illud in bonis non est dubium, quia scilicet bona leuia breuiter remunerantur, bona vero maiora hic & in futuro remunerabuntur. In malis quoque sic intelligitur sicut dictum est. Ex quibus omnibus concludit quod dicta auctoritates nihil pro praedicta opinione faciunt. Postea induci auctoritates sanctorum ad confirmationem dicti erroris, & primo ponit auctoritatem Greg. qui dicit, vnam ciuitatem copulata & alia non sicut dicitur in Amos, quando quis de vno peccato poenitet & de alio non. Postea ponit auctoritatem Ambr. qui dicit, quod si fides desit, poenitentia satisfacit vt possit de alio peccato satisfacere. Postea ponit ad idem vnam rationem ipsorum quae talis est: aliquis qui de vno peccato poenitet & satisfacit aliis tacitis de quibus postea si confessus fuerit non videtur rationabile quod pro peccato illo iterato satisfaciatur, nec videtur rationabile secundum consuetudinem ecclesiae: pro eodem peccato non iterato illi poenitentiam bis imponi, ergo similiter illa satisfactio qua de vno peccato satisfactio est sufficiens. Postea respondet ad ista, & primo ad auctoritatem Greg. quae est intelligenda quantum ad operis desertionem, & non quantum ad veniam, potest enim aliquis vnus peccati opus deserere & non alterius. Non consequitur tamen veniam: quod probat per dictum euangelicum, vt patet in littera. Ad auctoritatem autem Ambr. respondet, quod fides accipitur ibi pro conscientia sub hoc sensum, quod cum aliquis habet peccatum de quo non habet conscientiam quia non recoluit, & cum flagellatur a Deo cogitat quod forte hoc sit pro aliquo peccato suo & patienter sustinet: tunc illa poena satisfacit pro peccato ignorato vel ei reuelatur. Ad rationem aliorum respondet quod satisfactio de vno peccato sine aliorum non valet: tunc contra hoc inducit auctoritatem euangelij Luc. 11. dare elemosynam & munda sunt vobis omnia, vt sic videtur etiam quod impenitentes dando elemosynam satisfaciunt de peccatis. Ad hoc est respondet magister, cum elemosyna sit opus misericordiae, & scriptum sit, misereere anime tuae placet Deo, prius debet homo dare sibi elemosynam quam alteri, qui autem impenitens est non misereetur anime suae, cum scriptum sit, qui diligit iniquitatem odit animam suam, & ideo prius debet homo misereri anime suae poenitendo & postea dare aliis elemosynas corporales. Postea ponit opinionem aliquorum dicentium, quod licet satisfactio non valeat de vno peccato sine alio, valebit tamen quando de alio peccato agitur poenitentia: quod probatur per duas auctoritates Augustini postas in littera, Magister autem respondet ad illas auctoritates dicens, quod Augustinus intellexit quod bona quae sunt ab aliquo quando est in peccato viuificantur per sequentem poenitentiam: & si intelligeretur de bonis factis in peccatis, exponendum esset quod valeant ad diminutionem poenae inferni & non ad consecutionem praemij aeterni. In fine epilogat de praedictis, Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum homo possit satisfacere Deo de aliquo peccato mortali.

Thom. 3. q. 1. ar. 2. ad secundum. Et q. 86. ar. 3.

In hac distinctionem istam queritur, primo de satisfactione, & secundo de partibus eius quae sunt elemosyna, ieiunium, & oratio. Circa primum queritur vtrum homo possit satisfacere Deo de aliquo mortali peccato. Et arguitur quod non: quia secundum Anselmum cur Deus homo, per illa sit satisfactio quae non possent ab homine exigi nisi peccasset, sed

quicquid est vel esse potest in nobis postea a nobis exigere, etiam si non peccassetur ratione beneficii creationis, ergo per nihil quod sit in nobis postea Deo satisfacere.

2 Item grauius est peccatum actuale mortale quam originale, quia actuale mortale meretur poenam damni & sensus, originali vero debetur poena damni tantum: sed pro peccato originali non potest puniri homo satisfacere, ergo nec pro peccato actuali.

3 IN CONTRARIUM arguitur: quia Deus nihil precipit impossibile, sed Deus precipit poenitentiam pro satisfactione Luca 3. Facite dignos fructus poenitentiae, quare &c.

4 RESPONSI O. Videndum est primo quid sit satisfactio, secundum an homo possit satisfacere Deo.

5 Quantum ad primum sciendum est, quod satisfactio est actus iustitiae commissae per offensam, ad aequalitatem iustitiae per emendam, & differt a restitutione proprie dicta. Cui enim iustitia ordinat hominem ad alterum qui ordo potest esse vel quoad res exteriores vel quoad actiones & passiones dupliciter potest se homo habere iniuste ad alterum, vel in rebus tantum iniuste eas subtrahendo vel retinendo sine iniuria personae: ut in usura, vel in actionibus iniuriando alteri tantum verbo vel facto, etiam si de rebus exterioribus nihil subtrahat. Prima inaequalitas reducitur ad aequalitatem iustitiae per restitutionem, sed secunda reducitur ad aequalitatem iustitiae per satisfactionem. Quandoque tamen restitutio accipitur pro satisfactione, sed proprie loquendo restitutio est tantum de rebus exterioribus iniuste habitis, satisfactio autem est pro iniuriis iniuste illatis. Ex quo patet, quod licet ad restitutionem sufficiat reductio ad aequalitatem iustitiae in rebus, ad satisfactionem tamen requiritur reductio ad aequalitatem iustitiae & amicitiae, quia iniuriola actio non solum est contra iustitiam, imo etiam contra amicitiam: est igitur satisfactio recompensatio offensae per emendam ad reconciliandam amicitiam. Et haec de primo.

6 Quantum ad secundum an homo possit satisfacere Deo pro aliquo peccato, dicendum quod cum satisfactio sit actio iustitiae reductis id quod est iniuste ad aequalitatem, oportet in satisfactione proprie dicta esse aequalitatem inter offensam & emendam. Aequalitas autem ista dupliciter potest accipi, scilicet vel secundum absolutam comparationem rei ad rem, & ista est aequalitas proprie dicta: vel potest accipi solum secundum acceptationem illius cui fit emenda, & haec est aequalitas interpretatiua solum. Dicendum ergo quod accipiendo satisfactionem proprie quae requirit aequalitatem rei ad rem, sic impossibile est hominem Deo satisfacere pro aliquo peccato, accipiendo tamen largam satisfactionem prout requirit solum aequalitatem emendae ad offensam secundum diuinam acceptationem, possibile est hominem Deo satisfacere. Primum patet sic: non minus efficitur homo debitor Deo ratione peccati commissi quam ratione beneficii accepti, sed homo non potest reddere Deo aliquid aequiuale secundum quantitatem rei pro beneficiis acceptis in honoribus enim & ceteris quae sunt ad deos & parentes, impossibile est reddere aequiuale etiam secundum Philosophum, ergo similiter homo non potest reddere Deo emendam aequalem secundum quantitatem offensae peccati commissi. Secundum sic patet: quia amicitia non exigit aequiuale secundum rem, sed illud quod est possibile: ut dicitur 8. Ethic. licet acceptio est amicitia, ergo sufficit ad satisfactionem largam dictam reddere aequiuale secundum diuinam acceptationem. Et istud est homini possibile cum acceptio amicitiae sit solum de possibili.

7 Quidam tamen dicunt, quod licet homo ex se non possit satisfacere reddendo aequiuale, potest tamen per hoc quod sibi communicatur meritum passionis Christi, quod fuit aliquo modo infinitum. Sed videtur primum melius dictum, quia nec ipse Christus secundum quod homo potuit Deo reddere pro seipso aequiuale beneficiis acceptis. Cum ergo quicquid erat in Christo secundum naturam humanam esset totum obligatum Deo & ei debitum, non potuit esse satisfactio de condigno pro quoque peccato considerando naturam operis vel rei, sed solum secundum acceptationem Dei gratiam. Et sic patet secundum. Contra praedicta arguunt quidam dicentes, quod praedicta determinatio tollit omne meritum & omnem possibilitatem satisfactionis: quod probatur, quia qui nihil habet quod possit soluere in nullo potest satisfacere: sed secundum praedicta quicquid homo habet est debitum Deo ratione beneficii iam accepti, ergo nullus potest alio modo satisfacere pro delicto commissi. Eodem etiam modo soluitur meritum, quia nullus meretur, qui non habet aliquid quod possit impendere pro premio: sed secundum praedictum nullus homo habet aliquid quod possit impendere pro premio, ergo nullus homo poterit aliquid mereri. Sed ista sunt facta inuicem: quia bene considerandum, quod nullus potest Deo satisfacere de condigno secundum aequalitatem emendae ad offensam, nec mereri de condigno fructus & proprie sumptu vitam aeternam, hoc est concedendum. Sed de congruo secundum gra-

2. d. 27. sunt facta inuicem: quia bene considerandum, quod nullus potest Deo satisfacere de condigno secundum aequalitatem emendae ad offensam, nec mereri de condigno fructus & proprie sumptu vitam aeternam, hoc est concedendum. Sed de congruo secundum gra-

uitam Dei acceptationem potest homo mereri apud Deum, & satisfacere de peccato commissi. nec praedicta rationes probant oppositum: acceptat enim Deus nostra bona opera, ut meritoria & satisfactoria, quamuis sint in nobis ab ipso, & quamuis non reddamus ei nisi quod sumus est, sicut scriptum est. 1. Para. 29. ca. Tu sum domine omnia, & quae de manu tua accepimus reddimus tibi. Et haec opinio magis consonat pietati fidei quato minus attribuius nobis & plus Deo: ut dicitur quilibet bonus cum psalmista: Saluum me fecit quoniam uoluit me. & illud ad Roma. Non est uolentis neque currentis, sed Dei miserentis.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum, quod secundum ordinationem diuinam satisfactio non fit per opera praecceptorum quae Deus a nobis exigit etiam si non peccauerimus, unde sunt debita & non satisfactoria alicuius poenae: & sic loquitur Anselmus cum dicit: Per illa opera fit satisfactio, quae non possent ab homine exigi nisi peccasset: opera enim praecceptorum exigit Deus ab homine, etiam non peccante. Et sic non excluditur, quin per alia praeccepta possit homo Deo satisfacere quantum ad eius acceptationem. Verum quia Deus postulat de potestata absoluta exigere omnia opera quae homo potest facere, ideo nullus homo potest satisfacere Deo de congruo secundum aequalitatem emendae ad offensam.

9 Ad secundum dicendum, quod non est simile de peccato originali & actuali, ut communiter dicitur: quia originale fuit peccatum totius naturae, & ideo non potuit satisfieri pro eo nisi per potentiam quae aequaretur, vel preponderaretur toti naturae quae non potuit esse in pura creatura, peccatum autem actuale, licet sit grauius, est tamen personae & non naturae. Vel potest dici quod Deus potest coherere purae creaturae, ut possit satisfacere de peccato originali, ut tangit personam suam propria, sicut pro peccato actuali Adam etiam satisfecit pro suo peccato actuali quantum tenus fuit personae: in quantum vero peccatum originale, quod d. 20. q. 1. fuit totius naturae, quatenus in ipso erat tota natura, non uideatur quinte Deo de potentia absoluta potuerit purae creaturae coherere tantam gratiam, ut possit satisfacere pro peccato originali non unius tantum, sed etiam omnium, ut dictum fuit lib. 3.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum aliquis possit satisfacere de vno peccato non satisfaciendo de altero.

Thom. 3. q. 86. art. 3.



SCIENTIA quaeritur vtrum homo possit satisfacere de vno peccato non satisfaciendo de altero. Et arguitur quod sic: quia eorum quae non habent connexionem ad inuicem vnum potest auferri sine alio, sed peccata non habent connexionem ad inuicem, alias qui haberet vnum haberet omnia, ergo vnum potest auferri per satisfactionem sine alio.

2 Item Deus est magis misericors quam homo, sed homo recipit satisfactionem vnius peccati sine alio, ergo Deus recipit satisfactionem vnius peccati sine alio.

3 Item si fuerint alicui iniuncta multa ieiunia vel elemosynae, & in peccatum cadens ea perfecit non iniungitur ei quod iterum tantum ieiunet, vel tot elemosynas det, iniungeretur autem si per ea satisfactio non fuisset impleta, ergo &c.

4 IN CONTRARIUM arguitur quia elemosyna & ieiunium & oratio sunt partes satisfactionis, ut dictum fuit: sed per ista non fit satisfactio si homo si in aliquo peccato, ergo nullus potest satisfacere pro vno peccato exiens in alio. Minor patet quatenus ad ieiunium, quia Esa. 58. Ieiunium eorum qui ad ieiunium, & contentiones ieiunabant non dicitur esse acceptum, sed & de oratione dicitur E. 1. 2. Cum multiplicaueritis orationes non exaudiam, &c. Et de elemosyna vero dicit Apostolus 1. Cor. 13. Si distibueris in cibos pauperum omnes facultates meas, charitatem autem non habeam nihil mihi prodest, igitur &c.

5 RESPONSI O. Ista quaestio potest dupliciter intelligi secundum quod satisfactio potest dupliciter accipi. Vno modo potest accipi satisfactio prout includit simul & pro eodem tempore reconciliationem amicitiae, & solutionem poenae debita. Alio modo prout includit solutionem poenae debita pro offensa supponendo reconciliationem amicitiae praecedentem, & secundum hoc quaestio potest intelligi dupliciter. Vno modo sic, vtrum homo exiens simul in pluribus peccatis possit reconciliari Deo quantum ad vnum eorum, & exolvere poenam pro illo debitam, & non quantum ad aliud. Alio modo supposito quod aliquis de vno peccato fuerit contritus & Deo reconciliatus & poenitentiam sibi iniunctam recepit, si ante solutionem poenae incidat in aliud mortale, vtrum in illo peccato mortali exiens possit de primo satisfacere exsoluendo poenam?

QUANT

6 Quantum ad primum intelligendum, quaestio non est multum dubitabilis: clarum est enim quod homo exiens in pluribus peccatis non potest de vno satisfacere sine alio, prout satisfactio includit reconciliationem amicitiae & solutionem poenae debita, cuius ratio est, quia impossibile est fieri reconciliationem amicitiae hominis ad Deum quando in homine est impedimentum amicitiae contrarium, sed quando homo in aliquo peccato mortali manet, tandiu est in ipso impedimentum diuinae amicitiae contrarium, quia illa est per charitatem quae vniuersa delicta operit, Proverbiorum 4. ergo quando homo est in aliquo peccato mortali impossibile est quod reconcilietur Deo de alio: sed satisfactio primo modo accepta includit reconciliationem, ergo &c. De hoc habetur de poenitentia dist. 2. ca. sunt plures. & est August. Istud enim verum est in satisfactione quae est inter homines. Si quis enim in pluribus offendat alterum, si non velit reconciliari nisi quo ad vnum & non quo ad alterum, teretur derisorium.

7 Si vero quaestio intelligatur secundo modo, scilicet vtrum homo qui reconciliatus est Deo de aliquo peccato mortali per contritionem & teneat ad poenam satisfactoriam, si postea cadat in peccatum mortale, & in tali statu faciat poenitentiam an sit a poena liberatus: sic quaestio est magis dubia, quia non solum diuersi, sed vnus & idem in diuersis locis contraria opinatur. Quibusdam enim videtur quod sit liberatus, quia talis est solum debitor poenae certae & finita. Sed illam exolvit, ergo non potest ab eo plus exigi. Item secundum iustitiam humanam si quis poenam taxatam & acceptatam pro procedente offensa sibi dimissa exolvit, etiam postquam de nouo offendit, liberatus est totaliter, ergo similiter est secundum iustitiam diuinam. Item si non esset liberatus ab hac poena & exolveret etiam in inferno, aut ergo solueret finitam, aut infinitam: si finitam eadem ratione finita poena facta in peccato mortali debuit sufficere: si infinita videtur inconueniens, quia non erat debitor nisi poenae finita. Item videtur inconueniens quod homo tantum puniatur pro peccato quod fuit sibi dimissum sicut pro peccato quod nunquam fuit sibi dimissum, alioquin nihil prodest contritio nec confessio. Sed istud sequeretur: si pro peccato dimisso puniretur aeterna poena in inferno, ergo &c. Et si dicitur quod nihil prohibet quod aliquis puniatur aequali poena pro peccato dimisso ac si non fuisset dimissum non quidem per se: quia in dimissione culpae dimittitur reatus poenae aeternae, sed per accidens scilicet ratione status, & quia in inferno nulla est redemptio, non valet, quia quod in inferno non fit status expiandi poenam, hoc est quia non est ibi status expiandi culpam, & ad culpam sequitur poena. Sed istud non habet locum quo ad poenam debitam dimissae culpae, quia illa iam est expiata. Et hoc expressè tenet fra. Tho. infra dist. 20. art. 1. in solutione quinti articuli.

8 Alij dicunt quod per talem poenitentiam factam in peccato mortali non liberatur quis a poena peccati debita, quia in satisfactione oportet quod restituatur amicitia, aequalitas iustitiae restituatur, cuius contrarium soluit amicitia (ut patet 9. Ethic.) aequalitas autem in satisfactione ad Deum non est secundum aequalitatem, sed magis secundum acceptationem ipsius, ut dictum est, & ideo oportet quod & si offensa sit dimissa per praecedentem contritionem & opera satisfactoria sint Deo accepta quod dat eis charitas, & ideo sine charitate opera facta non sunt satisfactoria. Et iste modus licet sit durior, est tamen securior quae primus, & ideo magis est consulendus, primus tamen non est totaliter codendum.

9 Secundum hanc opinionem potest responderi ad rationes primae opinionis. Ad primam dicendum quod peccator postquam reconciliatus est, est debitor poenae finitae non qualitercumque soluetur, sed in statu gratiae in quo solui est Deo accepta. Alioquin esset debitor tantae poenae quantum meretur culpa, & illa est infinita. Ad secundum dicendum quod non est simile de poena pro offensa commissi in hominem cui potest respondere emenda aequaliter secundum quantitatem rei, & de illa quae debetur pro offensa commissi in Deum cui non potest respondere emenda aequalis secundum quantitatem, sed secundum diuinam acceptationem quae non est de operibus extra charitatem factis. Ad tertium dicendum quod pro culpa dimissa puniatur in inferno poena infinita, non propter commutationem poenae finitae in infinitam, sed quia debitor est poenae infinitae ex quo non soluit poenam finitam sub illa conditione qua debuit. Ad quartum dicendum quod in inferno tantum puniatur homo pro peccato commisso pro quo non fecit poenitentiam in statu gratiae, ac si non fuisset dimissum: nec propter hoc est inutilis contritio & confessio, quia quantum est de se introductur ad regnum & liberat a poena aeterna, per accidens tamen vtrunque imputari potest scilicet pro peccato superueniens ratione cuius mortificatur superueniens contritio & confessio & poena aeterna exolvitur, quia temporalis in quam per contritionem mutata fuit, non est soluta in ea conditione & statu in quo debuit. Instantia etiam quae postea ponitur non valet, ut sequens solutio satis declarat: non enim propter statum damnatorum

dicimus quod poena pro peccato dimisso sit infinita, sed quia talis est debita absolute pro tali culpa, scilicet mortali nisi temporalis soluat sicut debet solui.

10 Si autem aliquis vellet tenere primam opinionem potest dicere ad rationem secundae opinionis quod id quod Deus semel accepit non retractat. Cum ergo Deus dimittendo culpam extunc accipit pro satisfactione poenam finitam, videtur quod in quantum; statu talis poena soluat quod sic ei accepta & satisfactoria propter praecedentem acceptationem.

11 Ad duo prima argumenta quae videntur probare quod homo exiens in pluribus peccatis potest reconciliari Deo quantum ad vnum, & exolvere poenam satisfactoriam de vno sine alio, respondendum est. Ad primum cum dicitur quod peccata non habent connexionem ad inuicem dicendum quod peccata non habent connexionem ad inuicem in aliquo vno quantum ad commissiōnem, imo vnum potest quis incurere sine alio, sed quia vnum & idem est secundum quod omnia peccata remittuntur, ideo remissiones diuersorum peccatorum connexae sunt & de vno sine alio satisfactio fieri non potest.

12 Ad secundum dicendum quod in obligatione debiti non est nisi inaequalitas iustitiae opposita, quia vnus rem alcius habet: & ideo ad restitutionem non exigit nisi quod restituatur aequalitas iustitiae, quod quidem fieri potest de vno debito & non de alio, sed ubi est offensa ibi est inaequalitas non solum iustitiae opposita, sed etiam amicitiae: & ideo ad hoc quod per satisfactionem offensa tollatur, non solum oportet quod aequalitas iustitiae restituatur per recompensationem aequalis poenae, sed etiam quod restituatur amicitiae aequalitas, quod non potest esse ad aliquod est quod amicitiam impedit.

13 Ad tertium dicendum quod dato quod ieiunium & elemosyna non essent extra charitatem satisfactoria, non oportet tamen quod iterato inuigetur tot ieiunia, & elemosynae erogandae ut prius, quia quaedam opera sunt ex quibus remanet aliquis effectus etiam postquam actus transiit, sicut ex ieiunio manet corporis debilitatio, & ex elemosynis largitis relinquitur diminutio substantiae exterioris, & quia ista non sunt solum satisfactoria secundum suum fieri, sed etiam secundum suum effectum quem relinquunt quia non solum ea facere est naturale, sed etiam id quod ex eis relinquitur, ideo non oportet quod talia iterentur totaliter, quia quantum ad id quod de ipsis remanet sunt Deo accepta. Et in hoc praponderat elemosyna ieiunio, quia fere tanta poena est dedisse elemosynam sicut fuit dare, quia ita pauper est aliquis diu postquam dedit elemosynam, sicut efficitur quando actus dat. Unde exclusa poena donationis actualis (quae forte tristitia habet) poena damni temporalis (scilicet diminutio substantiae exterioris) aequalis remanet. Et ideo tali acceptanti hanc poenam modicum esset de ista poenitentia iniungendum, sed in ieiunio multo maior poena est in actu ieiunandi quam post, quia non solum in ieiunando est debilitatio corporis, sed etiam actualis afflictio sensualitatis quae non remanet post ieiunium, nec per debilitatio, quia continue reparatur virtus corporis per summptionem alimenti. Alia sunt opera quae post suum fieri non relinquunt aliquem effectum poenalem in faciete, ut est oratio & similes actus, & talia oportet quod iterentur.

14 Si quis vero vellet tenere quod opera facta extra charitatem essent satisfactoria pro peccato prius dimisso, potest respondere ad rationem alterius partis dicendo, quod per illas auctoritates non plus habetur nisi quod elemosyna, ieiunium & oratio non sunt opera meritoria vitae aeternae si fiant sine charitate, sunt tamen satisfactoria culpae prius dimissae: plus enim requiritur ad meritum quam ad satisfactionem, quia per meritum acquiritur vita aeterna, & ideo ad ipsum tenetur charitas actualiter ipsum informans ut opus actualiter acceptetur tanquam renuncerandum vitae aeternae. Sed per satisfactionem solum soluitur poena debita accepta a Deo cui debetur, quam poenam ex quo Deus semel accepit videtur quod liberatus sit qui ea soluit, & sic satisfactio non requirit charitatem principaliter dum fit, licet requirit praesens quando Deus culpam dimittit & poenam faciendam acceptauit.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum bona opera facta extra charitatem sint alicuius boni temporalis meritoria.

Thom. 3. q. 89. art. 6. ad tertium.



TRITIO quaeritur vtrum opera bona facta extra charitatem sint boni alicuius temporalis meritoria. Et videtur quod sic, quia sicut se habet poena ad actum malum, ita praemium ad bonum: sed nullum malum remanet impunitum a Deo, ergo nullum bonum est quod non remuneretur ab ipso, & sic quodlibet bonum meretur aliquod praemium saltem temporale.

Vide Scot. 4. d. 2. c. 2. Casem. 14. q. 87. art. 5.

2 Item magis est facere bonum quam dimittere malum, sed dimittere malum semper vitat poenam etiam in eo qui charitate caret, ergo facere bonum praeter vitacionem poenae meretur aliquod praemium.

3 IN CONTRARIUM est quod dicit Augustinus, quod peccator non est dignus pane quo vescitur, sed illud est necessarium & minimum, ergo cum hoc non mereatur, non meretur aliquid aliud, nec adeptioem boni, nec vitacionem mali. Consequencia de se patet.

4 RESPONSI O. Circa quaestionem istam norandum est quod cum meritum proprie dicatur actio per quam efficitur ei qui agit aliquid debitum dari, & cur est duplex debitum ita est duplex meritum. Quoddam enim est debitum de condigno, quod est debitum simpliciter. Quando ex natura operis iustum est quod talis merces reddatur operanti propter aequalitatem quae est inter opus & mercedem, & si non reddat iniustus est, & istud meritum non est inter hominem & Deum, ut declaratum est libro 2. Aliud est debitum de condigno cui non debetur talis merces ex natura operis, sed ex liberalitate dantis: aliqui enim licet liberalem dare quod alius non meruit ex condigno recipere. meritum ergo de condigno respicit debitum primo modo dictum, meritum autem de congruo respicit meritum secundo modo dictum.

5 Hoc supposito dicendum est quod praedicta quaestio vel intelligitur de merito hominis ad hominem, vel de merito hominis ad Deum. Si intelligitur de merito hominis ad hominem sic dicendum, quod per opera bona extra charitatem facta vnus homo potest apud alium mereri mercedem temporalem, sicut homo peccator colens agrum alterius meretur ex condigno iustum praemium inter eos conditum, nec de hoc est dubitatio: dignus est enim operarius mercede sua. Si autem intelligatur de merito hominis ad Deum, aut intelligitur de merito stricte & proprie sumpto, & sic nullus homo potest aliquid mereri apud Deum, ut dictum est: quia non potest aliquis per quodcumque opus suum reddere Deum debitorem, ita ut si Deus non reddat fiat iniustus: hoc enim esset blasphemum.

6 Sed contra hoc arguunt quidam, quia peccans mortaliter meretur ex condigno poenam, & tamen Deus non est debitor intelligendi talem poenam, ita ut si iniustus si eam non infligat: ergo similiter in bonis potest esse meritum de condigno proprie & stricte sumpto, & tamen Deus non erit debitor reddendi praemium pro tali merito, nec erit iniustus si non reddat. Et ad hoc dicendum est quod non est simile in bonis & malis, quia in bonis si merenti ex condigno non reddatur praemium subtrahitur ei bonum quod est ipsi debitum, & ita fit ei iniuria nisi hoc procederet de voluntate sua, quia nullus patitur iniustum volens: sed si peccanti non infligitur poena quam meruit non fit ipsi iniuria, sed gratia: quia poena ut poena est, rationem mali habet quo quilibet liberetur caret, & ideo in bonis merenti ex condigno reddendum est praemium ex debito, & ille ad quem pertinet reddere iniustus est si non reddat: in malis vero si non reddatur poena pro culpa non fit peccanti iniuria sed misericordia. Aliud est meritum de condigno non quidem stricte & proprie sumpto, sed large pro quadam dignitate quam Deus ex sua ordinatione requirit in nobis ad hoc, ut opera nostra acceptentur ab ipso tanquam remunerabilia vita aeterna. Et haec dignitas est per gratiam vel charitatem, & isto modo peccator qui caret gratia non meretur ex condigno aliquid apud Deum, nec bonum spirituale, nec temporale. Restat ergo quod si peccator per bona opera extra charitatem facta aliquid mereatur apud Deum, quod hoc sit solum de congruo, quia diuinam bonitatem decet, ut bene vrenti naturalibus conferat ea quae ordinantur ad sustentationem naturae, & ubi inuenit dispositionem adiaciat perfectionem: peccator autem faciendo opera bona bene vitur naturalibus, ipsa etiam opera bona sunt quaedam bonae dispositiones ad gratiam, & ideo decet bonitatem diuinam, ut pro talibus operibus conferat bona temporalia quae ordinantur ad sustentationem naturae, vel quod immitat aliquam motionem seu inspirationem per quam propinquius disponatur ad gratiam, & sic talia opera valent ad duo, videlicet ad temporalium consecutionem & ad disponendum ad gratiam.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum quod non est simile de bono actu & malo, quia omnis actus noster bonus est Deo debitus, sic vtrumque possit exigere. Et ideo non potest esse de condigno meritorius alterius boni: actus autem noster malus tantum est amplius contra iustitiam quam ad eo plura bona recepimus, & ideo ex condigno meretur poenam.

8 Ad secundum dicendum quod facere bonum non solum vitat poenam, sed meretur mercedem non de condigno, sed de congruo, quia merces congrue potest ei auferri propter ingratitude sequentis peccati.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum bona facta extra charitatem mereantur diminutionem poenae inferni.

Thom. 4. dist. 15. q. 2. art. 4.



VARTO quaeritur vtrum bona facta extra charitatem mereantur diminutionem poenae inferni. Et arguitur quod sic: quia oppositorum oppositi sunt effectus, sed mala sunt causa intentionis poenae infernalis, videtur quod bona sint causa remissionis eiusdem.

2 Item plus debent vnique prodesse bona propria quam aliena, sed opera bona suffragiorum quae sunt per alios valent ad diminutionem poenae infernalis, sicut dicit beatus Augustinus Ench. quia ad hoc profunt, ut plena remissio vel ut tolerabilior fiat damnatio: ergo ad fortiorem bona propria quae aliquis facit, valent ad remissionem poenae inferni.

3 IN CONTRARIUM arguitur sic, quia poena inferni est finita intensio, omne autem finitum consumitur ablato aliquotiens aliquo finito, si ergo per opera bona extra charitatem facta minueretur poena inferni, totiens possent multiplicari bona quod poena inferni tolleretur vel simpliciter vel saltem quo ad aliquod tempus, quod reputatur inconueniens.

4 RESPONSI O. Dicunt quidam quod poena infernalis & qualibet alia potest minui dupliciter. Vno modo per se & directe aliquid de poena subtrahendo vel remittendo. Alio modo indirecte non minuendo poenam, sed fortificando subiectum. Verbi gratia, ego possem diminuire poenam hominis laborantis sub onere, vel diminuendo de pondere vel fortificando subiectum dando cibum vel potum, quibus homo refocillatus facilius portat onus: & dicunt tunc ad propositum, quod opera facta extra charitatem valent ad diminutionem poenae non tollendo, vel minuendo aliquid de ea, sed confortando, vel fortificando subiectum. Ratio primi est: quia manente culpa manet poena sibi proportionata, sed in damnatis semper manet culpa in nullo diminuta propter opera extra charitatem facta, ergo manet poena in eis in nullo diminuta. Ratio secundi sic potest esse: quia nisi talia opera valerent ad diminutionem poenae videretur omnino frustra facta, quod videretur inconueniens, ergo cum non valeant ad diminutionem poenae subtrahendo aliquid de ea, valent ad fortificandum subiectum.

5 Quicquid sit de primo articulo, secundum non videtur rationabilis: qualiter enim fortificatur subiectum per opera extra charitatem facta non est facile dare modum, nec ipsi dant, nec appareret aliquis nisi diceretur, quod danto placet fecisse talia bona, & sic ex complacencia quae est delectabilis, & consentanea naturae confortatur natura, ad sustentationem poenae: sed hoc non valet, quia bona extra charitatem facta si placent dantis, aut placent eis secundum se: quia bona fuerit ex genere, aut placent solum propter vitacionem poenae quam incurrissent si talia omisissent. Primum non potest dici: quia communiter tenetur, quod voluntas damnatorum semper est mala, aut quia vult id quod malum est ex genere, aut si velit bonum tamen malo fine, ergo damnati nunquam volunt bonum secundum se & propter se: si vero dicatur secundum non videtur quod propter hoc confortetur natura, ut tolerabilius sustineat, quia nolle habere amplior poenam non facit, ut tolerabilius sustineatur illa quae habetur.

6 Dicendum ergo aliter quod poenam inferni minui per opera extra charitatem facta potest intelligi dupliciter. Vno modo ut minuatur illa quae iam est debita. Alio modo ut non debeatur tanta quanta deberetur si illa non fuissent facta. Primo modo poena inferni nullo modo minui potest. Cuius ratio est, quia magis deberet minui poena inferni per opera mortificata quam per opera mortua: sed per opera facta in charitate & postea mortificata non minuitur, ergo nec per opera facta extra charitatem quae sunt mortua. Maior patet, quia maioris efficaciae sunt opera facta in charitate quam extra. Minor probatur, quia si per opera mortificata minueretur poena inferni hoc esset: quia recedens a re in diminutione poenae quod fuit eis in merito vite, sed talibus operibus debebatur vita aeterna, ergo per talia opera totaliter tolleretur poena aeterna, quod est inconueniens: quia qui sic fecerit fecisset opus bonum in charitate, non posset postea puniri aeternaliter, saltem si sequens peccatum non praeponderaret in culpa merito boni operis praecedentis facti in gratia. Secundo modo potest poena inferni minui, scilicet ut non debeatur tanta, quia quaedam sunt opera quae pro loco & tempore non possunt omitti sine peccato mortali, ut conitari Christum coram persecutore, vel honorare parentes in necessitate: qui ergo talia facit, vitat culpam & poenam culpae debitam, quae sibi accumularet si praedicta opera non faceret. Et haec est intentio Augustini quae habetur in littera, in hac verba: Si quis non habens charitatem in aliquo schismate constitutus ne Christum neque patitur

patitur tribulationes, famela, persecutionem, vel flamas, vel beatias, vel ipsam crucem timore se hinc nullo modo sita culpanda sunt, imo hic est laudanda patientia non enim dicere poterimus melius ei fuisset si Christum negando nihil coram pateretur, quae est passus consistendo. Sed estimandum est fortasse tolerabilius futurum iudicium quam si Christum negando nihil coram pateretur, ut illud quod ait Apostolus (Si tradidero corpus meum ita ut ardeam, charitatem autem non habeam nihil mihi prodest) intelligatur ad regnum obtinendum, non ad extremi iudicii tolerabilium supplicium subeundum. Haec sunt verba Aug. in littera.

7 Ad primum argumentum dicendum quod sicut mala multiplicata sunt causa intensiois poenae infernalis, sic bona in charitate facta quanto plus multiplicata tanto sunt causa intensiois gloriae per modum meriti: bona autem quae sunt extra charitatem ad neutrum praedictorum se extendunt, quia nec merentur gloriam propter defectum charitatis, nec poenam, quia bona sunt, nec diminutionem poenae inferni iam debitam, sed ea faciendo evitant poenam quam incurreremus quandoque: ea omitendo.

8 Ad secundum dicendum est concedendo maiorem, & negando minorem: & ad dictum Augustini respondendum est quod ipse non intellexit quod per suffragia ecclesiae minuitur poena illorum qui suae in inferno damnationi, scilicet aeternaliter, sed illorum qui sunt in purgatorio: eis enim profunt suffragia ecclesiae, vel ad plenam remissionem, vel ad tolerabilem damnationem.

Sententia secundae partis distinctionis xv. generalis & specialis.

ARTIS arbitror. Superius Magister soluit rationes contentas in errore illorum qui dicunt poenitentiam posse agi de vno peccato sine aliis, hic improbat directum illum errorem, & diuiditur in duas partes. Quia primo illum errorem improbat. Et secundo concludit veritatem, scilicet quae sit vera & sufficientis poena ibi. Ex praemissis, &c. Prima diuiditur in duas. Quia primo probat intantum per miracula quae Christus fecit in curatione infirmorum. Et secundo ex comparatione poenitentiae ad baptismum. Secunda ibi, Quaedam enim impietas. Haec est diuisio & sententia in generali.

2 In speciali sic procedit, & primo dicit factis est responsum his objectionibus per quas probatur quod vera poenitentia potest agi de vno peccato sine aliis: quod est falsum, ut patet per ea quae fecit Christus in curatione infirmorum: sicut enim, & mutum, & a daemone possessum totaliter liberauit, & muliere habente septem daemones omnes eiecit. Et ab homine habente legionem daemones omnes eiciens nullum reliquit, totum etiam hominem sanum fecit in sabbato. Ex quibus datur intelligi quod omne peccatum Deus dimittit, aut nullum: est enim inimicus omnis peccati, unde sicut per baptismum omne peccatum mortale dimittitur, sic per veram poenitentiam. Vltimo concludit quod illa est vera poenitentia quae omne peccatum abolet, & fit quantum ad aliquos poeniter de omnibus peccatis cum proposito non committendi, & satisfaciendi de commissis: satisfactio autem hic non accipitur pro restitutione rei ablatae, quandoque enim restitui non potest, ut cum oculis vel vita alicui iniuste eripitur, & tamen si verum poeniterit & aliter prout potest satisfecerit veniam consequitur: vbi autem restitui non est possibile non est vera satisfactio sine restitutione. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO QVINTA.

Vtrum satisfactio debeat fieri per opera poenalia.

Thom. 4. dist. 15. q. 1. ad 4.



IRCA lectionem istam quaeritur de partibus satisfactiois. Et primo in generali vtrum satisfactio debeat fieri per opera poenalia. Et arguitur quod non: quia si poenalia esset de ratione operis satisfactorij quando opus esset minus poenale, tantum esset minus satisfactorium, sed quantum opus sit ex maiori charitate, tantum esset minus poenale, ergo quantum opus fieret ex maiori charitate, tantum esset minus satisfactorium, hoc autem est falsum, ergo &c.

2 Item satisfactio quae fit Deo valet propter eius acceptationem, & non ex sola natura operis. Sed multa opera delectabilia possunt esse Deo magis acceptata quam opera poenalia, ergo satisfactio potest fieri aequo bene, vel melius per opera delectabilia quae possunt esse Deo magis acceptata quam opera poenalia.

3 IN CONTRARIUM est quod dicit Greg. In illum fit peccator tantum maiora inferat sibi lamenta pro poenitentia, quantum maiora intulit sibi damna per culpam.

4 RESPONSI O. Dicendum est quod satisfactio quam homo potest Deo facere debeat fieri per opera poenalia. Cuius

ratio est, quia satisfactio (ut patet ex praedictis) est recompenratio offensae per emendam, sed talis recompenratio non potest esse nisi per opera poenalia, ergo &c. Probatio minoris: recompenratio enim importat quandam adaequationem inter illum qui offendit & illum in quem offensa commissa est, adaequatio autem in iustitia fit per subtractionem ab illo qui plus iusto habuit, & additionem ad alterum cui subtractum est aliquid: peccator autem quantum in ipso est subtrahit Deo quod non quidem aliquid quod sit in Deo subiectum, quia sic Deo nihil subtrahi potest, sed obedientiam & reuerentiam qua quilibet tenetur obedire praecipis diuinis, ergo ad hoc quod recompenratio fiat oportet quod per satisfactioem subtrahatur aliquid a peccatore quod in honorem Dei cedat. Opus autem malum non potest in honorem Dei cedere: opus vero bonum si sit delectabile nihil subtrahit ab operante, sed magis perficit ipsum, ergo ad hoc quod aliquid opus sit satisfactorium oportet quod sit bonum ut cedat ad honorem Dei, & quod sit poenale. Vt subtrahatur aliquid peccatori.

5 Et propter hoc assignantur tres partes satisfactiois, scilicet ieiunium, elemosyna, & oratio, quarum sufficiencia potest haberi hoc modo: satisfactio (ut dictum est) debet esse talis per quam nobis subtrahatur aliquid quod sit ad honorem Dei, habemus autem tria bona in nobis, scilicet bona fortunae, bona corporis, & bona animae. Ex bonis fortunae subtrahimus nobis per elemosynam. Ex bonis corporis per ieiunium, ex bonis animae per orationem submittendo Deo totaliter propriam voluntatem: vel potest sumi distinctio istorum per comparationem ad illa a quibus homo curatur per satisfactioem. Quia per ieiunium curatur homo a concupiscentia carnis, per elemosynam a concupiscentia oculorum quae est de rebus fortunae, per orationem a superbia vitae: vel aliter homo debet bene ordinari ad Deum & ad seipsum, & ad proximum: ordinatur autem bene per orationem ad Deum, per elemosynam ad proximum, per ieiunium ad seipsum castigando corpus proprium, sub ieiunio autem comprehenditur quicquid pertinet ad afflictionem corporis, ut peregrinationes, vigiliae, & huiusmodi: sub elemosyna autem omne oblatum, vel collatum propter Deum.

6 Ad primum argumentum dicendum quod aliquid est poenale ex genere operis, & tale quanto magis est poenale, tanto magis satisfactorium suppositis aliis quae necessario requiruntur ad satisfactioem, aliquid vero est poenale magis, vel minus ex dispositione operantis. Et si dispositio alienius poenalitatem sit bona, non minuit satisfactioem. Et ideo opus poenale quod alleuiatur per charitatem non minuit satisfactioem, sicut opus bonum & difficile procedens ex maiori virtute non minuit meritum.

7 Ad secundum dicendum quod licet acceptatio diuina requiratur tam ad meritum quam ad satisfactioem, tamen ipsa praesupponit in vtroque bonitatem operis: & in satisfactioe specialiter poenitentiam propter causam assignatam in corpore solutionis, ergo &c.

QVAESTIO SEXTA.

Vtrum elemosyna sit pars satisfactiois.

Thom. 2. 2. q. 2. art. 1. ad 1.



INDE quaeritur de partibus satisfactiois in speciali. Et primo de elemosyna. Et secundo de ieiunio. Tercio de oratione. Circa primum quaeruntur tria. Primum est vtrum elemosyna sit pars satisfactiois. Secundum est de diuisione elemosynae. Tertium est ad quem pertineat facere elemosynam, & de quibus rebus. Ad primum sic proceditur, & arguitur quod elemosyna non sit satisfactiois pars, quia satisfactio debet fieri illi in quem offensa fuit commissa: sed elemosyna non datur Deo in quem culpa fuit commissa, sed datur pauperi qui ex culpa non fuit lesus, nec offensus, ergo ipsa non est satisfactio.

2 Item illud quod est alias debitum non est satisfactorium, sed dare elemosynam est debitum charitatis etiam in eo qui peccatum non habet, ergo &c. Maior patet, quia quod est debitum ex vno non est satisfactorium pro alio. Minor probatur per illud quod dicitur I. Ioan. vlti. Si quis habuerit substantiam huius mundi, & viderit fratrem suum necessitatem habere, & clauerit viscera sua ab eo quomodo charitas Dei est in illo?

3 Item satisfactio est actus iustitiae ut supra dictum est, sed elemosyna est actus misericordiae, ergo elemosyna non est satisfactio.

4 IN CONTRARIUM est quod dicit glossa super illud Luc. 3. Facite dignos fructus poenitentiae, quod dare elemosynam pars est poenitentiae, sed non nisi ratione satisfactiois, ergo elemosyna est pars satisfactiois.

5 RESPONSI O. Circa quaestionem istam videndum est primo qualiter elemosyna est satisfactio. Et secundo qualiter se habet ad alias partes satisfactiois.

Quantum ad primum patet dupliciter quod elemosyna est factisactoria...

Quantum ad secundum sciendum est quod quando aliqua comparantur inter se...

Quantum ad tertium sciendum est quod licet elemosyna secundum se...

tiam status sui. Sed non debet dari pro releuatione status alterius...

Ad tertium argumentum dicendum quod licet elemosyna secundum se...

QVAESTIO SEPTIMA.

Utrum elemosynae spirituales sint potiores corporalibus an e contrario.

Thom. 2. 2. q. 32. art. 3.



EC VNO queritur quae elemosyna sunt potiores, corporales an spirituales...

Item illa elemosyna videtur esse potior per quam subuenitur indigentibus...

IN CONTRARIUM arguitur sic, quia bona spiritalia sunt potiora corporalibus...

RESPONSI O. Circa quaestionem istam tria sunt videnda. Primum est de numero...

Quantum ad primum sciendum est quod elemosynae corporales ponuntur...

AD PRIMVM argumentum dicendum quod satisfactio pro culpa debet fieri illi...

Ad secundum dicendum quod dare elemosynam quandoque est in precepto...

Ad sciendum autem quando est in precepto & quando non, aduertendum est...

Quantum ad tertium sciendum est quod elemosynae spirituales simpliciter sunt septem...

ritualis videlicet doctrina de credendis, & consiliis de agendis...

Quantum ad tertium videlicet quae elemosyna sit potior & maioris meriti...

Ad secundum dicendum quod necessitas indigentiae facit quod elemosyna sit magis debita...

QVAESTIO OCTAVA.

A quibus personis debeat fieri elemosyna, & quibus personis sit danda, & de quibus rebus sit facienda.

Thom. 2. 2. q. 32. art. 6. sequentibus.



ERIT id queritur a quibus personis debeat fieri elemosyna, & quibus personis sit danda...

Similiter videtur quod omnibus hominibus sit elemosyna danda...

Item videtur quod elemosyna possit fieri de quibuslibet rebus etiam illicite...

RESPONSI O. Circa quaestionem istam videnda sunt tria quae tanguntur...

Quantum ad primum sciendum est quod cum sit duplex elemosyna corporalis...

ignorantibus, consolatio mortuorum, fraterna castigatio delinquentium...

De elemosynis autem corporalibus quae sunt per erogationem bonorum...

Quantum ad tertium videlicet quibus personis sit elemosyna facienda...

Quantum ad secundum videlicet ex quibus debeat fieri elemosyna, non est dubium...

Quantum ad tertium videlicet quibus personis sit elemosyna facienda...

Quantum ad primum sciendum est quod elemosyna corporalis qui non patitur...

Quantum ad tertium videlicet quibus personis sit elemosyna facienda...

Quantum ad primum sciendum est quod elemosyna corporalis qui non patitur...

Quantum ad tertium videlicet quibus personis sit elemosyna facienda...

Quantum ad primum sciendum est quod elemosyna corporalis qui non patitur...

secundum misericordiam, sed secundum virtutem liberalitatis. Inter pauperes autem quidam sunt boni, quidam vero mali. De pauperibus bonis non est dubium quin debeat eis fieri elemosyna, & magis propinquioribus sit sicut equaliter boni & equaliter indigentibus, quia secundum Apostolum 1 ad Tim. 5. cap. Si quis suorum & maxime domesticorum curam non habet, fide non habet, & est infideli deterior. Malis autem pauperibus indigentibus facienda est elemosyna ad sustentationem naturae, & non ad momentum culpae: quia secundum Aug. sic diligendi sunt homines, ut non diligantur eorum errores. Et ideo si malus pauper vult de elemosynis vivere, ut vacet otiositati quae multa mala docet & docuit, vtilius subtrahitur ei elemosyna quam donetur.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum est quod nullus prohibendus est facere elemosynam qui possit eam facere: & quia illud solum possumus quod iuste possumus, ideo illi soli possunt facere elemosynam qui sunt domini rerum vel administratores legitime instituti, alij autem non.

10 Ad secundum dicendum quod omni homini indigenti facienda est elemosyna ab eo qui potest, solum enim indigentes debent petunt elemosynam. alij autem. dicitur dicendum est, petitis & non accipitis, eod quod male petatis, quamuis dicitur ex liberalitate liceat aliqua tribuere, sed tunc non est elemosyna.

11 Ad tertium dicendum quod illud verbum, facite vobis amicos de mammona iniquitatis, potest intelligi de illis rebus quorum acquisitio non est secundum se iniusta, sed solum causa, sicut est pecunia de meretricio habita de qua licitum est facere elemosynam, vel dicitur etiam licite acquirat dicitur mammona iniquitatis, in quantum sunt occasio male faciendi: vel dicuntur mammona iniquitatis, id est inaequalitatis, quia inaequaliter distributa sunt hominibus, bono quandoque indigente & malo superabundante, de quibus licitum est facere elemosynam.

QVAESTIO NONA.

Vtrum ieiunia per ecclesiam instituta sint sub praeepto.

Thom. 2. 2. q. 147. art. 3. C. 4.



SCILICET queritur de ieiunio. Et primo vtrum ieiunia per ecclesiam instituta sint sub praeepto. Et arguitur quod non, quia illa quae sunt merè supererogationis non possunt cadere sub praeepto, sed solum sub voto, sicut patet de continentia & de paupertate, sed ieiunium videtur esse merè supererogationis sicut & continentia, ergo non cadit sub praeepto.

2 Item si ieiunium esset sub praeepto, aut illud praeeptum esset merè naturale, aut diuinum, aut humanum. Sed sub nullo dictorum praeeptorum est ieiunium, ergo non est sub aliquo praeepto. Maior patet per sufficientem diuisionem. Minor probatur per inductionem. quod enim non cadat sub praeepto iuris naturalis patet, quia naturali iure nihil prohibetur nisi quod est malum secundum se. Comedere autem pluries in die non est malum secundum se, alioquin peccaremus omni tempore quo pluries comederemus eodem die, quod est falsum, ergo iure naturali non prohibetur pluries in die comedere, & per consequens non praecipitur ieiunare. Item nec iure diuino quod continetur in vitro que re framento, quia ibi nihil inuenitur mandatum vel ordinatum de praecipuis ieiuniis quae nunc obseruat ecclesia, utpote de quadragesima, & vigiliis Apostolorum, & aliarum festiuitatum: ius etiam humanum licet faciat mentionem de praedictis ieiuniis, nunquam tamen sub nomine praeepti, quare &c.

3 CONTRA, maioris perfectionis est lex noua quam veteris: ut enim dicitur Heb. 7. nihil ad perfectum adduxit lex, magis etiam desideris carnalibus abstrahit, quia est lex spiritus, sed in lege veteri ieiunium erat in praeepto, ergo multo fortius in lege noua. Assumptum probatur per illud quod habetur 1. Euit. 23. Omnis anima quae afflictio non fuerit die hoc peribit de populo suo. vbi non videtur loqui nisi de afflictione ieiunij.

4 RESPONSIO. Circa questionem istam videnda sunt tria. Primum est de vtilitatibus propter quas ieiunium fuit institutum. Secundum est an ieiunium per ecclesiam institutum sit sub praeepto. Tertium quae sunt illa quae in ieiunio sunt obseruanda.

5 Quantum ad primum sciendum est quod sicut ad seculares principes pertinet condere leges de his quae pertinent ad vtilitatem comunem in rebus temporalibus, sic ad praelatos ecclesiasticos pertinet statuere ea quae cedunt ad comunem vtilitatem fidelium in spiritualibus, ieiunium autem est huiusmodi, valet enim ad tria. Primum ad concupiscentiam carnis reprimendam: ut enim allegat Hie. sine Cerere & Baccho friger Venus, id est per abstinentiam cibi & potus tepescit luxuria. Secundum valet ad hoc quod mens liberius eleuatur ad sublimia contemplanda: unde

Dan. post ieiunium trium hebdomadarum reuelationem accepit à Deo, ut patet Dan. 10. Tertio ad satisfaciendum pro peccatis. Et hoc tangit Gregor. in praefatione, qui corporali ieiunio vitia comprimis, quantum ad primum: mentem eleuas, quantum ad secundum: virtutem largiris & praemia, quantum ad tertium.

6 Quantum ad secundum dicendum est quod ieiunium quadragesimae, & alia ieiunia per ecclesiam instituta & generali consuetudine ecclesiae approbata cadunt sub praeepto, ita, quod quae ea non obseruat, sed absque necessitate frangit, vel causa rationabili peccat mortaliter: quod patet tripliciter. Primum sic: instituta maiorum pro lege tenenda sunt, & sicut praerogatores legum diuinarum ita contemptores ecclesiasticorum consuetudinum coequentes sunt, ut dicit beatus Aug. ad Casulanum presbyterum: & habetur in decretis dist. 1. r. can. In his rebus. Sed praedicta ieiunia sunt ex institutione maiorum, scilicet Romanorum pontificum, sunt etiam approbata generali consuetudine ecclesiae, ergo contemptores eorum merentur puniri, sicut praerogatores legis diuinae, sed praerogatio legis diuinae est peccatum mortale: ut patet per Ambrosium qui diffinit peccatum mortale dicit, quod est praerogatio legis diuinae, &c. ergo similiter contemptores ieiunare absque necessitate vel causa rationabili peccat mortaliter. Secundo, quia qui non obtemperant facris canonibus in his quae statuta sunt non exhortando solum, sed decernendo merentur carere officio suscepto: quia decretum necessitate facit, exhortatio liberam voluntatem excitat: ut habetur dist. 5. Et si legibus, &c. Sed obseruantia quadagesimae & ceterorum ieiuniorum de quibus nunc agitur instituta est per sacros canones non solum exhortando, sed decernendo: ut patet de consec. dist. 5. can. Quadragesima summa obseruatione seruanda est, ut ieiunium in ea, nisi qd infirmitas impederit nullatenus soluitur, & capitulo sequenti dicitur scilicet ieiunia in ecclesia à sacerdotibus instituta sine necessitate rationabili non soluantur, ergo qui huic statuto non obtemperant merentur carere officio suscepto, sed talis praesentia non intelligitur nisi pro peccato mortali, ergo &c. Tertio sic: ea quae simul statuntur & eodem contextu cadunt sub simili obligatione. Sed ieiunia ab ecclesia instituta & abstinencia carnis simul & eodem contextu sunt statuta, ergo pari iure censentur. Cum ergo comedere carnes in quadragesima & in aliis ieiuniis ab ecclesia constitutis sit peccatum mortale nisi excuset infirmitas vel urgeat euidens necessitas, patet quod frangere ieiunium absq; rationabili causa est consimiliter peccatum mortale. Hoc etiam videtur dicere Hier. ad Lucium, & habetur dist. 66. can. Vinam loquens de ieiuniis & dicens: Vna quaeque provincia in sensu suo abundet, & praeepta maioris leges apostolicas arbitretur. Ecce quod dicit ieiunium cadere sub praeepto maioris, vbi est consuetudo robotans statutum.

7 Quantum ad tertium sciendum est quod circa ieiunium tria sunt obseruanda. Vnum est de prohibitione ciborum, quia in omni ieiunio ab ecclesia instituto omnino abstinendum est à carnibus quae potissime nutriunt & praebent fomentum libidinis: in quadragesima autem non solum abstinendum est à carnibus, sed etiam ab ouis & caseis, sicut habetur de consec. dist. 5. can. Deniq; in aliis autem ieiuniis non legitur prohiberi oua & casei, & in talibus quod non est prohibitum videtur esse concessum. Secundum attendendum est hora, quia in quadragesima & ieiuniis quatuor temporum non debet ieiunans comedere vsq; ad vespas, sicut habetur de consec. dist. 1. r. can. Solent, & can. In ieiuniis. Et istud potest intelligi dupliciter: vno modo de hora diei vespertina & istud nusquam seruatur. Cui hora diei vespertina sit hora decima, vel vndecima. Omnes autem ieiunantes censuerunt comedere hora sexta. Si autem intelligatur de vespas quantum ad diuinum officium, sicut verba statuti videntur sonare, videlicet qd dicitis vespas comedatur, sic melius seruatur à ieiunantibus in quadragesima antequam comedatur, non dicuntur tamen hora diei vespertina, sed hora sexta: & quia in talibus consuetudo quam omnes vel plures tenent & maxime quam ecclesia tenet & tolerat, & quod plus est factio suo approbat totaliter excusat, ideo comedentes in quadragesima & quibuscumq; aliis ieiuniis circa horam sextam non peccant: quia tam Papa, quam cardinales, prelati & religiosi sic obseruant. Tertium attendendum est circa ieiunium qd non licet pluries eod die cibum sumere nec aliquid cuius principalis vtilis ordinatur ad comestione: potus autem non est prohibitus, nec ante prandium nec post, nec vtilis specierum quae principaliter ordinatur ad alterandum vel ad digerendum cibum. Si autem cum speciebus misceantur aliae res pertinentes ad cibum & non alterantur per species quin remaneant in propria forma (ut datili confecti & in pinolato in quo pinula remanet in propria forma solum conglutinata: per alias species) non credo quod licitum sit talibus vti extra prandium temporibus ieiuniorum.

8 Ad primum argumentum dicendum est qd ea quae sunt supererogationis absolute non cadunt sub praeepto quantum ad omne tempus: sed possunt cadere sub praeepto pro aliquo speciali tempore

ore & speciali causa: posset enim ecclesia praecipere coniugatis quod continent in diebus ieiuniorum, vel aliquo certo die, sicut illicitum est eis vii matrimonio in loco sacro, quamuis non posset praecipere quod semper contineret, & eodem modo ecclesia potest praecipere quod pro certis diebus teneantur ieiunare, licet forte non posset praecipere quod omni tempore ieiunent. Vel aliter dicendum est quod duplex est genus erogationum, quoddam quod totaliter excedit necessitatem salutis, sicut continentia & paupertas, & tale non cadit sub praeepto sed sub consilio: aliud est quod in generali pertinet ad necessitatem salutis, quamuis non secundum illum modum vel illum, sicut est ieiunium, quia in generali quilibet tenetur tantum ieiunare, vel tantam abstinentiam carni adhibere ut per superfluitatem cibi non subtrahatur salus corporis, & fortiori ratione salutis animae: & quia non idem modus abstinentiae conuenit omnibus, ideo per praeeptum interpositum potest determinari modus ieiunandi quantum ad vices & cibaria secundum quod ecclesia iudicat communitati expediens.

9 Ad secundum dicendum quod ieiunium in generali cadit sub praeepto iuris naturalis: & sic prohibetur malum secundum se, scilicet comestio superflua quae est in subuersionem salutis corporalis & spiritualis. Modus autem spiritualis ieiunandi cadit sub praeepto iuris positivi. Et licet non inueniatur verbum praeepti, conuenit tamen esse praeeptum ex aliis, puta ex pena quae debetur transgressoribus illatorum ecclesiasticorum approbatorum per generalem ecclesiae consuetudinem. Et ex aliis quae simul cum ieiunio prohibentur, sicut est elus carnis, & huiusmodi.

QVAESTIO DECIMA.

Vtrum omnes teneantur ad seruandum ieiunia ab ecclesia instituta.

Thom. Sibi supra.



SCILICET queritur vtrum omnes teneantur ad seruandum ieiunia ab ecclesia instituta. Et arguitur quod sic, quia minus videtur quod iusti teneantur ad ieiunia quam peccatores: quia ieiunium est pars satisfactionis qua iusti non indigent, sed peccatores, sed iusti teneantur seruare ieiunia, ut probatur, ergo multo magis omnes alij. Probatio minoris: quia ad praeepta virtutum seruanda obligantur iusti, sed praeeptum de ieiunio pertinet ad virtutem temperantiae, ergo ad ipsum seruandum obligantur etiam iusti.

2 Item pueri magis possunt excusari à ieiunio quam adulti qui sunt fortes, sed pueri videntur obligari ad seruandum ieiunium iudicium per ecclesiam in noua lege, quia in veteri lege quae fuit minus perfecta indicabatur eis ieiunium, ut patet 1. Co. 2. vbi dicitur sic: Sanctificate ieiunium, congregate paruulos & fugate vbera, ergo in noua lege obligantur ad seruandum ieiunium, ergo multo fortius & pauperes.

3 Item arguitur quod laborantes non debeant à ieiuniis excusari: quia bonum spirituale debet praepari bono corporali, sed ieiunium est bonum spirituale, labor autem corporalis est bonum corporale, ergo ieiunium est praeposendum labori corporali, nec est dimittendum propter laborem corporalem.

4 RESPONSIO. Dicendum est qd ad ieiunium institutum per ecclesiam non tenentur pueri, infirmi, pauperes, laborantes obseruare, ut inferius declarabitur: qd autem pueri non teneantur, quia praeeptum non obligat nisi secundum intentionem praecipientis, ecclesia autem statuendo ieiunium intendit intentionem victoriam refecere & naturam coferuare. Cui igitur ieiunium pueris sit nocium & notabiliter corruptiuum naturae, patet qd non est intentio ecclesiae eos obligare. Assumpta probatur: quia in pueris non solum exigitur cibus ad actum nutritiuum, sed etiam ad augmentum. Et quia nondum virtus naturae tantum in eis conualuit vt possint simul de cibo sumere quod sufficit ad vtrumque, ideo indigent frequentiori sumptione cibi, aliis notabiliter laederentur. Et propter hoc non competit eis ieiunium dum sunt in augmento. Tempus autem augmenti est vsq; ad tertium septennium inclusiuè, vt in pluribus, & ideo ante hoc tempus non ardeat ad omnia ieiunia ecclesiae obseruanda, nisi illi in quibus virtus naturae peruenit ad robur corporis, quia res naturales non eodem modo se habent in omnibus. Ex eodem patet quod infirmi non tenentur ad talia ieiunia. Tum quia propter debilitatem virtutis quae infirmitate praemittit. Tum propter cibaria ieiunij quae plerumque essent periculosa infirmanti. Tum propter horam ieiunandi quae non posset ab infirmis obseruari cum non debeant comedere nisi paroxismo recedente, vel aliis horis de consilio medicorum prout congruit reuelationi infirmitatis suae.

6 De pauperibus autem dicitur quod paupertas in eo casu

eos excusat quado non possunt habere simul hora commelionis quod sufficit ad victum vnius diei, sicut frequenter contingit egenis qui frustra elemosynas quaerunt, vel etiam quado ex procedenti inedia debilitati sunt, ita quod ieiunium sine magno incommodo ferre non possunt. De laborantibus autem distinguendum est, quia si sine labore sibi sufficere possent, non excusantur à ieiunio, si autem non possent, nisi laborando, si etiam ieiunando cum minori labore sibi possent victum acquirere pro persona sua & familia sua, cuius curam gerunt, adhuc tenentur ieiunare: si autem aliam non possent tantum laborare qd victum sufficientem acquirant nisi ieiunium frangendo, possunt secundum dispensationem sui sacerdotis ieiunium soluere & laborare. Ex quo patet quod intentio maioris lucri non necessarij eos à peccato non excusat si ieiunium frangant: nec iterum illi à peccato excusantur, qui nolunt operarios coaducere, nisi tali pacto vt ieiunium soluant. Et quia peregrinatio inter labores computatur, sed non inter necessarios ad victum, ideo videtur dicitur qd propter peregrinationem assumptam voluntarie, nullo modo frangendum est ieiunium: quando autem imponitur à confessore captandum est tempus, vt expleatur absq; fractione ieiunij. Et si ieiunium infra tempus peregrinationis occurrat, temperadus est labor vitae, vt ieiunium obseruetur: quia non videtur sufficiens ratio transgrediendi generale praeeptum ecclesiae per id quod voluntarie assumitur, vel quod à simplici sacerdote imponitur.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum est qd tam iusti quam peccatores tenentur ad ieiunia per ecclesiam instituta, nisi excuset eos aliqua de causis in corpore solutio assignatis.

8 Ad secundum dicendum qd illud quod allegatur de pueris 1. Co. 2. cap. fuit specialis casus ad placandum Deum Niniuitis vehementer iratum, nec debet trahi ad communem legem.

9 Ad tertium dicendum qd pauperes qui possunt habere hora comestionis illud quod sufficit ad victum vnius diei, non excusantur à ieiunio: pauperes tamen qui nihil habent nisi quod frustra quaerunt videntur à ieiunio excusari, ideo &c.

QVAESTIO VNDECIMA.

Vtrum comedens tempore ieiunij plusquam semel qualibet vice peccet mortaliter.

Thom. 2. 2. q. 147. art. 6.



SCILICET queritur de ieiunio, vtrum comedens tempore ieiunij plusquam semel qualibet vice peccet mortaliter. Et videtur qd non, quia sicut obligat praeeptum sic & votum, sed illa quae volunt virginitatem, & postea contrahit, in primo actu peccat, sed in aliis non, ergo similiter in proposito qui tenetur ad ieiunium, in primo actu quo frangit ieiunium peccat, sed non in aliis.

2 Item quod semel fractum est, non potest amplius frangi. Sed ieiunium in secunda comestione frangitur, ergo vltra non potest frangi in tertia vel quarta.

3 Item poena debet proportionari culpae, sed comedenti pluries in die non iniungitur maior poenitentia, quam si solum bis comedisset, ergo &c.

4 IN CONTRARIVM arguitur, quia ex forma praeepti ecclesiae tempore ieiunij licet tantum semel comedere, sed vnicuique comestioni repugnat adeo tertia & quarta sicut secunda, sed comedens secundo peccat mortaliter, ergo &c.

5 RESPONSIO. Circa questionem istam est duplex modus dicendi. Primus est, quod comedens tempore ieiunij plusquam semel, qualibet vice peccat mortaliter, quia praeeptum negatiuum obligat semper, & ad semper. Sed praeeptum de ieiunio est negatiuum, nulli enim praecipitur quod comedat semel quantum ad id quod affirmatiuum est, quia sic qui non comederet de tota die esset transgressor praeepti, quod non est verum: cadit ergo sub praeepto illud solum quod est negatiuum, scilicet quod nullus comedat vltra semel, ergo ad hoc obligatur homo per totum tempus, quare quacumque vice comedat praeter semel, semper est transgressor praeepti, sed omni hora transgrediens praeeptum peccat mortaliter, ergo qui tenetur ad ieiunium quotiescumq; vltra semel in die ieiunij comedere peccat mortaliter.

6 Item praeeptum obligat ad intentionem praecipientis, sed intentio ecclesiae praecipientis ieiunare, est vt subiciatur caro spiritui. Sed huic intentioni magis obuiat tertia & quarta comestio per quas superabundanter fouetur caro, quam secunda, & tamen in secunda peccat mortaliter, ergo multo magis in qualibet alia.

7 Item sicut obligat votum proprium, sic obligat praeeptum alienum, sed ille qui vult continere, & postea contrahit peccat in quolibet actu quo petit debire, ergo ille qui tenetur ex praeepto

ieiunare peccat qualibet comestione qua comedat ultra semel. Item celebrans in die plusquam semel, totiens peccat mortaliter quotiens celebrat, nisi iusta causa sit excusetur: ergo comedens in die plusquam semel totiens peccat mortaliter quotiens comedit, nisi iusta causa enim excuset, pura infirmitas, vel alia necessitas. Antecedens patet: consequentia probatur, quia si ecclesia prohibet celebrare in die ieiunij plusquam semel, ita in die ieiunij prohibet comedere ultra semel.

9. Istud autem est sic probabiliter dictum, videtur tamen multum durum: & ideo potest aliter dici & mutari, quod talis non peccat mortaliter in qualibet comestione. Multum enim refert preceptum negationis iuris naturalis, & iuris positivum. Iure est naturaliter prohibetur actus qui de se est malus, ut moechari: & ideo omnis talis actus equaliter cadit sub prohibitione, & peccat mortaliter secundum vice sicut & prima, & sic de aliis omnibus. Iure autem positivum prohibetur actus qui non est malus secundum se, sed bene potest fieri in casu est necessarii fieri, ut comedere, vel de se videtur esse valde bonum, ut dicere diuinum officium alta voce. Et ideo prohibitio ecclesie vel iuris positivum potest esse super vnum actum, & non super alium ex causa sicut rem potest interdici prohibetur diuina celebrari alta voce, sub hac tamen prohibitione non cadit dies natiuitatis Domini, pascha, pentecostes, assumptionis: ut habetur in 6. de sententia excommunicata. Alma mater. Et eodem modo potest cadere sub precepto ecclesie vna comestio, & non alia, & in hoc nullum est dubium: sed vtrum cadat sub prohibitione ecclesie secunda, & non tertia vel quarta, potest videri quod sic: quia statum de ieiunio videtur ponere certum limitem in comedendo, quem non licet transgredi. Et ille limitis est semel comedere, ultra enim non licet: igitur sicut esse de precepto, quo preceperetur cuiuslibet non transgredi certum limitem, puta pontem, nisi per vnum passum, sic videtur esse de precepto ieiunij, per quod ponitur certus limitis comedendi, puta semel, ultra que non licet comedere: sed per preceptum quod nullus transiret pontem nisi per vnum passum, ille qui transiret per vnum passum, & adhuc ultra, puta per duos passus esset transgressor precepti: sed si ille idem ultra procederet per tres passus quoniam vel mille passus, non videretur committere nouam transgressionem, quamuis videretur maior transgressio propter maiorem contemptum precepti seu prohibitionis: ergo similiter in proposito ille qui transgreditur limitem ab ecclesia positum (scilicet semel comedere in die) peccat: sed transgredi illum limitem, scilicet vnam comestionem per vnum passum, vel per multos, hoc est, per vnam vel multas comestiones ultra semel non multiplicat peccatum, quamuis intendere possit peccatum propter maiorem contemptum. Et confirmatur, quia statuta poenalia, & maxime que respiciunt communitatem, non sunt amplianda, ut sunt in sacum damnationis, sed potius restringenda: & maxime quando sunt de iis que alia sine peccato fieri possunt, sed tale est statutum de ieiunio, ergo &c. Est autem in magnum laqueum damnationis si in quolibet actu peccaret mortaliter, ergo &c. Item nullus obligatur ad impossibile, sed ille qui iam bis comedit non potest iam amplius ieiunare: ergo non tenetur pro illo die ad seruandum preceptum de ieiunio, sed per nullum aliud preceptum obligatur ad amplius non comedendum illo die, ergo si comedat non peccat. Item per preceptum de ieiunio conceditur vna comestio, & pluralitas comestionum prohibetur, sed omnis pluralitas opponitur vnitati eodem genere oppositionis, vel secundum eandem rationem, ergo omnis pluralitas comestionum vna prohibitionem prohibetur, & vna transgressio perficitur, & non pluribus. Vnde si in die ieiunij aliquis proponat de mane quod non ieiunabit illo die, & in illo proposito perseverat, peccat vnicuique peccato, licet illo die ter vel quater comedat, quia per preceptum de ieiunio prohibetur pluralitas comestionum, qualiter est transgressio limitis statuti, qui enim est circa limitem & in limite potest ipsum transgredi, non autem qui est ultra, quauis possit procedere plus vel minus in transgressione: & per hunc modum qui nondum comedit vel semel comedit potest transgredi limitem comedendo pluries, sed qui pluries comedit iam transgressus est, & potest procedere in transgressione plus vel minus, sed nouam transgressionem non potest facere nisi redeundo extra limitem, quod non potest esse in eodem die.

10. AD PRIMAM rationem alterius opinionis patet solutio ex praedictis.

11. Ad secundum dicendum quod intentio precipientis est duplex, scilicet de materia precepti, & de fine. Et hoc etiam videmus in preceptis diuinis: precipit enim Deus honorare parentes, & huiusmodi, & quia precipiens intendit hoc vt fiat cum sint materia precepti: intendit etiam vt per hoc faciant merentur vitam eternam. Et hoc est intentio de fine, vt dicitur Matt. 19. Si vis ad vitam ingredi serua mandata Dei: & ad hanc intentionem implendam quilibet non tenetur nisi ex suppositione si velit suam consequi: alioquin qui honoraret parentes, & non habe-

ret gratiam, que est principium merendi vitam eternam, esset precepti transgressor, quod non est verum. Similiter in proposito intentio ecclesie statuens ieiunium est quod comedatur semel & determinata cibaria: & ideo ad hanc intentionem implendam quilibet tenetur, cum illa cadant sub materia precepti: quod autem per hoc caro aueretur a suis proximis est intentio ecclesie: & hoc non cadit sub precepto, potest enim contingere quod aliquis ita delicate vescatur vna vice, quod magis nutretur corpus eius, quam alterius pluries comedendo minus delicate, & tamen vnus est transgressor precepti, & non alius.

12. Ad tertium dicendum quod ille qui simpliciter vult continentiam, preclaudit a se omnem actum carualem. Et ideo si contrahat in primo actu matrimonij peccat, quia poterat seruare continentiam quam vult intrado religionem: in omnibus etiam actibus sequentibus peccat si peccat debitum, quia hoc est voluntatis, sed non peccat reddendo debitum, quia illud est necessitatis, sed per preceptum ieiunij non precluditur omnis comestio, sed ponitur certus limitis quem non licet transgredi. Et quia hic limitis ponitur iis qui sunt circa limitem, vel in limite, ideo qui iam transgressus sunt peccauerunt, sed ultra procedendo non peccant nouo peccato, quia non attingit eos prohibitio.

13. Ad quartum dicendum est quod celebrare plures missas in die preter diem natiuitatis domini est prohibitum propter figuram, quia sacramentum eucharistie quod conficitur in missa est rememoratum passionis domini, sicut ipse dicit. Hoc facite in meam commemorationem. Et quia passio Christi vno die completa fuit tantum semel, ideo ad hoc representatum statutum fuit tantum semel in die celebrare. Item propter fragilitatem humanam, quia huic sacramento debetur summa veneratione cum summa puritate & deuotione, & quia vnus homo potest se pluries in die ad debitam venerationem & deuotionem parare, preterea cum talia minuantur per frequentationem, ideo concessum fuit tantum semel in die missas celebrare, nisi casus necessitatis aliquid suadeat: vtrique autem rationi praedicti statuti obuiat tertia & quarta celebratio, secundum se, sed sed de precepto ieiunij secus est, quia non prohibetur nisi transgressio limitis statuti in comedendo modo quo superius declaratum est.

14. Ad argumentum quod fiebat principaliter ad questionem dicendum est quod vnicuique comestioni non repugnat secunda, tertia, & quarta, quatenus qualibet est comestio, imo sunt in hoc similes, sed repugnant quatenus sunt plures, & sic cadunt sub prohibitione: & quia plura in quocumque numero opponuntur vni vna oppositione, ideo prohibetur vna prohibitionem, & in omnibus committitur vna transgressio.

QUESTIO DVODECIMA.

Vtrum oratio sit in precepto.

Thom. 2. 2. q. 83.

DE INDE queritur vtrum oratio sit in precepto. Et videtur quod non, quia oratio non valet sine attentione, dicente Gregorio, quod Deus illam orationem non exaudit, ad quam orans non attendit. Sed attentio non potest cadere sub precepto, quoniam impossibile sit mentem orantis non euagari, ergo nec oratio.

2. Item quicquid Deus dat, liberaliter dat, sed quod datur precibus non liberaliter datur. Dicit enim Seneca: Nulla res grauius constat, quam quae precibus eripita est, ergo Deus non est orandus, vt aliquid det.

3. IN CONTRARIUM est quod dicitur, Luc. 18. Oportet semper orare, & non desicere. vbi dicit Chrysostomus: dum dicit oportet, necessitatem dicit, sed nulla necessitas est nisi ex aliquo precepto, ergo &c.

4. RESPONSI O. Videnda sunt duo quae tanguntur in argumentis. Primum est de oratione an cadat sub precepto. Secundum est, vtrum ad eam requiratur attentio.

5. Quantum ad primum sciendum est quod duplex est oratio, quaedam priuata, alia solennis, & publica, & vtraque cadit sub precepto, sed differenter: quia oratio priuata cadit sub precepto in generali absque determinatione loci & temporis, & modi orandi. Solennis vero & publica cadit sub precepto & in speciali. Primum patet, quia ea quae sunt de necessitate salutis cadit sub precepto. Sed oratio est de necessitate salutis, ergo &c. Minor patet, quia salus non acquiritur sine spiritalibus bonis que non dantur nisi a Deo, sed illa non impetrantur nisi per orationem per quam a Deo petuntur, sicut dicit Augustinus, de ecclesiasticis dogmatibus: Nullum credimus ad salutem venire, nisi Deo iuvante, nullum imitatum nisi Deo auxiliante salutem suam operari, nullam nisi orante auxilium promereri, ergo oratio est de necessitate salutis: oratio dico in generali accepta, scilicet vt quandoque

quandoque oratur Deus, & petatur necessaria ad salutem ab eo, quando autem oratur vel quomodo mentaliter solum vel vocaliter non est determinatum aliquo precepto, sed relinquuntur arbitrio cuiuslibet eligere sibi tempus, & modum magis sibi deuotum. Oratio autem solennis & publica est illa que incumbit ministris ecclesie ex officio, qualiter sunt medijs inter Deum & populum. Et ad hanc tenentur ex precepto ecclesie secundum formam sibi adhibitam, vnde tenentur ad horas canonicas dicendas: & haec oratio debet esse vocalis, quia cum non fiat ab orante pro se solo, sed pro alijs, ideo non debet solum esse mentalis, sed vocalis, vt per orationem voce expressam alij ad deuotionem excitentur, & vt populus intentionem suam confirmet ministris orantibus, & hoc non solum est in precepto quo ad ministros, sed etiam quo ad populum. Vnde secundum statuta canonum populares tenentur diebus dominicis & festiuis diuinis officijs interesse, sicut habetur de consecratione, dist. 1. can. Missas. Et sic patet primum.

6. QVANTVM ad secundum san. requiritur attentio: dicendum quod ad orationem & ad quolibet aliud opus potest requiri attentio dupliciter. Vno modo vt oratio ab attentione procedat. Alio modo vt attentio continue concomitetur orationem. Primo modo requiritur attentio ad orationem tam priuata quam publica, non solum propter meritum, sed etiam ad vitandum peccatum in casu in quo oratio dicitur ex precepto. Quod patet sic: quia nullum opus est meritum, nisi ex intentione procedat, alius non est opus humanum, cum homo sit homo per rationem & voluntatem. Si ergo oratio debet esse meritoria, oportet quod procedat ex intentione, similiter fit vitatur transgressio precepti idem debet fieri: quia cum preceptum non detur nisi hominibus, oportet quod non solum impleatur ex imaginatione quae communis est nobis & brutis, sed ex deliberatione quae requirit attentionem, non requiritur tamen quod attentio actualiter concomitetur totam orationem, quia nec hoc requiritur in quibuslibet operibus bonis, nec est possibile propter facilem euagationem humanae mentis, requiritur tamen quod orans scienter non distrahatur a intentione: hoc enim non potest esse sine culpa veniali vel mortali. Si enim euagatio fit solum secundum actum interiore, licet sit temeraria & grauis ex quo est a proposito: forte tamen non est peccatum mortale, nisi esset contemptus, quia ecclesia non habet iudicare de actibus meritorioribus: & ideo non potest ea ponere sub precepto. Propter quod minister ecclesie si dicendo horas scienter cogitat aliud, non videtur transgressor precepti ecclesie, quantum est ex natura facti: si autem euagatio mentis sit ex hoc quod quis scienter occupat se in actu exteriori, qui non copatur secum attentionem orationis, tunc videtur esse culpa mortalis, & directe contra preceptum ecclesie, quod habetur extra de celebratione missarum, capitulo dolere referimus. vbi dicitur sic: districte precipientes in virtute obedientiae, vt diuinum officium diuinitus pariter & nocturnum, quantum eis Deus dederit studiosè pariter celebrent & deuote. Hoc autem non obseruant qui occupando se in actu exteriori, scienter sibi attentionem subtrahunt.

7. Per hoc patet responso ad primum argumentum, quia attentio orationis cadit sub precepto quo ad hoc, vt oratio ab intentione procedat, & vt orans sibi scienter intentionem non subtrahat, occupando se in actu exteriori incommensurabili, non autem cadit sub precepto, quod actualis attentio totam orationem concomitetur.

8. Ad secundum dicendum quod ex hoc quod Deus dat oranti, non minus liberaliter dat, quia non datur vt orationis premium, sed vult Deus orari a nobis, vt det nobis fiduciam recurrendi ad ipsum in necessitatibus nostris.

Sententia huius distinctionis XVI. in generali & speciali.

IN PERFECTI O N E autem poenitentiae. Superius determinauit magister de poenitentia generaliter, hic determinat de poenitentia partibus. Et diuiditur in duas, primo distinguit poenitentiae partes. Secundum mouet quaedam quaestiones circa comparationem ipsarum partium poenitentiae inuicem. Secunda ibi, distinctio 17. Hic oritur quaestio triplex, prima est principalis lectio. Et diuiditur in duas partes. Primo determinat de partibus eius integralibus. Secundum de partibus eius quasi subiectiuis. Secunda ibi, praedictis vero adiciendum. Prima in tres. Primo enumerat. Secundum enumeratas declarat. Tertio poenitentiam modum insinuat. Secunda ibi, Compendio nobis commendatur. Tertia ibi, Et ideo discreto poenitenti. Et haec tertia diuiditur in duas. Primo insinuat nomen poenitentiae. Secundum salua. Secunda ibi, Et sicut sunt diuini fructus poenitentiae. Prima istarum in tres. Primo ostendit

modum poenitendi quantum ad contritionem cordis. Secundum quantum ad confessionem oris. Tertio quantum ad satisfactionem operis. Secunda ibi, Cautat ne ductus verecundia. Tertia ibi, Cautat autem ne prius dominicum corpus. Secunda autem pars principalis in qua determinat de partibus quasi subiectiuis diuiditur in duas. Primo distinguit illas partes. Secundum prosequitur alteram illarum, scilicet de poenitentia venialium quae habet specialem dubitationem. Secunda ibi, Quae autem prouenientibus.

2. IN SPECIALI procedit sic. Et primo proponit quod ad vera poenitentiam requiritur compunctio cordis, confessio oris, & satisfactio operis: sicut Deum offendimus corde, ore, & opere. Et addit quod tres sunt mortes peccati. Foris & operis & male consuetudinis, quae signatur per tres mortuos a Christo suscitatos, vnum suscitauit in domo, per quam figuratur peccatum cordis, alium extra portam per quam figuratur peccatum oris vel operis. Tertium iam quadrimum foret, per quam figuratur peccatum consuetudinis. Postea hae tres enumeratas declarat sic in litera. Et primo quantum ad compunctio cordis vt considerantur peccati circumstantia & damna quae per peccatum incuruntur, sicut patet ex dictis Aug. & plenius habetur in litera. Postea quantum ad confessionem oris dicit quod confessio non debet diuidi. Et de hoc plus dicitur in distinctio sequenti. Deinde dat modum vere poenitendi quantum ad satisfactionem: quia vere poenitens qui vult facere fructus dignos poenitentiae debet se restringere a ludis, & spectaculis seculi quae impediunt quandoque veram poenitentiam, & debet satisfacere secundum qualitatem & quantitatem culpae. Et postea ostendit quae sit falsa poenitentia. Et dicit quod existens in statu, vel officio vel negotio que non possunt exerceri sine peccato non potest vere poenitere nisi praedicta dimittat. Postea distinguit triplicem poenitentiam illam. Quae agit ante baptismum, quia adulescens cum baptizatur non potest nouam vitam inchoare nisi poenituerit cum veteris virg. Alia est poenitentia post baptismum. Et haec est duplex vna est quae agit pro peccatis mortalibus, alia est quae agit pro peccatis venialibus, quae non sunt omnino negligenda, quia & si leuia videantur, multiplicata tamen grauant & opprimunt, sicut aqua paulatim inanis submergit nauem. Vltimo dicit quod pro venialibus delendis sufficit oratio dominicalis cum aliqua contritione: pro mortalibus autem non sufficit, sed requiritur amplior contritio & amplior satisfactio. Et in hoc terminatur sententia, &c.

QUESTIO PRIMA.

Vtrum contritio, confessio, & satisfactio sint partes poenitentiae.

Thom. 3. 4. 90. art. 2. q. 3.

IN CA distinctionem istam queritur de quatuor. Primum est de partibus poenitentiae, Secundum est de remissione venialium. Tertium est de circumstantiis peccati. Quartum est de impedimentis vere poenitentiae. Primo ergo queritur vtrum contritio, confessio, & satisfactio sint partes poenitentiae. Et arguitur quod non, quia omne sacramentum dispensatur a ministris secundum quamlibet sui partem. Sed contritio non confertur poenitenti a ministris ecclesiae, ergo ipsa non est pars sacramentis poenitentiae.

2. Item quia si illae essent partes sacramenti poenitentiae, aut essent partes subiectiuae, aut integrales: non subiectiuae, quia totum perfectè saluatur in qualibet parte subiectiua, sed sacramentum poenitentiae non saluatur perfectè in aliqua illarum partium, quia sacramentum poenitentiae non saluatur in sola contritione & sic de ceteris, ergo nec sunt partes subiectiuae, nec integrales, quia totum integrale requirit actualiter quamlibet sui partem, sed sacramentum poenitentiae dum exhibetur non requirit actualiter satisfactionem: ergo satisfactio non est de eius integritate.

3. IN CONTRARIUM arguitur, quia per poenitentiam exhibetur poena pro satisfactioe culpae, sed culpa in Deum commissae debetur poena interior & exterior (vt patet in illis qui sunt in inferno) & ad integritatem poenitentiae pertinet poena interioris contritionis & exterioris satisfactiois, non est autem dubium quin satisfactio pertineat ad sacramentum poenitentiae, ergo illa tria sunt de integritate poenitentiae.

4. RESPONSI O. Poenitentia vt patet ex praecedentibus dupliciter accipitur, scilicet pro virtute & pro sacramento, si loquamur de poenitentia prout est virtus sic dicendum est, quod contritio, confessio, & satisfactio non sunt partes eius, sed contritio est actus ab ea elicitus, confessio autem & satisfactio sunt actus imperati. Quod non sunt partes eius patet, quia nulli simplex ha-

bet patres, sed poenitentia prout est virtus, est quidam simplex habitus, ergo non habet partes. Quod autem contritio sit actus ab ea elicitus patet sic: actus poenitentiae est actualis displicentia de peccato commisso, sed talis displicentia est contritio, ergo &c. Confessio autem & satisfactio sunt actus imperati ab ipsa, praeter tamen fide & spe, quae ostendunt per hoc reconciliationem fieri apud Deum. Poenitentia autem ut est sacramentum partes habet, sed ille non sunt contritio & satisfactio proprie loquendo de partibus. Quod patet primo quodam communi ratione ad utrumque sic: praeter materiam & formam in sacramentis non est dare alias partes proprie dictas, sed contritio & satisfactio non sunt materia neque forma sacramenti poenitentiae. Forma enim consistit in verbis absolutionis. Materia vero si qua sit in verbis confessionis quibus poenitens suam conscientiam aperit sacerdoti, ergo contritio & satisfactio non sunt partes sacramenti poenitentiae, proprie loquendo. Specialiter patet hoc de contritione: quia quicquid est de integritate sacramenti, oportet quod sit aliquid sensibile extrinsecum adhibitum: ut patet ex his quae dicta sunt supra, distinctione prima. Loquimur enim modo de eo quod est sacramentum tantum, sed contritio non est huiusmodi, ergo non est de integritate sacramenti: non est ergo pars intrinseca sacramenti poenitentiae, sed praerogitur necessario ad hoc quod poenitens sit dispositus ad suscipiendum effectus sacramenti, qui sunt gratia & remissio peccati mortalis: quia nullum peccatum potest remitti quando voluntas manet in eo, voluntatem autem recedere ab eo quod prius volebat, est displicere ei quod prius placebat, in qua displicentia dolor contritionis consistit. Et ideo contritio requiritur tanquam necessaria dispositio poenitentis, & non tanquam pars intrinseca sacramenti. Idem patet de satisfactione, quia deficiente aliquo quod est de necessitate sacramenti frustratur totum sacramentum: sed si aliqui non exoluant poenam in confessione sibi iniunctam, nihilominus fuit prius verum sacramentum, ergo satisfactio non est de intrinseca sacramenti poenitentiae tanquam pars: sed sicut contritio praerogitur tanquam dispositio poenitentis, sine qua effectum sacramenti non reciperet, sic satisfactio communicatur tanquam operatio sine qua fructus sacramenti in impoente non remaneret. Patet ergo quod contritio & satisfactio non sunt partes poenitentiae proprie loquendo. Si vero pars sumatur large pro omni eo quod requiritur ad debitam confessionem, sive antecedenter, sive consequenter, sic contritio & satisfactio possunt dici partes poenitentiae.

5 Et secundum hoc argumenta ad utramque partem procedunt viis suis: quia duo prima probant quod contritio & satisfactio non sunt partes poenitentiae, proprie loquendo de parte.

6 ARGUMENTUM vero in oppositum probat quod sunt partes: accipiendo partem pro quocumque quod requiritur ad poenitentiam antecedenter, vel consequenter, quorum utrumque concessum est.

QVAESTIO SECUNDA.

Utrum peccatum veniale possit remitti sine mortali.

Thom. 3. q. 87. ar. 4. & infra d. 11. q. 2.

SCUNDO queritur utrum peccatum veniale possit remitti sine mortali. Et videtur quod sic, quia peccatum mortale potest dimitti sine veniali, ergo veniale potest dimitti sine mortali: consequentia patet per simile. Antecedens vero de se patet, quia poenitentia quae est de mortali non necessario delet omnem culpam venialem.

2 Item veniale peccato debetur poena finita, sed illam potest homo solvere existens in peccato mortali, ergo potest de veniali peccato satisfacere.

3 IN CONTRARIUM est quod dicit Grego. quod peccatum veniale obscurat mentem, sed mortale obtenebrat mentem. Sed obscuritas non remouetur nisi per lucem, lux autem spiritualis est gratia quae etiam peccatum mortale delet, ergo veniale non potest dimitti sine mortali.

4 RESPONSIO. Peccata quae non habent connexionem ex aliqua parte possunt remitti vnum sine altero, quae autem habent connexionem non possunt remitti sine inuicem, ergo cum venialia nullam inter se connexionem habeant ex parte conversionis propter diuersitatem materiae circa quam sunt, nec ex parte aduerfionis, quia gratiam non tollunt, ideo quodlibet veniale potest tolli sine altero. Mortalia vero ex parte conuerfionis connexionem non habent, sed ex parte aduerfionis eam habent, quia quodlibet eorum prius gratiam si eam inueniat, nec remittitur sine collatione nouae gratiae: propter quod vnum peccatum mortale non potest remitti sine altero.

Qualis autem sit connexio inter veniale & mortale dubitatur ad praesens, & de hoc est duplex modus loquendi.

5 Primus est, quod peccatum mortale potest dimitti sine veniali, licet non possit fieri conuersio. Cuius ratio est duplex. Prima quia in per se ordinari remouetur prior remouetur posterior, nec posterius reuertitur nisi priore restituito: feruor autem charitatis cui opponitur veniale est posterior charitati cui opponitur mortale, ergo quando charitas non reuertitur, nec feruor charitatis restituitur potest, sed manente peccato mortali charitas non reuertitur: ergo nec feruor charitatis: sed in hoc consistit dimissio peccati venialis, sicut in reparatione charitatis consistit dimissio peccati mortalis, ergo veniale non potest dimitti sine mortali. Secunda ratio est: quia poena non est apud Deum satisfactoria, nisi quatenus acceptatur, sed ab homine qui est in peccato mortali quicquid fiat, non acceptatur a Deo, quod sit inimicus eius, ergo non est satisfactoria pro aliquo peccato quocumque leui vel veniali.

6 Alius modus dicitur est, quod peccatum veniale potest dimitti sine mortali. Cuius ratio est duplex. Prima est, quia differat peccatum mortale a veniali, eod quod in mortali sunt tria. Scilicet consistit in deordinatione actus, offensa quae consistit in peruatione gratiae (non enim Deus dicitur offendi a peccatore secundum affectum, sed secundum effectum inquantum prius peccator gratia quae habetur ad amicum). Tertium est poena aeterna quae peccato mortali debetur. Propter quod ad remissionem peccati mortalis requiritur reordinatio voluntatis per contritionem contra culpam, relictio gratiae contra offensam, & commutatio poenae aeternae in temporalem. Sed in peccato veniali est quaedam culpa propter deordinationem actus, sed non est ibi offensa praedicto modo accepta, quia peccatum veniale de se non tollit gratiam, & est ibi poena debita, sed finita: igitur ad dimissionem eius solum requiritur reordinatio voluntatis per debitam displicentiam eius quod indebitum placuit, & solutio poenae finitae, non autem relictio gratiae, quae non amissa ratione peccati venialis, sed haec potest fieri ab homine existente in peccato mortali, ergo &c.

7 Secunda ratio est, quia ponamus quod puer non baptizatus existens in originali quando venit ad aetatem in qua primo potest peccare peccet venialiter, & statim moriatur, aut punietur in inferno pro peccato veniali: poena finita vel infinita, si finita, fortiori ratione potest eam in praesenti vita solvere si vixisset non obstante peccato originali, cum quo non stat gratia. Si infinita, videtur inconueniens, cum secundum taxationem diuinam peccato veniali non debeatur nisi poena finita. Forté dicitur quod puer veniens ad aetatem in qua peccare potest, nunquam peccat prius venialiter, sed mortaliter. Sed hoc est manifeste falsum in pueris tam baptizatis quam non baptizatis. Nulla enim sunt delecta puerorum quae ab omnibus reputantur venialia antequam aliquis iudicet eos peccasse mortaliter.

8 Potest etiam addi tertia ratio, quae talis est: secundum omnes per opera bona facta extra charitatem meretur aliquis saltem de congruo aliquod bonum temporale, ut patuit in praecedente distinctione, sed expiatione poenae temporalis debita peccato veniali est quoddam bonum temporale, ut patuit in praecedente distinctione, ergo per opera bona facta extra charitatem potest aliquis mereri apud Deum expiationem talis poenae, & sic existens in peccato mortali poterit per aliqua bona facta poenalia satisfacere de poena peccato veniali debita.

9 Primus istorum modorum est communior, sed secundus est probabilior, quod patet per rationes primi modi discurrendo. Ad primam quum dicitur quod peccatum mortale opponitur charitati, veniale autem feruori charitatis: dicendum quod ex neutra parte est oppositio formalis, quum enim vtrumque peccatum tam veniale quam mortale consistat in deordinatione actus, utriusque tantum opponitur reordinatio actus formaliter: charitas autem vel feruor charitatis nulli eorum opponitur formaliter, sed charitas consecutiue opponitur peccato mortali, quia non stat cum deordinatione actus peccati mortalis: feruor autem charitatis non opponitur peccato veniali nec formaliter, ut dictum est, nec consecutiue: quia cum peccato veniali stat charitas, & feruor, charitatis, feruor enim charitatis, aut intelligitur intentio charitatis quantum ad habitum, & iste nunquam minuitur per quocumque peccatum, ut in praecedentibus dictum est: aut intelligitur de intentione charitatis quantum ad actum, & talis feruor non opponitur veniali, quum cum tali feruore possit peccatum veniale manere, nec talis feruor sufficit ad deletionem peccati venialis sine aliqua displicentia vel contritione, sola autem displicentia vel contritio sufficit ad deletionem peccati venialis sine tali feruore. Et ideo minor propositio praedictae rationis falsa est.

10 Ad secundam rationem dicendum quod aliquid potest esse acceptum Deo dupliciter. Vno modo tanquam remunerandum vita aeterna, & talis acceptatio non est nisi per gratiam. Alio modo potest aliquid esse acceptum Deo tanquam remunerabile aliquo bono temporali: & sic bona facta extra charitatem sunt

Deo

Deo accepta. Et quia carere malo habet rationem boni, ideo bona facta extra charitatem sunt a Deo accepta non solum ad adipsendum aliquid boni temporale, sed etiam ad expiationem poenae temporalis peccato veniali debita. Et in hoc est euacuatum totum fundamentum alterius opinionis, & solutio quam dant ad primam rationem pro secunda opinione positam. Ex hoc enim solo dicitur veniale non posse dimitti sine mortali, quia nihil potest esse Deo acceptum sine gratia, quod non est verum (ut dictum est) nisi de sola acceptatione ad meritum vitae aeternae. Fingunt etiam isti quod puer veniens ad aetatem in qua potest peccare, nunquam peccat primo venialiter, sed mortaliter, quod est manifeste falsum in pueris tam baptizatis quam non baptizatis: multa enim sunt delicta puerorum quae omnia reputantur venialia, antequam aliquis iudicet eos peccasse mortaliter.

AD RATIONEM principalem quae videtur esse contra secundum modum, dicendum est quod peccatum veniale non obscurat per diminutionem luminis gratiae, vel charitatis, quia secundum omnes licet gratia & charitas possunt augeri, non tamen possunt diminui: ideo non oportet quod venialia dimittantur per intentionem luminis gratiae & charitatis, dicitur tamen obscurare, & non totaliter obtenebrare. Quia quum omne peccatum mortale fiat ex defectu luminis rationis, minor defectus est in commissione peccati venialis, propter quod dicitur obscurare, quam in commissione peccati mortalis, quod dicitur obtenebrare.

QVAESTIO TERTIA.

Utrum circumstantiae possunt mutare speciem peccati vel eam intendere seu minuere.

Thom. 2. q. 7. & q. 18. ar. 10.

PRIMO queritur de circumstantiis peccatorum. Et primo utrum circumstantiae possunt mutare speciem peccati, vel eam intendere, seu minuere. Et arguitur quod non, quia species rei non potest variari, nisi per illa quae sunt rei intrinseca, augmentum etiam vel diminutio cuiuslibet formae attenditur secundum ea quae sunt formae intrinsecae, ut patuit in primo libro, dist. 17. Sed circumstantiae non sunt intrinsecae actui, quia iam non essent circumstantiae, quum circumstare sit stare circa rem, & non intra, ergo nullae circumstantiae possunt speciem peccati mutare, vel augere, vel minuere.

2 Item sicut circumstantiae malae concurrunt ad actum peccati, ita circumstantiae bonae ad actum virtutis, sed circumstantiae bonae non variant neque mutant actum virtutis, ergo nec circumstantiae malae ad actum peccati.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia vnumquodque potest variari, augeri, vel minui, secundum variationem, augmentum, vel diminutionem suae causae, sed circumstantiae malae, sunt causa peccati, dicente Dionysio, quia malum est ex particularibus defectibus, ergo per circumstantias possunt peccata variari, augeri, vel minui.

4 RESPONSIO. Circa questionem istam videnda sunt duo. Primum est, quid sit circumstantia. Secundum est, qualiter se habeant circumstantiae ad peccatum.

5 QVANTVM ad primum sciendum quod nomen circumstantiae videtur esse tractum ex his quae inueniuntur in loco & quantitatibus corporalibus ad actus morales. Illa enim dicuntur circumstare corpus existens alicubi, quae non sunt ei intrinsecae, & tamen ipsum aliquo modo attingunt. Similiter in actibus, illa dicuntur circumstare quae non sunt de essentia actus, sed ei accidunt siue subiectiue ut modus agendi, siue extrinsece ut locus, tempus, conditio personae agentis, vel materiae circa quam est actus, & suis & similia: quicquid igitur non pertinet ad substantiam actus prout est in specie naturae, & tamen aliquo modo concernit ipsum actum, dicitur circumstantia eius.

6 QVANTVM ad secundum sciendum est quod triplex est modus circumstantiarum, quaedam enim sunt quae secundum se important conuenientiam vel disconuenientiam ad rectam rationem, sicut quod res aliena accipiat de voluntate domini, vel praeter eius voluntatem: prima enim circumstantia concors est rationis, sed secunda a ratione discordat, sic etiam quod res accipiat praeter voluntatem accipiat de loco sacro directe est contra rationem propter reuerentiam sacri loci. Aliae sunt circumstantiae quae de se non important aliquam conuenientiam, vel disconuenientiam ad rectam rationem, important tamen supposito quodam alio: sicut accipere rem alienam in quantitate magna vel parua secundum se non discordat a ratione, supposito tamen quod indebitur accipiat: puta furto, vel rapina maiorem disconuenientiam includit acceptio rei alienae in magna

quantitate quam in parua, sed non aliam in specie. Aliae vero sunt circumstantiae, quae nec de se nec quocumque supposito includunt disconuenientiam ad rectam rationem, nec includam minuit vel augmentant, sicut quod res aliena accipiat manu dextra, vel sinistra.

7 His suppositis dicendum est quod circumstantiae primi generis ponunt in actu rationem peccati. Et secundum multitudinem earum est in actu eodem multitudo peccatorum, sicut in accptione rei alienae ponit speciem peccati quod accipitur clam vel per violentiam, quia primo modo est furtum. Secundo modo rapina. Si etiam accipiat furto vel rapina de sacro loco non solum est furtum vel rapina, sed sacrilegium. Et sic sunt plura peccata & non vnum tantum. Cuius ratio est, quia vbicumque in actu vno sunt plures defectus vel difformitates quarum vna non est per se determinatiua alterius, ibi sunt plura peccata. Sed in re furtiue, vel violenter accepta in sacro loco sunt plures difformitates quarum vna non est determinatiua alterius, ergo ibi sunt plura peccata. Maior patet, quia formalis ratio peccati consistit in hoc quod non conformatur rectae rationi: & talis inconformitas vocatur defectus, vel difformitas actus moralis. Minor patet, quia in furtiua accptione rei alienae de sacro loco est duplex difformitas, vna quia accipitur res praeter voluntatem domini. Alia irreuerentia sacri loci qui habet immunitatem, & vna non est determinatiua alterius per se, quia potest fieri furtum siue irreuerentia sacri loci. Et potest fieri irreuerentia sacro loco praeter furtum, propter quod in sacrilegio tali non videtur esse vnum peccatum tantum sed duo. Et idem intelligendum est in omnibus aliis peccatis quando in actu vno sunt plures circumstantiae malae, quarum vna non est determinatiua alterius. Et sic patet qualiter circumstantiae primi generis se habent ad actum.

8 De circumstantiis autem secundi generis qualiter se habeant ad actum & saltem de his quae secundum se non includunt conuenientiam vel disconuenientiam ad rectam rationem, sed solum quodam alio supposito patet quod non ponunt in actu nouam speciem peccati, sed solum in eadem specie augent culpam vel minuunt, quod patet ex ipsis terminis: quia quod non importat de se difformitatem, sed importatam auget vel minuit non ponit speciem peccati, sed positam auget vel minuit, sed difformitates huius generis sunt huiusmodi, ut patet ex praecedentibus, ergo &c. Circumstantiae autem tertij generis nec ponunt in actu speciem peccati, nec positam auget vel minuit. Cuius ratio est, quia nullam differentiam habent ad rectam rationem secundum bonum vel malum, nec secundum se ut ponant notam speciem peccati, ut circumstantiae primi generis, nec alio supposito ut ponant augmentum in culpa, ut circumstantiae generis secundi: ut patet in exemplo posito de accptione rei alienae cum manu dextra vel sinistra.

9 Ad primum argumentum in oppositum dicendum est quod circumstantiae non sunt intrinsecae actui quantum ad esse naturae. Et ideo non mutant, nec variant, nec augent vel minuunt actum secundum esse naturae, circumstantiae tamen sunt intrinsecae actui secundum esse morale inquantum cadunt, vel cadere debent sub actu rationis deliberatis & voluntatis eligentis. Et ideo mutare possunt seu multiplicare speciem actus quantum ad rationem peccati, vel augere seu minuere secundum quod dictum fuit in corpore solutionis.

10 Ad secundum dicendum quod non est simile de circumstantiis bonis & malis. Quia cum bonum sit ex tota causa secundum Diony. omnes circumstantiae debita requiruntur ad bonitatem actus, sed cum malum sit ex particularibus defectibus, quolibet mala circumstantia quae non est alterius per se determinatiua ponit spiritualem malitiam in actu. Et sic in eodem actu secundum esse naturae possunt esse plures malitiae, seu plura peccata secundum esse moris. In bonis etiam possunt reperiri in eodem actu bonitates multae plurium virtutum, sicut in illo qui ieiunat, quia placet bonum temperantiae. Et nihilominus ieiunat, quia vult & placet ei votum reddere, in tali ieiunio relucet bonum virtutis temperantiae & religionis.

QVAESTIO QVARTA.

Utrum omnes circumstantiae peccatorum sint confitendae.

Thom. vbi supra.



INDE queritur utrum omnes circumstantiae peccatorum sint confitendae. Et videtur quod sic, quia confessio debet correspondere contritioni, sed peccator debet de singulis circumstantiis conteri, ut dicit August. in litera, ergo debet de singulis confiteri.

2 Item ad hoc sit confessio ut secundum quantitatem & qualitatem criminis imponatur poena satisfactoria, sed circumstantiae ostendunt quantitatem & qualitatem criminis, aut quia

dant nouam speciem, aut quia aggrauant: ergo omnes circumstantia sunt confitenda.

3 IN CONTRARIUM arguitur sic quia in confessione quilibet debet se accusare, & non alium infamare: sed per confessionem circumstantiam contingeret quandoque quod homo reuelaret personam cum qua peccauit, ergo circumstantia non sunt confitenda.

4 RESPONSIO. Dicendum qd circumstantia primi generis, quae ponunt nouam speciem in actu: si species sit de genere peccati mortalis, omnes tales sunt necessario confitendae. Cuius ratio est: quia omne peccatum mortale cadit necessario sub confessione necessitate finis, & acquirendae salutis, de qua loquimur in hac materia: sed circumstantia primi generis ponunt speciem peccati in actu, & secundum multitudinem earum est multitudo peccatorum, vt probatum est: ergo omnes tales sunt necessario confitendae. Circumstantia autem secundi generis, vt videtur quibusdam, sunt necessario confitendae propter rationem ad quaestionem principaliter adductam: quia quantitas poenae, debet correspondere qualitati culpae.

5 Aliis tamen videtur melius, qd non est necesse tales circumstantias confiteri, licet sit valde congruum: quia nullo modo est de necessitate confessionis, nisi illud quod de se includit rationem peccati mortalis, sed qd solum peccatum mortale prius gratia quae est necessaria ad salutem: sed circumstantia secundi generis non ponunt speciem peccati mortalis, licet positam augeant, vel etiam minuant, quod etiam augmentum non est infinitum, vt patet ex poena debita: quia cum furto debeatur poena aeterna secundum durationem non debetur ei poena maiori si furum fuerit in maiori vel minori quantitate, sed solum secundum aacerbiteriam, acerbiteriam autem non augetur in infinitum, quare &c. ergo tales circumstantiae no sunt necessario confitendae: valde tamen congruum est qd confitens confiteatur tales circumstantias: nec videtur ad plenum contritum, quando tales circumstantias omittit absque causa rationabili & necessaria. Circumstantia autem tertij generis non sunt de necessitate confessionis, cum non addant speciem peccati: nec de congruitate, quum non augmentent, nec minuant speciem peccati, sed omnino sunt de superfluitate.

6 Ad primam rationem in oppositum dicendum, quod dicitur Augustini est intelligendum de debito cogitantis quantum ad circumstantias aggrauantes, & non de debito necessitate: quantum autem ad circumstantias ponentes speciem peccati, est debitum necessitate, quantum autem ad illas tertij generis, neutrum debitum est ibi.

7 Ad secundum dicendum qd duplex est quantitas peccati, vna quasi essentialis, quae est secundum speciem peccati, sicut homicidium est grauius furto: & haec quantitas necessaria est ad confitendum, & secundum ea est imponenda grauior satisfactio pensata coitione & carceris conditionibus. Alia est quantitas peccati in eadem specie, & illa congrue confitenda est, licet no necessitate: quia non est necessariu qd secundum hanc gratuitatem raxetur poenitentia, multo minus quam secundum primam.

8 Ad rationem alterius partis dicendum est, quod homo in confessione debet famam alterius custodire quantum potest: suam tamen conscientiam tenetur purgare quantum debet. Si igitur circumstantia non sit de necessitate confessionis, debet eam dimittere, ne peccatum alterius prodatur, vel petere licentiam confitendi alteri, qui ex circumstantia non veniret in notitiam personae de qua fit interior. Si autem circumstantia sit de necessitate confessionis, non est aliquo modo omitterenda, sed perenda est licentia a curato, vel eius superiore confitendi alteri personam ignorantem, quae licentia si non detur potest secrete dicere, confitens circumstantias sui peccati. fecit enim quod in se est, & plus tenetur sibi quam alteri. Ex quo patet quod curiofi confessores qui inquirunt de circumstantiis peccati, etiam non necessariis ad confitendum, vt denentiam in cognitionem personae, cum qua aliquis vel aliqua peccauit grauius delinquant. Et debent alios mundare seipsos sedat, vt cum aliquis dicit se peccasse cum aliqua religioſa, cum studium sufficit ad exprimendum circumstantiam peccati, si vterius confessor inquirat cuius religionis sit mulier, virum sit maritalis, alba, an nigra, & cuius monasterij, vt tandem deueniat ad notitiam personae, talis confessor grauius peccat, & inducit contentem ad peccandum: deterius autem & grauius peccant illi quam qui fidant contenti quod reuelat eis extra confessionem personam cum qua peccauit, vt possint hoc aliis dicere, & per consequens alium infamare, nisi esset talis casus quem confites per seipsum tenetur dicere.

QVAESTIO QVINTA.

Vtrum ludii, spectacula, militia, & negotiatio impediant poenitentiam.



VARIO principaliter queritur vtrum ludii, spectacula, militia, negotiatio impediant poenitentiam. Et videtur quod non. Primum de ludis, quia illud in quo potest consistere virtus non impedit, sed in ludo consistit virtus quae dicitur eurapeia, vt dicitur 4. Ethicor. ergo ludus poenitentiam non impedit.

2 Item arguitur sic de spectaculis, quia multa alia sunt peccata grauiora quam spectacula. Sed illa non dicuntur poenitentiae impedimenta, ergo nec ista debent poni.

3 Item illa sine quibus respublica non potest conferuari non sunt impedimenta operum poenitentiae & cuiuscunque virtutis, sed respublica non potest conferuari sine negotiatione & militia, quia per miliciam hostes impediunt rempublicam comprimuntur, per negotiationem vero necessaria procurantur, ergo militia & negotiatio non impediunt poenitentiam.

4 IN CONTRARIUM est quod dicit Gregorius, & habetur in litera.

5 RESPONSIO. Dicendum qd aliqua sunt vitanda a vere poenitentibus de necessitate, aliqua vero de congruitate. Illa sunt vitanda de necessitate quae includunt peccatum mortale, quia per talia amittitur fructus praecedentis poenitentiae: poenitentia etiam in tali situ facta non est satisfactoria, vt communis tenetur. Illa vero sunt vitanda de congruitate quae sunt occasiones peccatorum, vel quae non decent statum poenitentis qui debet esse lugubris. Discurrendum est ergo per impedimenta quae assignantur a Gregorio. Et primum distinguendum est de ludis quia quaedam ex eis habent turpitudinem & culpam moralem, sicut ludii qui a viris & mulieribus agebantur in theatris ad luxuriam prouocantes, & hi sunt a poenitente necessario vitandi. Alij sunt ludii qui procedunt ex gaudio deuotionis, sicut contingit qd cum organis dicitur vnus versus sequentiae, & a choro alius, de quo David dicebat 2. Reg. 6. Ludam, & vilior fia, & a talibus ludis non sunt restringendi poenitentes. Alij sunt m diocres, de quibus nullam turpitudinem habentes, quos Philoſophus liberales vocat, & in his potest quis inueniri modus virtutis seruariis debitis circumstantiis: aliquid enim decet vnum quod non decet alterum. Et ideo poenitentibus cuius status requirit stetur magis moderata debet vti talibus.

6 Circa spectacula similiter distinguendum est: quia quaedam sunt rerum turpium, & ad peccatum prouocantium, sicut inspectio ludorum theatralium, & studioſa inspectio talium peccatum est, & in talibus vitale est poenitentibus se exercere. Alias vero sunt spectacula media, a quibus poenitens debet se plus temperare, aliaque alij: quia distrahunt metem quam poenitens debet habere collectam in Deu. De militia autem & negotiatione, & carceris officiis quae de propinquo habent peccati annexum, sciendum est, quod si poenitens vult a talibus abstinere laudabile est, si autem non vult, sufficit quod vitet peccata ipsis annexa, vt secundum documentum Ioan. Luc. 3. neminem conuincant per violentiam, & stipendij proprijs contenti sint aliena non rapientes, & non vntur militia ad ostentationem, sed ad defensionem ecclesiae & respublicae: similiter ad negotiationem sufficit, quod negotiator non habeat conditionem quae ipsam ab officio prohibeat, vt clericis & religioſis non licet negotiari, & quod non negotientur diebus interdicitis, scilicet diebus dominicis & festiuis, nec tempore quo carissimum inducant, & quod sine fraude negotientur.

7 Per hoc patet responsio ad omnia argumenta praeter quam ad secundum.

8 Ad quod dicendum est quod spectacula prohibentur poenitentibus, aut quia sunt peccata: & eadem ratione omnia peccata prohibentur, aut quia licet non sint peccata, sunt tamen occasiones peccatorum, vel magis quam alia distrahunt animum quem poenitens debet habere collectum in Deum, &c.

Sententia huius distinctionis XVII. in generali & speciali.



Queritur questio multiplex. Superius determinauit magister de partibus poenitentiae. Hic circa determinata mouet quaedam quaestiones incidentes. Et diuidit in duas: quia primo mouet illas quaestiones. Et secundum prosequitur de eis ibi.

Dicitur enim quidam sine confessione. Et haec secunda diuiditur in tres partes secundum tres opiniones quas prosequitur. Secunda ibi: iam secundum quaestionis articulum. Tertia ibi.

Nunc

Nunc priusquam praemissis. Prima in tres. Quia primo tangit circa primam quaestionem vnam opinionem. Et secundo aliam. Et tertio determinat quaestionem. Secunda ibi. Quod qui negant. Tertia ibi, quid igitur super his. Pars illa in qua prosequitur diuiditur in duas. Quia primo obicit contra veritatem. Et secundo pro ipsa. Prima ibi, iam secundum quaestionis articulum. Secunda ibi, Sed quod sacerdotibus confiteri oporteat. Illa pars in qua prosequitur tertiam opinionem diuiditur in duas. Quia primo illam quaestionem determinat. Secundo ad obiectiones secundae quaestionis contra veritatem factas respondet. Prima ibi, nunc priusquam praemissis. Secunda ibi, cum igitur ex his aliis que pluribus. Haec est sententia & diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI vero sic procedit, & proponit tres quaestiones. Prima est vtrum ad remissionem peccati sufficit sola contritio sine confessione & satisfactione. Secunda est, vtrum sufficit confiteri soli Deo, an oporteat homine confiteri sacerdoti. Tertia vtrum sufficit confiteri laico, an oporteat confiteri sacerdoti. Circa primam quaestionem tangit tres opiniones: quidam enim dixerit contritionem sine confessione & satisfactione sufficere ad salutem, & adducit plures auctoritates quae ponuntur in litera, per quas ostendunt qd solum propositum consistendi, & interior cordis genitus sufficit ad deletionem peccati: vnde & Leprosi mundati sunt antequam se ostenderent sacerdotibus. Et Lazarus prius suscitatus est in monumentum quod foras prodierit. Alij vero dicunt necessariam esse confessionem, nec sine ea peccatum dimitti si tempus adit confitendi: quid dicit auctoritates solunt, & alias pro se inducunt, quae videntur dicere qd sola confessio iustificat, & a morte liberat hominem, & facit a peccati profundo non abforberi. Et addit qd si sine confessione & peccati contritione, & poenae solutione deleterent peccata, clauis ecclesiae frustra essent: inducunt etiam quosdam auctoritates, qd sine poenae alicuius solutione non fiat remissio peccatorum. Postea determinat hanc quaestionem dicens, quod sine exteriori confessione & satisfactione per solam contritionem cordis dimittitur peccatum, dum tamen addit propositum consistendi & satisfaciendi: contritio enim est quaedam confessio cordis. Auctoritates autem supradictae quae dicunt sine confessione & satisfactione remitti peccata referendae sunt ad confessionem cordis, & ad interiorem poenitentiam cordis. In hoc ergo concluditur tota determinatio magistri, quod antequam sit confessio in ore, si votum confessionis & satisfactionis sit in corde dimittitur peccatum. Postea tractat secundam quaestionem, vtrum sit necessarium confiteri homini, an sufficit confiteri soli Deo, & adducit multas auctoritates tam de sacra scriptura quam ex dictis sanctorum Amb. Max. episcopi, Ioan. Chryſt. Prosperi, quod sufficit confiteri soli Deo. Postea arguit in oppositum auctoritate beati Iaco. in canonica sua, Confitemini alterutrum peccata vestra, &c. Item per Augustinum & auctoritatem Leonis papae, quae patent in litera. Deinde antequam respondeat ad istam quaestionem prosequitur tertiam, videlicet an sufficit confiteri socio, an requiritur quod confessio fiat sacerdoti: & dicit quod debet fieri sacerdoti qui habet potestatem ligandi & soluendi. Si tamen fecerit sacerdos, potest fieri clericus, vel laicus, & quum adeat sacerdos debet sumi idoneus & discretus. Postea redit ad respondendum auctoritatibus illis quae videntur sonare quod sufficeret confiteri Deo. Et respondet primo ad auctoritatem Chryſostomi, qui dicit: Non dico vt te prodas in publicum, neque apud alios te accuses. & dicit quod non licet soli Deo confiteri si habeat sacerdotis copiam: sed intelligitur vbi crimen occultum est sufficit soli Deo dicere per sacerdotem, nec oportet publicare malis. Ad illud autem quod dicit Ambrosius, qd lacryma lauat delictum, & pudor est ore confiteri, dicit quod referendum est ad publicam poenitentiam, sine qua potest esse salus, dum tamen homo vere poeniteat, & confiteatur secrete sacerdoti. Per idem respondet ad auctoritatem Prosperij, addit etiam quod erubescencia quae est dum homo homini confiteretur, est pars poenitentiae. Et in hoc terminatur sententia, lectionis in speciali.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum illa quae concurrunt ad iustificationem impij sint simul vel habeant ordinem quo vnum praecedat alium.

Thomas. 2. 2. q. 113. art. 7. § 2.



Circa distinctionem ista queruntur tria in generali. Primum est de iustificatione impij. Secundum est de contritione. Tertium est de confessione. De satisfactione enim dictum est prius. Quantum ad primum queritur vtrum illa quae concurrunt ad iustificationem impij sint simul vel habeant ordinem quo vnum praecedat alterum. Et arguitur sic quod sunt simul:

quia quae sunt in eodem instanti sunt simul, sed omnia quae concurrunt ad iustificationem impij sunt in eodem instanti, ergo sunt simul. Maior de se patet. Minor probatur, quia iustificatio impij est per gratiam, sed gratia infunditur in instanti, ergo illa quae concurrunt ad iustificationem impij sunt in eodem instanti, & sic sunt simul.

2 Item ad iustificationem non requiritur ex parte hominis nisi contritio, nec ex parte Dei nisi infusio gratiae, sed ista necessaria sunt simul: quia non est vera contritio nisi informata gratia, nec gratia datur peccatori nisi sit contritus, ergo &c.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia ad iustificationem requiritur motus liberi arbitrij in peccatum detestando ipsum, & in Deum diligendo eum: haec autem frequenter praecedunt gratiae infusionem & peccati remissionem, ergo non omnia quae concurrunt ad iustificationem impij sunt simul.

4 Item qui est debitor pro peccato non est perfecte iustificatus a peccato, sed peccator ante satisfactionem semper est debitor poenae pro peccato, ergo non est perfecte iustificatus a peccato, sed satisfactio raro est simul cum aliis quae concurrunt ad iustificationem, ergo &c.

5 RESPONSIO. Circa quaestionem istam videntur tria. Primum est quid sit iustificatio impij. Secundum est quae & quot requirantur ad ipsam. Tertium est de ordine, vel similitudine ipsorum.

6 QVANTVM ad primum sciendum est, qd sicut impius seu peccator dicitur iniustus in quantum peccando subtrahit Deo obedientiam ad quam tenebatur, sic cum redit ad veram obedientiam dicitur iustificari. Et cum haec facta sunt siue simul siue successiuo dicitur peccator vel impius iustificatus. Et ideo bene dicit glossa Romano. octauo, quod iustificatio est remissio peccatorum.

7 QVANTVM ad secundum sciendum est qd cum adus actiuorum sint in patiente & disposito, iustificatio impij cu fit remissio peccati per eum commissi requirit ex parte peccatoris detestacionem peccati quatenus est commissum contra diuinum praecceptum. Alioquin non esset dispositus qd peccatum sibi a Deo remitteretur, dicente beato Augustino, qd nullus suar voluntatis arbiter coſtitutus nouam vitam inchoare potest nisi poeniterit eum vitae praeterita: inconueniens enim esset qd voluntate peccatoris a peccato non auerſa remitteretur ei culpa, propter quod in peccatore vto sit ad iustificationem recipiendam dispositus requiritur duplex motus liberi arbitrij, vel vnus motus in duo. In Deum & in peccatum qualiter est contra reuerentiam & obedientiam diuinam commissum. Ex parte autem Dei requiritur infusio gratiae iustificantis. Et haec duo sufficient ad iustificationem impij quo ad culpam quae formaliter dicitur impius. Et si plura concurrant, accidit hoc autem est intelligendum de iustificatione illorum qui per proprium actum facti sunt impij seu peccatores, & non de paruulis qui per actum alienum nascuntur filij irae: tales enim iustificantur sine actu proprio per solam gratiam Dei sine sacramento, vel illi qui iustificati fuerunt in vtero, vel cum sacramento vt paruuli baptizati.

8 EX QVO patet qd tertium quod est principale quaestio non habet locum in eis, quia cu ad iustificationem eorum nihil per se concurrat nisi sola infusio gratiae, & eiusdem ad se ipsum non est ordo saltem realis, ideo quicquid est ibi, totum est simul absque ordine reali. De ordine autem rationis dicitur postea. Restat ergo solum inquirere de similitudine, vel ordine eorum quae concurrunt ad iustificationem impij qui per actum proprium delinquit, & haec reducuntur ad duo (vt dictum est) scilicet ad dispositionem hominis, & ad infusionem gratiae ex parte Dei: dispositio autem ex parte hominis est aliquando & vt plurimum imperfecta a principio quando homo timore poenae incipit poenitere de peccato, poenitentia enim timore concipitur, solus autem timor non disponit sufficienter hominem ad salutem seu ad iustificationem. Et ideo talis dispositio praecedit iustificationem non solum ratione, sed natura & tempore. Et vocatur talis dispositio attributio: dispositio vero perfecta est quado homo detestatur peccatum non solum timore poenae sed quia est contra reuerentiam & obedientiam Deo debitam, & quia separat a consortio Dei quae summè debemus diligere, & vocatur coſtrictio, sed talis dispositio simul est cu in eodem instanti. Sed ordine naturae talis dispositio praecedit gratia, qd autem duratione simul sunt talis dispositio & gratia, patet sic: sicut est in operibus naturae in quibus Deus principaliter operatur dando formam, licet agens naturale cooperetur disponendo materiam, sic est in operibus gratiae, in quibus Deus principaliter operatur dando gratiam, licet liberi arbitrium cooperetur disponendo subiectum, vel materiam, sed in praedictis operibus naturae videmus quod disposita materia per agens naturale vicinata dispositione statim a Deo introducit forma, vt patet in generatione hominis, ergo in iustificatione peccatoris quod est opus gratiae, in quo

in quo liberum arbitrium cooperatur Deo (dicente Augu. qui creavit te sine te, no te, &c.) posita vltima dispositione per actum liberi arbitrij statim a Deo infunditur gratia qua est forma iustificacionis: vltimata autem dispositio quam potest facere liberum arbitrium est motus conuersionis quantum ad essentiam actus, ergo ad ipsum motus sequitur gratia iustificans. Et hoc est quod dicunt auctoritates Ambrosij & Augusti. posita in litera. Quod autem talis dispositio precedat gratiam ordine nature patet sic: quia dispositio per qua subiectum redditur aptum ad susceptionem forme, & sine qua non esset aptum precedit formationem subiecti, sic natura vel tempore. Reducitur enim ad genus causa materialis: & ideo sicut forma accidentalis presupponit subiectum actu ens, ita presupponit ipsum actu dispositum: propter quod cum conuersione sit dispositio necessaria ad receptionem gratiae, oportet quod precedat ipsam saltem ordine nature, quamuis sint simul duratione. His autem concurrentibus iustificatur homo prius peccator. Quum enim in peccato mortali sint tria (vt dictu est supra) videlicet deordinatio actus, priuatio gratiae, ratione cuius Deus dicitur peccatori offensus, quia subtrahit ei gratiam, & quae est ad solum amicum, & reatus poenae aeternae, per conuersionem reordinatur voluntas in actu, per gratiam remittitur offensio, & per consequens poena aeterna quae est ad inimicum, commutatur in temporalem quae potest esse ad amicum & ad concium: & sic licet sit debitor poenae, non est tamen debitor poenae impij, sed poenitentis & iustificati.

9 Ad duo prima argumenta patet responsio: quia solum probant quod illa quae necessario concurrunt ad iustificacionem, & quae ad eam sufficiunt sunt simul, scilicet conuersione & infusio gratiae, quod concessum est.

10 Primum autem argumentum alterius partis probat, quod motus liberi arbitrij ad derefacionem peccati frequenter praecedat infusionem gratiae, & remissionem culpa: quod est verum, maxime quando detestatio peccati est inficiens, & sit metu solus poenae, quod concessum est.

11 Ad aliud dicendum quod plena & perfecta iustificacio impij quoad culpam & quoad poenam culpae debita, requirit satisfacionem quae frequenter sequitur infusionem gratiae: tamen quia poena debita post infusionem gratiae non est aeterna quae debetur impijs secundum illud Esai 46. In terra sanctorum iniqua gessit, & non videbit gloriam Domini. sed est temporalis, cuius iustificatus potest esse debitor: ideo non obstant tali debito peccator dicitur ex solis praecedentibus iustificatus.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum in conuersione ante confessionem & satisfacionem remittatur culpa.

DEINDE queritur de conuersione, circa quam quaruntur duo primum est de efficacia conuersionis. Secundum est de eius quantitate, circa efficaciam conuersionis. Primum queritur vtrum in conuersione ante confessionem & satisfacionem remittatur culpa. Secundum vtrum per conuersionem remittatur aliquid de poena culpae debita. Ad primum sic proceditur, & arguitur quod in conuersione ante confessionem & satisfacionem non remittatur culpa, quia vnum peccatum non potest sine alio dimitti, sed oportet quod omnia simul dimittantur, sed nullus potest simul de pluribus peccatis confiteri, ergo in conuersione non possunt simul plura peccata dimitti, si autem non plura nec vnum tantum. Quum vnum non possit dimitti sine alio.

2 Item sicut absolutio consentientis ordinatur ad dimissionem culpa, vt patet ex forma absolutiois, ita satisfactio ordinatur ad expiationem poenae. Sed in conuersione non expiatur poena ante satisfacionem, ergo nec culpa ante confessionem.

3 IN CONTRARIUM est quod dicit glossa super illo verbo Psalmista: Sacrificium Deo, spiritus contribulatus, cor contritum & humiliatum, &c. Vbi dicit glossa quod conuersione cordis est sacrificium in quo soluntur peccata.

4 RESPONSO. Videndum est primum quid sit conuersione. Secundum an in conuersione remittatur culpa.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quod conuersione communitur sic describitur. Conuersione est dolor pro peccatis voluntarie acceptus cum proposito consentendi & satisfaciendi. Ad cuius intellectum sciendum quod dolor dupliciter accipitur. Vno modo pro displicentia voluntatis. Alio modo pro passione sensituae partis. Quum ergo conuersione dicitur dolor, intelligendum est de dolore quae est displicentia voluntatis. Cuius ratio est, quia conuersione est actus virtutis penitentiae, vt prius probatum fuit, sed penitentia quum pertinet ad virtutem iustitiae est habitus voluntatis, ergo conuersione est actus eiusdem. actus enim & habitus ad eandem potentiam pertinent. Dolor autem qui

est actus sensituae partis non pertinet essentialiter & intrinsicè ad conuersione, sed quandoque concomitatur in quantum est displicentia voluntatis sequitur aliqua passio in virtutibus sensituis, vel ex necessitate nature, secundum quod vires inferiores sequuntur motum superiorum, vel ex electione in quantum poenitentia in seipso talem dolorem excitat: dolor autem qui est displicentia voluntatis dicitur conuersione per similitudinem ad ea quae in corporalibus inueniuntur. In his autem dicitur aliquid attritum, quando tactu fortius premitur, sed dicitur contritum quando in partes minutas frangitur: similiter quando voluntas hominis adhaerens peccato praemittitur timore & consideratione poenae debita peccato, ob hoc refertur ad peccato dicitur attrita, sed quando non solum timore poenae, sed amore vitae aeternae totaliter refertur ad peccato, plene derefando ipsum dicitur contrita. Et sic conuersione est dolor, vel perfecta displicentia voluntatis de peccatis commissis voluntarie assumptis, ita quod dolor habet quasi rationem generis, quod autem sit voluntarie assumptus, habet rationem differentiae, eo quod talis dolor est actus virtutis, de cuius ratione est electio. Quod autem additur pro peccatis, pertinet ad materiam vel obiectum, quod vltimo apponitur cum proposito consentendi & satisfaciendi pertinet ad conuersionem prout disponit peccatorem ad suscipiendum effectum sacramenti penitentiae. & sic patet primum.

6 QVANTVM ad secundum dicendum quod in conuersione dimittitur peccatum ante adualem confessionem: si tamen in conuersione addit propositum consentendi & satisfaciendi, quia alias non est vera conuersione, quod patet sic: vera conuersione & gratia inseparabiliter se concomitantur, sed culpa non stat cum gratia, ergo non stat cum vera conuersione, exiliter ergo in vera conuersione necesse est culpam esse dimissam. Et consumatur, quia culpa essentialiter consistit in deordinatione actus: concomitantu autem in priuatione gratiae, per quam Deus dicitur peccatori offensus: in conuersione autem est vera & perfecta reordinatio actus, quum conuersione sit dolor de peccato commissis, non solum timore poenae, sed amore vitae aeternae, sicut prius dictum est: consecutus autem est gratia per quam peccator prius dicitur Deo esse reconciliatus ad amicitiam contra offensam per peccatum commissam, ergo per conuersionem vere potest culpa dimitti.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum, quod conuersione potest dupliciter considerari, scilicet quantum ad sui principium & quantum ad sui terminum. & dico principium conuersionis, cogitationem, qua quis cogitat de peccatis sigillatim & dolor (& si non dolore perfecto) terminus autem conuersionis est quando ille dolor perficitur, & gratia informatur, & iste dolor simul est de omnibus sigillatim cogitatis. Quum ergo dicitur quod nullus potest simul conteri, dicendum quod non est verum: licet enim conuersione quantum ad sui initium requirat specialem distinctionem de singulis peccatis, tamen quantum ad sui consummationem, & terminum est vna & generalis, in qua omnia peccata dimittuntur.

8 Ad secundum dicendum quod in conuersione dimittitur non solum culpa, sed aliquid de poena, & quando tota, sicut aparebit in sequenti quaestione.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum per conuersionem dimittatur aliquid de poena culpae seu peccato debita.

Thom. 3. q. 86. ar. 4.

AD secundum sic proceditur: & arguitur quod in conuersione nihil dimittatur de poena peccato debita, quia iustitia humana expleta est a iustitia diuina, sed secundum iustitiam humanam non dimittitur aliquid de poena peccato debita, si peccans poeniteat, non enim minus puniuntur homicida si poeniteat, quam si non poeniteat, ergo similiter secundum iustitiam diuinam propter displicentiam peccati, seu conuersionem nihil dimittitur de poena peccato debita.

2 Item ad perfectam penitentiam requiritur conuersione confessio, & satisfactio, sed si per conuersionem poena dimittitur, satisfactio non haberet locum, saltem vt tota poena dimitteretur, ergo in conuersione non dimittitur poena saltem tota.

3 IN CONTRARIUM arguitur: quia poena per poenam recompenatur, sed conuersione quum sit dolor de peccato commissis poenam habet, sicut gaudium delectionem, ergo per poenam conuersionis recompenatur poena peccato debita.

4 RESPONSO. Intelligendum est quod alia poena debetur peccatori non conuersione, & alia conuersione, quia non conuersione debetur poena inferni, quae est perpetua secundum illud Mat. 25.

Ibuar

Ibunt hi in supplicium aeternum, &c. Poena autem temporalis non infligitur ipsis a Deo, imò bene est illis qui praeparatur: & inique agunt, Hier. 12. & in Psal. in labore homini non sunt, & cum hominibus non flagellabuntur. Conuersione autem debetur temporalis poena secundum illud Matth. 4. penitentiam agite, &c. Poena autem aeterna non debetur conuersione, quia cum conuersione habeat gratiam concomitantem per quam homo efficitur amicus Dei, poena exterminans a consortio Christi & sanctorum, qualis est poena inferni non debetur conuersione, quia iam est reconciliatus ad amicitiam, sed debetur solum peccatori in peccato perseveranti, qui est inimicus, & in inimicitia perseverans. Et secundum hoc potest dici quod in omni conuersione dimittitur tota poena peccatori prius debita, quia prius debebatur ipsi sola poena aeterna, & non temporalis, quae est poena infernalis: sed poena totalis & totaliter dimittitur in conuersione, quia vere conuersione, & gratia conuersionis perseverans nunquam experietur poenam illam in toto vel in parte, ergo tota poena prius peccatori debita dimittitur ei in conuersione.

5 Verum quia peccator conuersione vt communi obligatur ad poenam temporalem, quae tamen est alterius rationis à poena gehennae, ideo consuevit dici & non irrationabiliter quod in conuersione, poena non totaliter dimittitur simpliciter & absolute, sed commutatur in poenam temporalem, de qua procedit quaestio, an aliquid de ea dimittatur per conuersionem. Ad quod dicendum est quod non semper per omnem conuersionem dimittitur aliquid de poena temporali, sed solum per superabundantem. Quod patet, quia conuersione sufficiens & non superabundans ordinatur praesens ad deletionem culpae per reordinationem actus dum bene displicet quod male placuit, & ad remissionem offensae per gratiam concomitantem conuersionem, & per consequens ad commutationem poenae aeternae quae debetur inimico in poenam temporalem, quae quandoque infligitur amico ad eius correctionem: quod autem aliquid aliud ordinetur non bene apparet, conuersione autem superabundans poena habet adiunctam quae redundat in virtutem sensitivam ex imperio voluntatis, dum poenitentia in seipso talem dolorem excitat, vel ex necessitate nature, per quem vires sensitivae sequuntur motu virtutis superiorum, & per talem poenam dimittitur aliquid de poena temporali peccatori debita, & tando plus, quantum dolor conuersionis & dolor sensibilis maior est, ita vt sit possibile esse tatum dolorem voluntatis, & sensitivae partis, quod dimittatur tota poena temporalis peccatori debita.

6 Ad primum argumentum dicendum est quod remissio peccatorum magis est opus misericordiae quam iustitiae, & ideo non debet comparari iustitiae quae est in humanis, & nihilominus in illis princeps poenam mortis alicui debita potest totaliter relaxare, vel in aliam poenam commutare.

7 Ad secundum dicendum quod satisfactio habet locum in penitentia, tamen quia raro inuenitur aliquis ita poenitens, seu conuersione cui tota poena dimittitur: tunc quia nemini potest constare de dimissione poenae totalis per conuersionem, & ideo conetur ad satisfacionem sibi imponendam arbitrio sacerdotis.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum dolor conuersionis debeat esse maximus.

Thom. 3. q. 84. ar. 8. q. 9.

ROSTEA queritur de quantitate conuersionis, & primum vtrum dolor conuersionis debeat esse maximus: & secundum vtrum vere conuersione debeat potius eligere sustinere poenam inferni, vel omnino non esse quam committere peccatum mortale. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quod dolor conuersionis non debeat esse maximus, quia quantitas effectus indicat quantitatem causae, sed lachrymae sunt effectus doloris, ergo quantitas lachrymarum quantitatem doloris indicat: sed conuersione quandoque non tantum lachrymarum pro peccatis sicut pro morte amici, vel pro lachryma aliqua corporali, ergo &c.

2 Item dolor quae habet aliqd de admitione gaudij non est maximus dolor, sed dolor conuersionis est huiusmodi, dicente Aug. peccator semper doleat, & de dolore gaudeat, ergo non est maximus dolor.

3 IN CONTRARIUM arguitur sic: quia dolor est de malo, ergo de maiori malo debet esse maior dolor, sed peccatum est magis malum quam quodcumque temporale damnium, ergo dolor conuersionis qui est de peccato conuersione debet esse maior quocumque alio dolore.

4 RESPONSO. Sicut patet ex praeced. quae est dolor conuersionis est duplex. Vnus qui est displicentia voluntatis, in quo essentialiter conuersione consistit. Alius qui est dolor sensitivae partis, qui sequitur ad conuersionem. Loquendo autem de dolore conuersionis, qui est displicentia voluntatis: dicendum est quod iste dolor potest comparari, vel ad dolorem qui habetur de rebus aliis: vel potest comparari dolor conuersionis de vno peccato ad do-

lore conuersionis de alio: si dolor conuersionis comparatur ad dolorem qui est de rebus aliis, dicendum est quod debet esse maior eis. Cuius ratio est, quia secundum Aug. Omnis dolor in amore fundatur: ex hoc enim quod aliquid amamus, dolemus de amissione eius. Ex quo potest sic argui: secundum quantitatem amoris debet esse quantitas doloris in amore charitatis. Ex hoc est dolimus de peccato commissio, quia separat nos a Deo cui coniungimur per charitatem, ergo cum charitas ad Deum debeat excellere omnem alium amorem, dicente dno. Qui amat patrem vel matrem plus quam me, non est me dignus: relinquitur igitur quod dolor conuersionis de peccato debeat excellere omnem alium dolorem, nullus tamen conuersionis tenetur apud se facere hanc comparisonem cogitando, an plus doleat de peccato commissio quam si pater suus fuisset mortuus, si tamen faciat, tenetur ex electione voluntatis plus detestari peccatum commissum quam quodcumque aliud damnium.

5 Si autem dolor conuersionis de vno peccato comparatur ad dolorem conuersionis de alio, sic non quilibet dolor conuersionis debet esse maximus, sed sicut vnum peccatum est grauius altero: ita dolor vnius conuersionis debet esse maior dolore conuersionis alterius: quamuis enim omnia peccata mortalia sint aequè grauius, in quantum priuatur gratiam: quaedam tamen sunt aliis grauiora in quantum merentur poenam ampliore.

6 Si autem loquamur de dolore qui est passio sensitivae partis, & sequitur ad conuersionem, sic dicendum, quod talis dolor quandoque non potest esse maximus, & si postea non deberet. Quod quandoque non potest esse maximus patet: quia vnumquodque facilius mouetur a proprio motore quam ab extraneo, sed cum vires sensitivae mouentur a propriis obiectis mouentur a propriis motoribus, quando autem mouetur ex redundantia virtutum superiorum mouentur quasi ex extraneis, ergo facilius mouentur vires sensitivae a propriis obiectis ad dolorem, sicut & huiusmodi, quam moueatur ex imperio voluntatis: & per rationem quando vires inferiores mouentur a superioribus facilius mouentur quando ratio deliberat de corporalibus quam quando deliberat de spiritalibus propter maiorem propinquitatem ad obiecta earum. Si etiam talis dolor potest esse maximus, non tamen deberet. Cuius ratio est, quia omnis actus à virtute imperatus debet habere mensuram vt non excedat reductinem rationis, nec deficiat, sed sicut est conuersione in seipso excitat est actus imperatus virtute penitentiae, ergo non debet excedere mensuram rationis: mensura autem omnium actuum corporaliu sumitur in comparatione ad conseruationem subiecti. Et ideo tristitia vel fletus si sit tantus quod subiectum corrumpatur vel notabiliter prosternatur est irrationabilis & indebitus: contra quod dicit Apost. Rom. 12. rationabile sit obsequium vestri. dolor igitur sensitivae partis qui sequitur conuersionem non debet esse maximus, sed moderatus.

7 Ad primum argumentum dicendum quod lachrymae sunt per se & immediatè effectus tristitiae vel doloris sensibilis: & ideo demonstrant talem dolorem sicut effectus demonstrat causam. Ita quod ceteris paribus ad maiorem dolorem sequitur maior fletus, & ad minorem minor, sed lachrymae non sunt per se & immediatè effectus displicentiae voluntatis, in qua consistit dolor conuersionis essentialiter, sed consequitur ad ipsum prout vires inferiores mouentur ex redundantia superiorum, quod non fit ita efficaciter sicut quando mouentur à propriis obiectis, (vt dictu fuit prius) facilius etiã mouentur ex redundantia superioru quando ratio deliberat de corporalibus, quam quando deliberat de spiritalibus propter causam prius assignatã, propter quod pluralitas, vel paucitas lachrymarum non est sufficiens argumentu maioris vel minoris displicentiae voluntatis. Quum quandoque homo flet inuitus, & quandoque non possit flere volens.

8 Ad secundum dicendum quod bene inuenitur maior displicentia voluntatis, quam sit dolor conuersionis sicut est dolor desperantis, qui nullam habet commissam consolationem veniae, sicut dolor conuersionis habet, sed ille dolor est indebitus. Nos autem non querimus vtrum possit esse maior dolor conuersionis, sed vtrum debeat esse aliquis maior dolor secundum iudicium recte rationis. Nec huic obstat quod dolori conuersionis admittitur est gaudium, quia nullus alius dolor qui sit secundum rectam rationem (etiã si sit sine admitione gaudij) potest ei aequiparari, sicut fortissimo vino modicissima aqua mista nullum debile vinum etiã purum potest aequiparari in fortitudine. Quod autem dicunt aliqui quod gaudium admittitur dolori conuersionis est maximum, quia concipitur ex spe veniae, nec minuit dolorem conuersionis, sed potius auget, friuolum est, quia spes veniae habet admittitur timorem, quum nullus possit esse certus de venia: & sicut spes causat gaudium, sic timor minuit ipsum, & ideo non potest esse maximum gaudij, vt isti dicunt. Quod autem illud gaudium non minuat dolorem conuersionis, omnino falsum est: quia secundum Philosophum, gaudij oppositum tristitiae tollit eam, si verò non sit oppositum sed concurrens vel contingens, minuit eam.

P

Vtrum verè contritus plus debeat eligere poenam inferni, an omnino non esse quam peccare. Vide Capiteolum in 4. d. 17. q. 1. contra tertiam conclusionem: Et in 1. d. 23. contra quintam conclusionem.



Ad secundum sic proceditur, & arguitur sic, q. verè contritus plus debeat eligere poenam inferni, an omnino non esse quam peccare: quia melius est omnia mala pati, quam malo consentire, sed sustinere poenam inferni, vel omnino non esse, est mala pati, peccare verò est non solum malo consentire, inò malum facere, ergo melius est & magis eligendum pati poenam inferni, vel omnino non esse quam peccare.
2. Item non minus debet aliquis eligere poenam inferni, vel omnino non esse ad vitandum culpam si essent necessaria ad eam vitandam, quam debeat fortis eligere mori ad vitandum culpam oppositam fortitudini, sed secundum rationem rectam fortis debet eligere mortem ad vitandum vitium oppositum fortitudini quò de facto oportet alterum incurrere, vt docet Philosophus 3. Eth. ergo Christianus debet eligere, incurrere poenam inferni, vel omnino non esse ad vitandum peccatum morale quod est offensum Dei si oportet alterum incurrere.
3. IN CONTRARIUM arguitur, quia maius malum magis est fugiendum, sed esse in inferno, vel omnino non esse est maius malum quam peccare, ergo magis est fugiendum & minus eligendum: minor probatur, quia illud est maius malum quod priuat plus de bono, sed omnino non esse priuat omne bonum, esse autem in inferno priuat non solum bonum moris & meriti, sed etiam possibilitatem redeundi, malum autem culpæ seu peccare neutrum prædictorum priuat, ergo &c.
4. RESPONSI O. Quia quæstio multos sensus habet, ideo proceditur sic. Quia primò ostenditur quid sit obiectum electionis. Secundò inquiretur quid pro quo sit eligendum. Tertio declarabitur propositum.
5. Primum est facile, quia cum electio sit actus voluntatis cuius obiectum est bonum ostensum per rationem, nihil potest eligi nisi quod ostendatur voluntati sub ratione boni, nec rectè eligi nisi sit verum bonum secundum iudicium rectæ rationis.
6. Quantum ad secundum quid pro quo sit eligendum. Primò videbitur vtrum malum culpæ sit pro aliquo malo culpæ vel poenæ vitandò eligendū. Deinde quæretur illud idem de malo poenæ. Quòd autè malū culpæ non possit rectè eligi, nec secundū se, nec pro vitandò quocq; alio malo culpæ vel poenæ patet sic: quia illud quod non potest cōcordare cū recta ratione nullo modo est rectè eligibile, sed peccatū vel malū culpæ nullo modo potest cōcordare cū recta ratione, ergo nullo modo est eligibile. Maior patet ex 1. ar. Minor similiter patet ex propria ratione culpæ, quia ex hoc est culpa q. discordat à recta ratione: vnde dicere q. culpa nō discordat à recta ratione est dicere q. culpa nō est culpa, ergo nūquā est licitū cōmittere quātūcumq; modicā culpā pro vitandò quocūq; malo, cū in ratione culpæ per se includatur ratio illiciti: tunc enim sequeretur q. illicitū manēs illicitū, esset licitum.
7. Intelligendum tamen quòd illud quod non est culpa de se (vt verbum iocōsum dictum ocio: è) possit dici licitè pro vitandò malo poenæ mortis in se vel in alio. Sed tunc non esset ibi circumstantia ocioſitatis, quæ ponit ibi totam rationem peccati, cum tale verbum diceretur propter debitum finem, & sic non esset ocioſum. Sed de illo quòd esset culpa ex suo genere (vt mentiri) infallibiliter verum est q. in nullo casu potest esse licitū. Sed potest aliquis dicere, q. licet malum culpæ non sit committendum pro quocūq; malo poenæ, potest tamen minor culpa licitè committi pro vitanda maiori, vt mendacium pro vitando adulterio, quia licet vtrunq; secundū se discordet à recta ratione, tamen plus vnum quam alterum. Et in hoc casu potest videri q. secundum rectam rationem possit eligi vnum peccatum propter maius vitandum. Sed istud non valet, quia cum in intrinseca ratione peccati includatur ratio illiciti, impossibile est q. oppositum, scilicet esse licitum conueniat ei quocūq; modo, sicut impossibile est quòd homo aliquo modo sit irrationalis, cum de ratione eius intrinseca sit esse rationale. Item vnum peccatum nunquam necessarium est committi propter aliud vitandum, cum de ratione peccati sit esse voluntarium non necessarium: et ideo non est licitum vnum eligi propter aliud vitandum, cum vtrunq; simul possit vitari: patet ergo quòd malum culpæ nunquam potest licitè eligi propter vitandū quocūque malum poenæ vel culpæ.
8. De malo autem poenæ dicendū est q. quandoque potest eligi pro vitandò maiori malo poenæ, quando scilicet maius nō potest vitari nisi incurratur minus, sicut sectio mēbrī ad vitandū mortem corporis, vbi alterum oportet incurrere. Sed si vtrunq; vitari possit, peccatum esset eligere quocūq; de eis. Si verò comparemus malū poenæ ad malū culpæ, sic quandoq; nō solū est li-

citum, sed etiā necessarium eligere malū poenæ propter malum culpæ vitandū, quandoq; verò est licitū licet non necessarium: licitum est & necessarium in actibus virtutū quæ habent pro materia aliqua poenalia, sicut fortitudo quæ est circa pericula inferentia mortē, quia qui non agit fortiter quando tempus incumbit peccat, sed nullus potest fortiter agere nisi sustinēdo tristitia circa quæ est actus fortitudinis, ergo ad vitandū peccatū oppositum fortitudini necessarium est poenalia & tristitia eligere. Quòd quoque verò non est necessarium, est tamen licitū quatenus malū poenæ est promotiuum maioris boni quā sit illud quod per poenā priuatur, bonum autè virtutis maius est quā bonum corporis, & ideo licitum est tristitia sustinere secundum corpus in quò consistit malum poenæ vt melius conferuetur bonū virtutis, & perfectius euitetur malum oppositū vitij: & hoc modo licitum est corpus assilgere vigiliis & ieiuniis propter promotionem boni temperantiæ & repressiōnem vitij oppositi. Præter autem istos modos nunquā est licitū eligere malū poenæ pro malo culpæ vitando.
9. Quantum ad tertium quod est principaliter propositum, dicendū est q. malum culpæ nunquā potest rectè eligi pro vitandò malo cuiuscūq; poenæ, etiam inferni, nec per vitāda totali non entitate, ita q. si homo deberet annihilari nisi peccaret mortaliter, nihilominus non deberet peccare. Et istud satis patet ex dictis. Item dicendū est q. pro vitandò malo culpæ nullus debet eligere poenam inferni vel omnino non esse: cuius ratio est, quia malum poenæ nunquā est necessarium eligere vel licitum propter malum culpæ vitandū, nisi quia sine eo non potest malum culpæ vitari, aut quia per tale malum promouetur bonum virtutis & impeditur malum vitij oppositi, sed neutriū istorum potest dici de poena inferni vel pura non entitate, ergo &c. Maior patet ex præcedentibus. Minor probatur, quia nullum malum poenæ est necessarium ad vitandum culpā nisi id quod est materia virtutis oppositæ (vt dictum est prius de fortitudine.) Sed poena inferni non est materia alicuius virtutis. De puro autè non esse constat, cum illud & virtutē, & subiectū virtutis destruat, ergo sustinere poenam inferni vel omnino non esse non est necessarium ad vitandum malum culpæ. Itē nec est licitum, quia malum poenæ nunquam licitè eligitur propter malum culpæ vitandū, nisi quia est promotiuum virtutis oppositæ (vt prius dictū est.) Sed pna inferni vel omnino non esse non promouet ad aliquā virtutem vt sic facilius impediatur vitij oppositum, ergo eligere poenam inferni, vel omnino non esse in nullo casu est licitū: igitur nec culpa est eligenda propter vitandū poenam inferni vel omnino non esse, nec illa poenæ vel defectus sunt eligendi propter vitandum malum culpæ. Et ideo quæstio præsupponit falsum: supponit enim quòd vnum eligendum est pro altero vitandò, & quærit quid pro quo, tamen neutrum est pro altero eligendum.
10. Sed contra hoc dicunt quidā quòd prædicta ratio impedit seipsam, quia si poena est eligenda ad vitandum culpam, q. poena est materia virtutis oppositæ culpæ: poena autè inferni (vt di c t) quantum ad id quod est ibi mere poenalis est materia virtutis, ergo ipsa est eligenda. Assumpti probat, quia poena recompenſans deordinationē culpæ est materia iustitiæ punientis culpam per poenā, sed poena inferni est huiusmodi, quæ per eam recompenſatur ex iustitia culpa commissa, ergo secundum rectam rationē si vigeret in dānato, damnatus deberet eligere sustinere poenam inferni antequā culpa sua remaneret impunita. Istud autem non est ad propositum, nec est in se verum: ad propositum non est, quia nos non querimus vtrū peccator exiens in poena inferni iustè sibi à Deo inflicta propter culpā ab eo commissam debeat plus velle sustinere poenā illam quam q. culpa sua remaneat impunita, an econtrario: sed querimus vtrū verè contritus qui non est in illa poena, nec est illius poenæ debitor debeat vel possit licitè velle sustinere poenam inferni, vel omnino non esse. propter euitationem culpæ futuræ & imminētis ex aliqua tentatione. Et hæc secūda quæstio non est eadem cum prima, nec vna dependet ex alia, & sic illud dictum non est ad propositum. Item nec est in se verum, quia iustè condemnatus ad mortē temporalem potest licitè optare & velle q. non moriatur, sed conuocetur ei pœnitenti misericorditer poena mortis tam à parte quam à iudice: nec istud est cōtra iustitiam q. ex causa culpa sic remaneat impunita, sed est actus misericordiz. Et eodem modo si damnatus poenitere possit & optaret poenā inferni sibi à Deo misericorditer relaxari non optaret contra iustitiam, sed secundum misericordiam: & ideo falsum est quòd alij dicunt q. damnati plus deberent secundū rationē rectam si vigeret in eis eligere sustinere poenam inferni quā quòd culpa sua remaneret impunita, imò si vigeret in eis recta ratio nō obſtinata in malo, deberent poenitere & optare quòd sibi poena inferni remitteretur. Ad formam ergo rationis eorum dicendū est, quòd poena quando est materia virtutis circa quam actus virtutis necessarium versatur, & fugere poenam est totaliter vitij contrarium, tunc sustinere talem poenam est necessarium eligendum, sicut est de poena

* alia vi-

num. 8.

num. 8.

de poena quæ sustinetur in rebus bellicis pro defensione reipublicæ: poena autem inferni nō est hoc modo materia virtutis, vt declaratum est. Et ideo ex hac ratione non est eligenda.
11. Si autē quæstio ampliaretur sic q. oporteret alterum incurrere culpam videlicet, vel poenā inferni, seu omnino non esse, an in casu isto deberet potius homo sustinere poenam inferni, vel omnino non esse, quā peccare, an econuerso, dicendū est q. hæc positio est impossibilis, quia poena propter cuius vitatiōnem * incurritur culpa, & si nō vitatur culpa incurritur poena, nō potest sic se habere ad culpam, vt si vitetur culpa necessario incurratur poena, sed poena inferni est huiusmodi: quia timore talis poenæ vitatur culpa, hoc enim pertinet ad timorē feruilem, vt homo peccare omittat, nec incurrat poenā gehennæ, ergo talis poena non potest sic se habere ad culpā, vt si vitetur culpa necessario sit incurrere talem poenam, quin potius oppositō modo se habent, quia si nō vitatur culpa, incurritur poena, nec incurritur poena nisi incurrat culpa. Vnde se habent sicut antecedens & consequens, & non sicut opposita, vel sicut immediate disparata, quoniam oportet inesse alterum altero non inherere sicut ponitur per hypothesim. Propter q. ipsa est impossibilis, nec est mirū si ex suppositione falsā & impossibili sequatur falsū & impossibile, & sic nihil concluditur verum aut possibile contra opinionem: quæ dicit q. propter vitandam culpam non est necessarium, nec licitum eligere poenā inferni vel omnino non esse, sed quidā homines dimittentes veritatē rei absolute volūt gloriari de cōsequentiis logicis factis ex hypothesi.
12. Item prædicta suppositio nō solum est impossibilis, sed impossibilis, hoc est includens contradictoria: & talis suppositio non debet fieri secundum aliquam artem, quia secundum eam possunt concludi contradictoria, sicut si ponatur q. homo non sit rationalis, sequitur q. homo nō sit homo, quia per præsuppositum sequitur bene nō est rationalis, ergo nō est homo, cum rationale fit de intellectu & intrinseca ratione hominis: & sic est vna cōtradictio, scilicet q. homo nō sit homo, alia cōtradictio est, quia sequitur q. homo sit rationalis pro prædictam suppositionem, ex quo est homo, & non sit rationalis secundū suppositionem. Quòd autè prædicta suppositio includat contradictoria patet, quia nullus peccat nisi volens, cum de ratione peccati fit esse voluntariū secundū Aug. si ergo homo non volent peccare, necessarium est incurrere poenā inferni, vel ipsam non esse, ista necessitas provenit ex parte infligentis tales poenas, & hoc est solus Deus, qui solus potest hominē annihilare, & facere q. anima patiatur ab igne infernali. Si Deus autè has poenas ponitur infligere nolentibus peccare quid aliud esset, nisi q. Deus hominē diceret, aut tu peccabis, aut ego ponā te in inferno, vel omnino annihilabo, q. esset inducere hominem ad peccandū ex timore poenæ cōminatæ. Hoc autē non solū est impossibile, sed etiam incōpossibile, quia includit cōtradictionē: quia nullus conformando voluntatē suam voluntati diuinæ volendo quòd Deus vult eum velle peccare, sed si Deus cōminat eum has poenas alicui infligere nisi peccaret, induceret eum ad peccandū, & sic veller eum peccare, ergo homo faciendo hoc ad q. Deus eum induceret non peccaret, sed induceret eum ad peccandū, ergo non peccando peccaret, q. implicat clarè cōtradictionem.
13. Sed esto q. poenæ possent infligi à creatura, pura ab angelo malo, adhuc dicendū q. propter eas vitandas nō licet peccare, nec tamen liceret eas eligere propter vitandū peccatū propter rationes prius adductas. Et si dicitur q. nisi peccaret incurreret has poenas, concedatur, tamen nō sustineret eas voluntarie, sed inuitus. Si enim voluntarius eas sustineret, peccaret: & est simile. Si quis maleuolus vult me occidere, & occidit ab eo, inuitus non pecco, sed si velle occidi peccare: & similiter est in proposito, quia ex hoc tollitur ratio peccati, q. tollitur ratio voluntarij. Propter q. non valet ista cōsequentiā: non est illicitū poenam inferni sustinere, vel omnino non esse, ne culpa incurratur, ergo nō est illicitū eligere poenā inferni, vel omnino non esse propter culpam omnino vitandam. Et confirmatur, quia illud q. separatur hominē à Deo, & ab eius visione in perpetuū nullo modo potest rectè eligi, quia Deus & visio Dei debent summè optari & amari, sed poena inferni, quantum ad poenā damni separatur à Deo, & ab eius visione in perpetuum, ergo illa poena nunquam potest rectè eligi etiam si milleies possit à creatura infligi.
14. Ad primum argumentū dicendū q. melius est mala pati, quā malo consentire, sub hoc sensu q. est non illicitum mala pati, si sit ibi purum pati, quia omne illicitū consistit in actione. Sed eligere mala pati quum nō sit purum pati, fed aliquo modo agere saltem quo ad actum interiorē nunquam est licitum propter malum culpæ euitandū, nisi ad hoc sit necessarium: q. est quando malum tale est materia virtutis, vel sit promotiuum boni virtutis, & valeat ad impediendum facilius vitium oppositum, quòd nō habet locū in poena inferni, vel in omnino non esse, sicut dictum est. Sed contra hoc dicunt quidam, q. li-

et poena inferni pro tempore quo infligitur nō promoueat ad bonum virtutis, nec similiter omnino non esse, quin potius deliruit subiectum & omne bonum, tamen pro tempore electionis promouet, quia electio est virtuosior quando aliquis taura mala eligi ne faciat contra virtutem. Exemplum de forti, qui eligi mori propter bonum reipublicæ. Sed quia istud tangitur in secundo argumento, ideo ibi respondebitur.
15. Ad secundum argumentū dicendū q. non probat q. poena inferni vel omnino non esse debeant eligi ad vitandum peccatum mortale, nisi sub cōditione, scilicet si oporteret alterum incurrere: hæc autem est positio impossibilis & incōpossibilis, vt declaratum fuit, sed positio q. esset possibilis, adhuc argumentum non valeret, quia minor propositio est falsa: quia fortis secundum fortitudinem virtutis moralis nunquam debet eligere mortem ad vitandum vitium oppositum fortitudini, maxime quando post mortem non speratur alia vita, sicut Aristoteles & alij gentiles non sperauerunt, sed sufficit ad virtutē fortitudinis moralis q. fortis eligi virtuosè agere in rebus bellicis, propter bonū reipublicæ non obstant timore mortis, qui est in talibus periculis, ita q. si incurrat mortem, incurrit inuitus, & non ex electione, quia ex parte eius non est ibi pro tunc voluntarium simpliciter vel mixtum, sed est pura passio quæ secundum se non est virtuosa, fed solum ratione antecedentis: quia propter timorem mortis quæ quandoq; cōtingit in factis bellicis non omisit vtrò se opponere pro defensione reipublicæ, & si fortis eligeret mori, electio non esse virtuosa, imò esset vitiosa, vt postea patebit, & similiter poena inferni & omnimoda nō entitas non solum quando infligerent nō promouerent ad virtutem, sed si præcligerent redderent electionem vitiosam, ergo &c.

QVAESTIO SEXTA. Vtrum fortis secundum fortitudinē virtutis moralis debeat vel ei liceat in quocunque casu eligere mortem.



CASIONE prædictorum quæritur de duobus. Primum est, vtrum fortis secundum fortitudinē virtutis moralis debeat vel liceat ei in quocunque casu eligere mortem. Secundum est, vtrum fidelis & virtuoso debeat plus displicere culpa in quantum est offensua Dei, quā in quantum est nocua sibi. Ad primum sic proceditur, & arguitur q. fortis debeat vel saltem ei liceat eligere mortem in aliquo casu, quia bonū cōmune est præferendum bono proprio, sed cōseruatio reipublicæ est bonum commune, cōseruatio propriæ vitæ bonum priuatum: ergo pro cōseruatione reipublicæ debet homo exponere vitam propriam, quòd fit eligendo mortem, ergo &c.
2. Item nono Ethicorū dicit Philosophus, quòd oportet pro amicis multa pati, & mori si oporteat: sed plus teneatur aliquis diligere communitatem quā priuatos amicos, ergo pro bono communi debet homo eligere mori si necesse est.
3. IN CONTRARIUM arguitur, quia amabilia quæ sunt ad alterum venerūt ex amicabilius, quæ sunt hominis ad seipsum, vt dicitur 8. Ethic. sed causa est potior effectu, ergo potior est amicitia hominis ad seipsum, quā ad quocūq; alium. Igitur per amorem cuiuscūque personæ priuata vel reipublicæ, non debet homo eligere mortem propriæ personæ quæ tollit omne bonum secundum illos qui nō expectant aliam vitam, vt fuerunt morales philosophi.
4. RESPONSI O. Circa quæstionem istam primò videndum est quid pertineat per se & directè ad virtutem fortitudinis moralis, & hoc viso procedetur ad id quòd specialiter quæritur.
5. Quantum ad primum sciendum est q. secundum Philosophum in 2. Ethic. virtus est quæ habentem perſectis, & opus eius reddit bonum. Bonum autem hominis est viuere secundum rationem, quum homo sit homo per rationem: & ideo ad virtutem humanam pertinet q. faciat opus hominis esse secundum rationem, quòd fit tripliciter. Vno modo secundum quòd ipsa ratio rectificatur in se respectu agendorum, quòd fit per virtutem prudentiæ. Alio modo secundum q. ipsa rectitudo rationis in rebus humanis ponitur, quòd pertinet ad virtutem iustitiæ. Tertio secundum q. tollunt impedimenta impellentia hominē ad plus quā rectitudinem rationis requirant, & ad hoc ordinatur virtus temperantiæ, vel cum tolluntur impedimenta retrahentia ab eo quòd est secundum rationem, & istud fit per virtutem fortitudinis quæ est circa timores periculorum, & maxime illorum qui possunt inferre mortem, quæ est finis terribilium. Vnde virtus fortitudinis per se & præcisè consistit in hoc quòd homo virtuosè possit agere non obstantibus periculis quæ frequenter retrahunt à bono rationis.

6 Quantum ad secundum quod specialiter queritur, videlicet utrum fortis debeat vel saltem ei liceat in aliquo casu eligere mortem pro defensione reipublice, vel in quocunque alio casu. Dicendum est quod aut loquimur de fortitudine pure morali de qua tractaverunt philosophi qui ignoraverunt aliam vitam futuram post istam, aut loquimur de fortitudine iuncta fidei. Primo modo loquendo de fortitudine dicendum est quod licet fortis non debeat recedere a virtuoso opere propter timorem mortis, nunquam tamen licet ei eligere mortem pro defensione reipublice, vel in quocunque alio casu qui ad presens occurrit.

7 Ad cuius evidentiam sciendum est quod sicut dicitur 8. Ethicorum. Amabile quidem bonum, vnicuique autem proprium. & secundum hoc in bonis quae debent amari & eligi accipitur gradus dupliciter. Vno modo secundum quantitatem boni, quia maius bonum magis eligendum est ceteris paribus, & ideo cum bonum animae sit potius quam bonum corporis, & bonum corporis bonis exterioribus, ideo magis est eligendum, & mala opposita sunt magis odienda & fugienda. Alio modo potest accipi gradus in bonis diligendis & eligendis ex parte hominis, quia proprium bonum est magis diligendum & eligendum quam alterum extraneum: sicut quilibet tenetur plus diligere se quam alterum vel quancunque communitatem in qua ipse non includitur. Amabilia enim quae sunt ad alterum venerunt ex amabilibus quae sunt ad seipsum. Notat tamen verum dicitur bonum extraneum & commune, quia in bono communi includitur formaliter bonum proprium, sicut in bono totius corporis includitur bonum partis cuius enim pars est communitatis, & ideo cuius debet plus diligere bonum civitatis quam bonum suum, & plus velle quod conferretur bonum totius civitatis quam solum bonum suum. Sic enim diligendo bonum civitatis diligit bonum suum & bonum aliorum, quod est melius quam dilgere aeternum solum. Bonum autem extraneum voco bonum personae privatae, vel reipublicae cuius homo non est pars, sicut respectu civis Tolosani bonum extraneum est bonum civis Caturcien. & etiam bonum civitatis Caturcien. & verumque bonum debet civis Tolosanus minus diligere quam bonum suum proprium: cum enim diligere aliquid, sit velle bonum ei, sicut quilibet homo tenetur plus diligere seipsum quam alium hominem vel quancunque communitatem in qua ipse non includitur, sic tenetur plus velle bonum sibi quam alicui alteri de praedictis, & plus fugere malum suum proprium quam malum cuiuscunque extranei. Vnde plus debet displicere illi qui peccavit peccatum suum quam peccatum cuiuscunque alterius personae privatae vel omnium aliorum, & sicut est in malis culpa sic est in malis poena aeterna ceteris paribus.

8 Ex his arguitur ad propositum primo sic electio per quam eligitur maximum malum pro aliquo bono, ad cuius conservationem nihil penitus prodest, sed potius obest non est virtuosa, sed magis vitiosa. Et istud clarè patet, quia cum electio sit eorum quae sunt ad finem, si illud quod eligitur non proficit ad conservationem finis, sed potius nocet, electio talis est fatua, nec est secundum prudentiam quae facit electionem rectam, sed electio mortis quae est maximum malum secundum non credentes aliam vitam nihil facit ad conservationem reipublicae, sed potius nocet, ergo talis electio non est bona, nec virtuosa. Maior iam patet, sed minor probatur, quia cum bellum suscipitur pro conservatione reipublicae ad hoc proficit & perducit pugna cum victoria. Per hoc enim conservatur reipublica quod civis pugnant fortiter contra hostes, & eos vincunt, mors autem vnius vel plurium magis impedit victoriam quam promovet. Et ideo quavis fortis debeat eligere fortiter pugnare pro defensione reipublicae non obstantibus periculis quae sunt in factis bellicis, non tamen debet eligere mori, sed oppositum. Et si mors contingat, debet ei displicere tanquam nociva sibi & reipublicae. Et confirmatur, quia simile est de vno civis & de quolibet alio, & de omnibus simul, sed nihil est dictum quod omnes civis debeant eligere mortem pro defensione reipublicae, quia cum reipublica principaliter consistat in vita civium, mors omnium eorum non esset conservatio reipublicae, sed totalis subversio, & mors cuiuslibet est eius diminutio. Vnde mors civium vnius vel omnium non promovet reipublicam, nec conservat sed subvertit vel minuit. Item & redit in idem, nullus aggrediens bellum sub spe victoriae eligit mori in bello: quia non stant simul mors & victoria, sed omnis virtuosus aggrediens bellum pro defensione & conservatione reipublicae aggreditur ipsum sub spe victoriae, quia aliter non potest defendi nec conservari, ergo talis non eligit mori.

9 Secundum principaliter arguitur ad propositum secundum beatum Augustinum de libero arbitrio: omnis rectè eligens efficitur melior quando assequitur illud quod rectè eligit, quia electio recta non est nisi de vero bono nondum habito, vel de minori malo quando oportet ipsum vel malum incurere: assequutio autem veri boni reddit hominem meliorem, vitatio etiam maioris mali per minus malum reddit hominem minus malum. Et sic affectio

eius quod rectè eligitur reddit hominem meliorem vel minus malum quam esset si non assequeretur quod eligit, sed qui assequitur mortem non credens, nec sperans alicubi vitam non efficitur melior, nec minus malus quam esset si viveret qualitercunque, quia efficitur omnino non ens secundum opinionem quam habuerunt philosophi gentiles de morte, ergo talis mors non potest eligi secundum rectam rationem, ergo per nullam virtutem pure moralem potest aliquis rectè eligere mortem. Et si constaret civibus, vel si probabiliter crederent quod morerentur in bello non deberent se exponere: virtus enim fortitudinis pure moralis est circa timores & audacias (vt patet 3. Ethicorum), neutrum autem istorum est circa pericula, seu circa ea quae certitudinaliter inferunt mortem: de malo verò quod est vel aestimatur inevalibile non est timor, sed tristitia, quia iam existimatur quasi praesens: audacia etiam est cum fiducia evadendi, propter quod virtus fortitudinis quae est circa timores & audacias nunquam est circa pericula de quibus existimatur certitudinaliter quod inferant mortem, & multominus virtus pure moralis fortitudinis consistit in electione mortis, nec eam habet adiunctam.

10 Stautem loquamur de fortitudine admissa huius, sic licitum est eligere mortem pro confessione fidei Christianae, & pro eius conservatione, ac multiplicatione. Cuius ratio est, quia secundum rectam rationem aliquod malum eligendum est propter assequutionem maioris boni quam sit illud quod per malum privatur, sicut scilicet membri rectè eligitur propter conservationem salutis corporis, sed salus seu vita aeterna quae acquiritur per mortem suscipiendam pro confessione fidei Christianae, & pro eius conservatione ac multiplicatione est incomparabiliter maius bonum quam sit vita temporalis quae privatur per mortem, ergo mors corporalis per quam homo privatur vita praesentis est secundum rectam rationem eligenda propter assequutionem vitae aeternae & verae: & ista est sola ratio propter quam Christi martyres non solum sustinuerunt mortem corporalem patienter, sed etiam gaudent elegerunt mori pro assequutione fidei, & assequutione praemij aeterni.

11 Ad primum argumentum dicendum est quod bonum commune non est praeterendum bono proprio: nisi quando in bono communi includitur bonum proprium: aliàs bonum commune est extraneum, nec est praeterendum bono proprio. Et cum concluditur ulterius quod pro conservatione boni communis in quo includitur bonum proprium debet homo exponere vitam suam: verum est quod debet se exponere periculo de quo verisimiliter praesumitur evasio possibilis & defensio reipublicae. Quod autem propter hoc debeat eligi mors, non est verum, quia hoc non prodest conservationi reipublicae, sed potius obest.

12 Ad secundum argumentum dicendum quod illud confirmat nostrum, quia constat quod nullus debet diligere amicum plusquam seipsum: & ideo nullus debet eligere mori pro conservatione vitae amici, sed solum debet facere illud quod pertinet ad rationem amicitiae. Et si ex hoc sequatur mors, non tamen sequitur ex electione, sed casualiter, nec solum exponit se homo licet periculum mortis pro defensione reipublicae, vel amici, sed etiam pro defensione bonorum suorum temporalium: & tamen nullus sapiens diceret quod homo virtuosus eligeret mori pro conservatione bonorum suorum temporalium.

QVAESTIO SEPTIMA.

Utrum culpa sit magis odienda fidei, quia est offensiva Dei, quam quia est nociva sibi.

AD secundum sic proceditur, & arguitur quod culpa sit magis odienda, quia est offensiva Dei ratione poenae per quam est nociva homini, quia odium ex amore causatur. (Illud enim plus oditur quod opponitur ei quod plus diligitur) sed quilibet tenetur plus diligere Deum quam seipsum, ergo tenetur plus odire quancunque culpam quatenus est offensiva Dei, quam quia est nociva sibi.

2 Item poena peccato debita quavis sit peccatori nociva, tamen quando poenitentia imponitur meritorie suscipitur, & virtuosè impletur: sed in offensam Dei nec virtus esse potest, nec meritum, ergo plus est odienda offensam Dei quam poena quae est nociva homini.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia secundum Augustinum malum est, quia nocet, sed peccatum nocet peccati ratione poenae debita peccato, Deo autem non nocet ratione offensae, ergo peccatum est magis malum & magis odiendum ratione poenae, quam ratione offensae divinae.

4 RESPONSI O. Circa quaestionem istam faciendae sunt tria. Primum est, quod offenditur quod quaestio est nulla. Secundum est, quod respondebitur ad quaedam obiecta contra praedicta. Tertium est, quod declarabitur quid in culpa magis sit odiendum & fugiendum.

5 QVAESTIO VI ad primum dicendum est, quod quaestio praedicta est nulla, quia culpa quatenus est Dei offensiva, & peccanti

peccanti nociva ratione poenae culpae debita sunt vni & idem, inter quae non debet poni distinctio. Quod probatur sic: Ira & offensam non dicuntur esse in Deo secundum affectum, sed secundum effectum inquantum inferunt poenam, & praeparat, ergo offensam Dei non est nisi poena inflictam, vel infligendam peccatori. Et sic in idem incidunt offensam & poena. Sed inter talia non cadit distinctio, ergo culpa non est magis odienda quatenus offensam Dei quam ratio poenae, per quam est nociva peccatori.

6 Quantum ad secundum est quod quidam arguunt contra praedicta intendentes probare quod offensam Dei est aliud realiter quam poena peccati: dicunt enim quod offensam potest dici actiue vel passivè quando vnus offendit alium, scilicet ex parte offendentis, & ex parte offensa. Offensa ex parte offendentis, nihil aliud est quam illud per quod offendens displicet offenso, scilicet aliud quod dicitur vel factum, vel ommissio alicuius debiti fieri quod displicet offenso, & maxime quando talis displicentia est talis, quae tollit amicitiam offensa ad offendentem, & merito debet inducere inimicitiam oppositam. Offensa autem passivè dicta est ex parte scilicet illius qui offenditur, nihil aliud est quam displicentia, quam merito debet habere offensus de iniuria illata ab offendente secundum quod dicitur quod similiter sunt odio impius & impietas eius, impietas secundum se, impius autè ratione impietatis. Probatur ergo primo quod impossibile est quod offensam actiue dicta sit idem quod poena, quia offensam actiue dicta est illud per quod offendens meretur poenam, sed poena non est meritum poenae: quia siue in bonis siue in malis illud quod retribuitur pro merito non est idem cum merito, ergo &c. Quod autem poena, & offensam passivè dicta, scilicet secundum quod dicitur offensus offendi, & hoc etiam est in comparatione ad Deum, & poena qua offendens punitur non sint idem, probatur triplici ratione.

7 Prima ratio est, quia illa quae possunt esse sine invidiam, non sunt idem, sic est offensam Dei, & poena peccatoris, ergo &c. Maior patet. Probatio minoris, scilicet quod poena potest esse sine offensam, & offensam sine poena, saltem pro eodem instanti: quod dico ideo, quia licet nunquam possit esse poena, nisi esset offensam, nec etiam possit esse offensam Dei quia sequatur aliqua poena, tamen potest esse poena pro aliquo tempore pro quo non est offensam, & e converso saltem in actu, quod facilius patet. Primum quantum ad hoc quod poena possit esse pro aliquo tempore pro quo non est offensam, & hoc patet dupliciter. Primum quia ablata offensam per contritionem adhuc manet poena quam peccator contritus solvit, ergo &c. Secundum quod Deus non solummodo punit illum qui offendit poena exterminante, sed etiam punit eum poena emendante, & iam Deo reconciliato, satisfaciendo, sed talis poena infligitur ablata offensam, ergo impossibile est quod offensam Dei quae poena sint idem. Et sic probatum est quod poena potest esse sine offensam, & e converso offensam potest esse sine poena, ita quod non oportet existere offensam, quod statim sit poena: quia statim quando peccator peccat est offensam Dei, sed non statim quando peccator peccat sequitur poena, ergo &c.

8 Secundum probatur idem ex comparatione offensam ad poenam sic: Quia offensam Dei aut est displicentia Dei de peccato, aut voluntas poenam inferendi, sed neutrum istorum est poena, ergo offensam non est poena. Maior enim de se patet. Minor etiam manifesta est, quia displicentia de peccato importat actum voluntatis illius cui displicet, voluntas etiam inferendi poenam importat actum voluntatis illius cui displicet, voluntas etiam poenam inferendi importat actum voluntatis Dei, sed actus voluntatis Dei non est poena, ergo &c.

9 Tertio quia communiter doctores dicunt quod damnatis displicet poena non ratione offensae divinae, sed ratione poenae, sed hoc non esset si offensam divina & poena essent idem, ergo &c.

10 Haec autè sunt triuola, quia distinctio de offensam dicta actiue vel passivè solum habet locum in illis in quibus est offensam proprie dicta, quae est motus animi ad displicentiam: in illis enim ipsa displicentia per quam homo est formaliter offensus, dicitur offensam passivè quatenus est ab alio causata, & illud dictum vel factum ex causatur talis displicentia dicitur offensam actiue, quia est causa talis displicentiae, & in talis offensam dicta actiue non est poena, sed meritum poenae, vt isti bene dicunt quantum ad hoc, nec offensam dicta passivè est poena, sed est motus animi secundum displicentiam, & sunt separabilia pro aliquo tempore. In Deo autem non est offensam proprie dicta, quia in eo non est motus animi ad displicentiam causatus ex aliquo malo dicto, vel facto nostro, sed omnino similiter debet haberi in se sine peccemus siue bene faciamus, & per consequens respectu Dei nulla est offensam actiue dicta, quia omnis actio correspondet passioni, & e converso, sed dicitur Deus iratus vel offensus metaphoricè solum per similitudinem ad hominem qui offensus ab alio vult ei infligere poenam, & infligit quando potest, & similiter Deus, quia punit peccatorem infligendo poenam dicitur ei offensus vel iratus, ita quod offensam nec est in Deo passivè, nec in nobis actiue

respectu Dei, sed est denominatio metaphorica ratione solius poenae quam infligit peccatori.

11 Et ideo primum argumentum quod procedit de offensam actiue vel passivè dicta non est ad propositum.

12 Ad secundum dicendum est quod offensam Dei nec est displicentia de peccato, nec voluntas infligendi poenam: sed est sola denominatio metaphorica sumpta à poena quae Deus infligit ex similitudine poenae quae homo iratus vel offensus alteri infligit eidem.

13 Ad tertium dicendum quod verba doctorum non sunt semper sacramentalia nec propria: & si proprie loquamur in hac materia dicemus, quod damnatis displicet eorum culpa ratione poenae, & non quia est contra rationem vel contra mandatum diuinum, sed ex hoc Deus nec offenditur nec irascitur.

14 Quantum ad tertium sciendum est quod sicut supra dictum fuit in peccato mortali est vnus in quo essentialiter consistit, videlicet voluntaria deordinatio actus: duo autem sunt concomitantia seu consequentia, scilicet privatio gratiae, ratione cuius dicitur Deus peccatori offensus, quia gratia non est nisi ad amicum. Et poena alia cuius peccator efficitur debitor, & haec duo redeunt in idem, quia privatio gratiae est poena, nec est offensam Dei nisi metaphoricè, sicut dicitur de quacunque alia poena à Deo infligita. Dicendum est ergo quod illud quod secundum rectam rationem est magis odiendum in peccato est deordinatio actus, in qua essentialiter consistit culpa: quia illud secundum rectam rationem est magis odiendum quod est magis contrarium rectae rationi, sed deordinatio actus est huiusmodi, poena autem non est contra rectam rationem, imò secundum rectam rationem debet infligi peccanti, quare &c. Item maius malum est semper magis odiendum, sed culpa secundum se omni alio excluso est maius malum quam quaecunque poena, ergo magis odienda. Minor probatur, quia illud est magis malum quo mali sumus quam illud quo non mali sumus, sed malum culpae est malum quod facimus, & quo mali sumus: malum autè poenae est malum quod patimur, sed non quo mali sumus, vt patet per Aug. 1. de libe. arbitrio, ergo &c. Item quum malum sit privatio boni, illud est magis malum quod privat maius bonum: sed malum culpae in homine privat bonum rationis quod est summum, hoc autem non facit aliqua poena, quare &c.

15 Duo prima argumenta procedunt ex falsa suppositione, videlicet quod in Deo sit offensam proprie, quod non est verum: sicut probatum est.

16 Argumentum autem in oppositum bene procedit, nisi quia videtur supponere offensam esse in Deo proprie.

QVAESTIO OCTAVA.

Quo iure confessio sit introducta.

IN DEB queritur de confessione. Circa quam quaruntur tria in generali. Primum est, utrum confessio sit necessaria ad salutem. Secundum est, utrum sit necessarium confiteri sacerdoti. Tertium est, an confessio facta ab illo qui non poenitet valeat, an oporteat iterum confiteri. Quantum ad primum quaruntur tria. Primum est, quod iure confessio sit introducta. Secundum est, an sit ad salutem necessaria. Tertium est, utrum peccator teneatur suum peccatum statim confiteri habita copia sacerdotis. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quod confessio sit de iure naturali, quia confessio est manifestatio occultorum cogitatorum dictorum vel factorum, sed illud est de iure naturali vt probabitur, ergo &c. Assumptum probatur, quia natura dedit homini loquelam seu sermonem, vt manifestet alteri omnia quorum loquela potest esse signum expressivum: haec autem sunt cogitata, dicta & facta, ergo &c.

2 Item Adam & Cain non tenebatur nisi ad praeccepta legis naturalis, sed ipsi reprehendebantur, quia peccati eorum non fuerit confessio, vt habetur Gen. 3. & 4. ergo confessio est de iure naturali.

3 Item probatur quod sit de iure divino veteris legis, quia Eisaie 43. dicitur: Narram si quid habes vt iustificeris. & Prouer. 28. dicitur: Qui absconderit scelera sua non dirigetur, qui autem confessus fuerit, & reliquerit ea, misericordiam consequetur: ergo quum ista fiant per confessionem, videtur quod ipsa sit de iure diuino veteris legis.

4 Item videtur quod sit de iure humano positio, quia extra de poenitentia & remissionibus, capitulo, omnis vtriusque sexus imponitur omnibus quod confiteantur omnia sua peccata semel in anno. Istud autem videtur pure pertinere ad ius humanum per summum pontificem positum, cum nihil tale reperitur quocunque alio iure statutum.

5 RESPONSI O. Confessio dupliciter accipitur. Vno modo largè pro quacunque expressione veritatis qua aliquis facit per seipsum, vel interrogatus per alium iudicio, vel extra iudicium: & sic confiteri nihil aliud est quam aliquid asserere vel negare,

magis tamen proprie loci habet in asserionibus quam in negationibus, quia & illud reperitur, sicut Ioan. primo dicitur de Iohanne baptista quod confessus est, quia non sum ego Christus.

6 De confessione autem stricte accepta quae est expressio peccatorum coram sacerdote sub spe veniae obtinendae, dicendum est quod non est de iure naturali, nec est de aliquo iure pure humano, sed de iure diuino in lege euangelica tradito.

7 Quod autem non sit de iure pure humano patet, quia nulla lex potest praecipere actum cuius transgressor non potest iuste puniri, frustra enim ferrentur leges quaecumque nisi transgressores possent puniri.

8 Illud autem diuiditur in legem veterem & nouam, in quarum utraque fuit confessio instituta, sed differenter: quia sicut lex vetus fuit vmbra & figura legis nouae, & sicut in fide veteri continebatur implicitae fides modernorum, sic confessio fuit instituta in veteri lege implicitae, & in vmbra, & figura, continebatur enim peccata sua solum offerendo sacrificium pro peccato suo in quo facebantur se peccasse in generali, sed in noua lege exprimitur singula peccata mortalia coram sacerdote vt vicario Christi.

9 Quando autem instituta fuerit, videtur quod post resurrectionem quando Christus dixit apostolis Ioan. 20. Accipite spiritum sanctum, quorum remiseritis peccata remittuntur eis, & quorum retinueritis retenta sunt eis. remittere enim quaedam peccata & quaedam retinere non possunt ministri ecclesiae nisi eis innotescant, non possunt autem eis innotescere nisi per confessionem peccatoris, & ideo confessio creditur tunc fuisse instituta per Christum. Ex quibus apparet quod glossator decreti turpiter errauit & periculoso errore in fide, in glossa super quinta distinctionem, tractatus de poenitentia vbi dicit sic: Videndum est quantum oris confessio fuerit instituta, & subdit, dicunt quidam institutam fuisse in paradiso statim post peccatum dicente domino ad Adam, Adam vbi est? ideo enim quae sunt vt ipso confitente peccatum, daretur forma aliis in posterum confitendis, sed quia in illa interrogazione dominus minus expresse videtur ad confitendum monuisse, & ideo post expressum inquitur ad Cain fratricida, vbi est Abel frater tuus? Alij dicunt quod sub lege fuit primo instituta quando Iosue praecipit Achor cri-

men suum confiteri & lapidatus est. Alij dicunt quod in nouo testamento à Iacobo dicente, Confitemini alterutrum peccata vestra. Sed melius dicitur eam institutam à quadam vniuersalis ecclesiae traditione potius quam ex noui, vel veteris testamenti auctoritate. Traditio autem ecclesiae obligatoria est vt praecipuum, ergo necessaria est confessio de mortalibus apud nos, apud Graecos non, quia non emanauit ad illos traditio talis sicut nec faciunt in azymis, sed fermentatis, illud ergo Iacobi, Confitemini alterutrum peccata vestra consilij fuit primo, alioquin ligaret Graecos non oblitante eorum consuetudine. Haec sunt simpliciter verba glossatoris, in quibus sunt plures errores periculosi in fide, & mirum est quod in tam solenni libro ecclesiae sustinuit, & adhuc sustinet tam perniciosam glossam, vt magis postea patebit.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum quod posse manifestare peccata sua fua quaecumque alia inest homini à natura, manifestare autem vel non manifestare est in hominis libertate, teneat autem ad manifestationem aliorum in iudicio forensi est ex auctoritate iuris postquam per quod iudicium roboratur. Confiteri autem peccata sua sacramentaliter sacerdoti est ex institutione Christi.

11 Ad secundum argumentum dicendum quod Adam & Cain vti perierunt, quia interrogati à Deo peccatum suum non recognouerunt, cui tamē tanquam iudici omnium, & scienti non solum facta, sed etiam cogitata nihil debet celari: hoc tamen non est confessio de qua loquimur, quae fit homini sponte tanquam vicario Christi ad consequendam remissionem peccatorum. Nec est verum quod Cain & Adam sola lege naturali ligarentur, quia illa nunquam sufficit ad salutem aeternaliter promerendam, sicut scriptum est ad Hebraeos vnde decimo, sine fi impossibile est placere Deo.

12 Ad tertium dicendum quod confessio de qua loquimur non fuit instituta in lege veteri, & quod dicitur Eliae 43. Narrā si quod habes vt iustificeris, non intelligitur de confessione peccatorum, sed exprobrat sibi dominus populo Israēl, & non proponere poterat bona opera quibus iustificarentur, & possent allegare se fuisse ductos in captiuitatem inuictam. Quod autem subditur ex libro Proverborum, qui abscondit scelera sua, &c. intelligendum est de illo qui non fatetur delicta sua coram Deo, aut qui in iudicio non recognoscit ea prout tenetur: talis enim non meretur misericordiam apud Deum vel iudicem, sicut ille qui ex humiliter confitetur.

13 Ad quartum dicendum quod ecclesia non instituit confessionem, sed institutam à Deo praecipit singulis annis fieri maxime volentibus communicare. Et de hoc inferius plus dicetur.

QVAESTIO NONA.

Vtrum confessio sit ad salutem necessaria.

AD secundum sic proceditur, & arguitur quod confessio non sit necessaria ad salutem, quia sicut peccatum per alterum contractum potest purgari meritis per alterum (vt patet de peccato originali quod purgatur per alterum in baptismo) sic peccatum quod aliquis committit per seipsum potest (vt videtur) purgari per proprium actum sine altero. Sed peccatum actuale committitur à quolibet per seipsum, & ex proprio actu, ergo plenè purgari potest per proprium actum sine actu alieno. Sed confessio non est nisi propter factum alienum, scilicet propter abolitionem habendam, ergo &c.

2 Item illud non est de necessitate salutis, in quo potest per ecclesiam dispensari, sed per ecclesiam dispensari potest quod nullus cofiteatur. Confessio ergo non est de necessitate salutis. Probatio minoris, quia solum tenemur semel in anno confiteri ex statuto ecclesiae, quod habetur extra de poenitentia & remissio. capitulo, omnis vtriusque sexus. sed sicut hoc statuit, ita potest dispensare cum aliquo quod non confiteatur in anno, & pari ratione de secundo & tertio, & sic de singulis, & ita nunquam confitebitur, quare &c.

3 Item Magdalena & Petrus qui peccauerunt saluati sunt, & tamen non inuenitur quod peccata sua fuerint sacramentaliter confessi, ergo confessio sacramentalis non est de necessitate salutis.

4 IN CONTRARIVM arguitur, quia vt dicit Boetius libro de consolatione Si medicina expectas, oportet quod vltimus detegatur. Sed de necessitate salutis est quod homo de peccatis moralibus commissis accipiat medicinam, ergo de necessitate salutis est quod morbum detegat, quod non est nisi per confessionem.

5 RESPONSIO. Circa quaestionem istam videnda sunt duo. Primum est, an confessio sacramentalis sit de necessitate salutis. Secundum est, an possit per ecclesiam cum aliquo dispensari, nec teneatur confiteri.

QVAESTIO

6 Quantum ad primum dicendum est quod confessio est de necessitate salutis, habita copia sacerdotis his qui peccauerunt mortaliter. Cuius ratio est, quia omne remedium ordinatum contra culpam cui quae non fiat gratia, est de necessitate salutis, sed confessio non solum mentalis Deo, sed vocalis coram ministro, est remedium diuinitus ordinatum contra culpam mortalem quae tollit gratiam, ergo talis confessio est de necessitate salutis. Maior pars, quia sine gratia non est salus, quia gratia Dei vita aeterna, ad Rom. 6. Minor probatur, quod enim confessio vocalis coram ministro ordinata sit contra peccatum actuale mortale patet ex eo quod Christus dixit discipulis, Io. 20. quorum remiseritis peccata, remissa, &c. Remittere autem quaedam peccata, & quaedam retinere non possunt, nisi eis innotescant: non autem possunt eis innotescere nisi per verbum confitentis, vel aliud quod suppleat effectum verbi. Et confirmatur, quia non minus opponitur saluti peccatum actuale mortale quod peccatum originale, sed baptismus qui est sacramentum ordinatum contra peccatum originale est de necessitate salutis, vt suscipiatur actu vel voto quando actualem eius susceptionem impedit casus necessitatis, & non contemptus sacramenti, ergo similiter confessio est de necessitate salutis, vt actu fiat nisi casus necessitatis impediatur, & non contemptus confitendi. Ex praedictis patet quod non est de necessitate salutis peccata venialia cofiteri, quia non tollunt gratiam, & possunt per alium modum purgari, tam in hoc saeculo quam in purgatorio.

7 Quantum ad secundum dicendum est quod nullus potest dispensare quin ille qui peccauit mortaliter teneatur peccatum suum confiteri, quia Papa & omnes inferiores eo sunt solum ministri & dispensatores sacramentorum inhiutorum per Christum secundum illud prima ad Cor. 4. Sic nos existimet homo, vt ministros Christi & dispensatores ministeriorum Dei. Minister autem non potest tollere legem institutam per legislatores, propter quod Papa, & multo minus inferiores eo, non possunt dispensare quod ille qui peccauit mortaliter & tenetur confiteri secundum ordinationem Christi nunquam confiteatur, sicut non possunt dispensare quod paruulus natus in originali peccato saluetur sine baptismo, quom ordinatio Christi sit in contrarium Io. 3. Nisi quis renatus fuerit ex aqua & spiritu sancto non potest intrare in regnum Dei. Et confirmatur, quia ecclesia Christi fundata est in fide & sacramentis, & ideo sicut ad ministros ecclesiae non pertinet nouos articulos fidei edere, aut editos remouere, aut in aliquo eorum dispensare, ne credatur: sic ad eos non pertinet noua sacramenta instituire, aut instituta remouere, aut dispensare quod non recipiantur, maxime illa quae sunt de necessitate salutis sicut baptismus & poenitentia.

8 Ad primum argumentum dicendum quod non est simile de purgatione originalis peccati per alterum, & de purgatione peccati actualis per proprium actum: quia maioris efficaciae est passio Christi ad deleionem peccati originalis per alterum contractum, quam actus noster sit ad deleionem peccati actualis per proprium actum commissum, quod etiam grauius est originali, & ideo ibi sufficit actus alienus, quia per baptismum communicatur nobis virtus passionis Christi, hic autem non sufficit proprius actus.

9 Ad secundum dicendum quod ecclesia non potest dispensare cum eo qui peccauit mortaliter, licet possit dispensare in suo statuto de confitendo semel in anno, nisi intra annum contingeret casus in quo esset necessarium implere praecipitum Christi de confessione. Qui autem sint illi casus, patebit in sequenti quaestione.

10 Ad tertium dicendum quod Petrus & Magdalena peccauerunt non post baptismum, vel post Christi passionem: & ideo non tenebatur ad confessionem quae nondum erat instituta. Vel dicendum quod Christus qui habuit potestatem excellentiae, potuit eis dare effectum sacramenti sine sacramento: sic autem possunt ministri qui non habent potestatem excellentiae, sed simplices ministri, vel foris confessi fuerunt, quibus non legatur. Multa enim facta sunt per Christum & sanctos, quae non sunt in scriptis redacta, ideo &c.

QVAESTIO DECIMA.

Vtrum peccator postquam peccauit statim teneatur conteri & confiteri habita copia sacerdotis.

AD tertium sic proceditur, & arguitur quod peccator postquam peccauit statim teneatur conteri & confiteri habita copia sacerdotis: quia illud quod sine termino debetur statim debetur, sed peccator postquam peccauit debet conteri & confiteri, nec est ad hoc postus aliquis certus terminus, ergo tenetur ad statim.

2 Item Hugo de S. Vi. dixit, quod si necessitas non est quae praetendatur, non excusatur contemptus sed contemptus in sacramentis est peccatum morale, ergo mortaliter peccat, qui non statim conteritur, nisi necessitas eum excuset.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia in decretali, omnis vtriusque sexus: simul ponitur praecipitum de confes-

sione, & de Eucharistiae perceptione: sed qui non communicat ante pascha non peccat mortaliter, ergo similiter qui non confitetur ante pascha non peccat mortaliter.

4 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est de contritione vtrum ad eam teneatur peccator statim postquam peccauit, & secundum erit de confessione.

5 Quantum ad primum sciendum est quod aliquis potest teneri ad contritionem dupliciter. Vno modo sub conditione, scilicet si vult esse in statu gratiae & salutis, & hoc modo non est dubium quin peccator statim post peccatum teneatur contritione sine confessione non potest esse in statu salutis & gratiae, & ideo quae ratione vult secundum, eadem ratione oportet eum velle primum. Alio modo potest intelligi aliquis teneri ad contritionem ex praecipito, ita quod nisi conteratur peccat mortaliter tanquam transgressor praecipiti: & hoc modo peccator non tenetur regulariter conteri statim postquam peccauit, quia peruenire in eodem peccato secundum reatum non inducit nouum peccatum. Sed peccator si non conteratur statim postquam peccauit solum peccat secundum reatum in peccato per eum commissio, nec est aliquod praecipitum quod obliget eum ad statim conterendum, ergo non peccat nouo peccato. Et quia in contritione includitur propositum confitendi, ideo ad tale propositum nullus obligatur, nisi sicut ad contritionem.

6 De confessione autem actuali dicendum est, quod ad eam facendam statim nullus obligatur absolute loquendo, obligatur tamen in certis casibus. Quod patet, quia praecipitum affirmatiuum licet obliget semper, non tamen ad semper, sed solum pro tempore quo imminet necessitas implendi praecipiti, sicut filius non tenetur omni die & omni hora honorare parentes, sed solum quando incumbit tempus & necessitas honorandi. Sed confiteri est praecipitum affirmatiuum, ergo non obligat nisi pro tempore quo necesse est impleri hoc praecipitum. Tempus autem quo imminet necessitas confitendi est in quinque casibus. Primus est quando homo habet Eucharistiam recipere, quia nullus quantumcumque contritus absque confessione debet Eucharistiam suscipere oblata copia sacerdotis. Secundus est statum ecclesiae quae praecipit quod confessio non differatur ultra pascha, vt dictum est prius: & iste secundus modus dependet ex primo, quia ecclesia praecipit confessionem fieri ante pascha, vt in pascha dignè suscipiatur Eucharistia. Tertius est propter mortis periculum, quia cum sacramenta sint instituta pro hominibus quo ad statum vitae, si alicui imminet probabiliter exitus de hac vita tenetur recipere sacramenta ad ipsam pertinentiam, & maxime sacramentum quod est necessitatis, vt est poenitentia. Et ideo beatus Iacob simul promulgauit praecipitum de confessione faciendi, & de extrema vnctione recipienda. Quartus est cum aliquis habet peccatum de quo non potest eum absolueri nisi superior quem tenetur presentem, & probabiliter credit quod eum de cetero non habebit. Quintus quando aliquis ex scrupulo conscientiae credit se teneri ad statim confitendum. Et sic tenetur aliquis ad confessionem statim faciendam propter sacramentum sumendum, statum, periculum, dubium, & scrupulum: hoc autem intelligendum est de fidei baptizato, quia cum baptismus sit ianua omnium sacramentorum, ante baptismum non potest suscipi aliquod sacramentum nouae legis.

7 Ad primum arg. dicendum est quod illud quod debetur sine termino debetur statim: confessio autem sacramentalis non debetur sine termino: quia quamuis ex natura sacramenti non sit praefixus aliquis certus terminus, nec etiam praecipitum Christi, tamen est praefixus generalis terminus, videlicet tempus praesentis vitae intra quem terminum potest confiteri peccator, nec adstringitur ad aliquem certum terminum, nisi in casibus praedictis.

8 Ad secundum dicendum est quod Hugo loquitur de illo qui sine sacramento decedit de praesenti vita, qui non potest excusari à contemptu, nisi articulus necessitatis eum excuset.

QVAESTIO VNDECIMA.

Vtrum sit necessarium confiteri sacerdoti, an sufficiat alteri confiteri.

IN CA secundum principale quaeruntur duo. Primum est, vtrum sit necessarium confiteri sacerdoti, an sufficiat alteri cofiteri. Secundum est, vtrum sit necessarium cofiteri proprio sacerdoti. Ad primum proceditur, & arguitur sic quod sufficiat confiteri non sacerdoti: quia confessio promulgata est à beato Iacobo. Tac. 5. Confitemini alterutrum peccata vestra, sed secundum hanc opinionem licitum est aequaliter quilibet confiteri, ergo &c.

2 Item praecipitum est rectoribus ecclesiarum, vt agnoscant vultum peccatorum suorum. Prouerb. 27. quod fit per confessionem: sed rector ecclesiae quandoque est non sacerdos, ergo saltem tales possunt audire confessiones.

3 IN contrariū arguitur, quia in veteri lege discernendi leprā a lepra fuit cōmissum solis sacerdotibus: sed per illud iudicium figurabatur iudiciū confessionis, ergo iudiciū confessionis quo discernitur inter culpam & culpam pertinet ad solos sacerdotes.

4 RESPONSIO. Aut confitens habet copiam sacerdotis, aut non habet: si habet, necessarium est quod confiteatur in casibus duntaxat in quibus necessarium est confiteri, vt dictum est in precedebus, quod patet sic: sacramentum confessionis est de necessitate salutis, nisi excludatur per articulum necessitatis, sed non est sacramentum confessionis nisi fiat confessio sacerdoti, ergo necessarium est confiteri sacerdoti. Maior patet ex dictis. Minor declaratur, quia non est verum sacramentū ubi non est verus minister sacramenti, sed verus minister sacramenti confessionis est solus sacerdos, vt patet ex traditione Christi prius allegata, & ex forma quam seruat ecclesia in ordinatione sacerdotum, in qua dicuntur eadem verba super ordinandos quae Christus dixit discipulis (scilicet) quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, &c. quae directē respiciunt potestatem ministri super effectum sacramenti, ergo non est verum sacramentum confessionis quando non fit confessio sacramenti.

5 Si autem non habeatur copia sacerdotis, sic dicunt quidam quod tenetur laicis confiteri: quorum ratio est, quia in sacramento confessionis non solum est aliquid ex parte ministri (scilicet absolutio & iniunctio satisfactio) sed etiam est aliquid ex parte confitentis, qui sacramentum suscipit, scilicet confessio, & vtrunque concurrat ad plenitudinem sacramenti: quando ergo possibile est vtrunque concurrere necessarium est vtrunque observare, sed quando deest sacerdotis copia & necessitas imminet, debet facere penitens quod in se est (scilicet contritio & confessio) cui potest, clerico non sacerdoti vel laico. Sed istud non videtur necessarium, quia cessante principali cessat accessorium: sed confessio fit principaliter propter absolutionem, ergo si desit copia sacerdotis absoluentis, qui solus potest in foro penitentiae absolueret, absolutus est penitens ab obligatione confessionis.

6 Propter hoc potest aliter dici quod nunquam est necessarium confiteri non sacerdoti, est tamen licitum si fiat ex sola humilitate ad habendum consilium vel ad verecundandū propter Deum, quum verecundia sit pars satisfactio, dummodo confitens non subiciat se non sacerdoti sacramentaliter vt ministro: hoc enim esset illicitum, quia sicut non sacerdos peccaret si gereret se pro ministro huius sacramenti, sic peccaret qui subiceret se non sacerdoti vt ministro.

7 Ad primum argumentum dicendum quod beatus Iacobus loquitur ex suppositione diuinae institutionis per quam sacramentalis confessio solum est facienda sacerdotibus, pro eo quod eis solis dedit Christus potestatem peccata remittendi, vt patet Io. 20. quo supposito beatus Iacobus confessionē faciendā eis monuit.

8 Ad secundum dicendum quod curatus debet cognoscere vultum subditi sui dupliciter. Vno modo quantum ad exteriorē cōuersationem, an peccator notorius an non, & in hoc non debet credere subdito: & hanc cognitionem potest habere curatus non sacerdos sicut sacerdos. Alio modo quantum ad conscientiam interiorē in sacramento confitentis, & hanc habet solus sacerdos: propter quod rationaliter institutum est, vt curati parociani intra annum ordinarentur, quia aliter nō possunt integre exercere suum officium, & irrationabiliter dispensatur in hoc nisi magna causa substat, ideo &c.

QVAESTIO DVODECIMA.

Vtrum necessarium sit confiteri proprio sacerdoti & non alij etiam habenti priuilegium vel mandatum &c.



D secundum sic proceditur, & arguitur quod necessarium sit confiteri proprio sacerdoti, & non alij etiam habenti priuilegium vel mādatum superioris sine licentia proprii sacerdotis: quia papa per nullā cōfessionē intendit praedictare iuri alieno, sed istud pertinet ad ius sacerdotum parocialium, quod subditi eorum non confiteantur alij sine illorum licentia, ergo per nullum priuilegium concessum a papa tollitur illud ius sacerdotum. 2. Item confessus alij sine licentia curati sui & absolutus ab eo, aut est verē absolutus ab eo aut nō: si non, habeo propositum, quod talis confessio & absolutio nō valuit, si sic, contra, quia aut talis tenetur iterato confiteri sacerdoti curato, aut nō, si tenetur, sequitur magnum inconueniens, scilicet quod aliquis tenetur confiteri peccatum de quo ritē absolutus est, si nō tenetur sequitur similitudinem inconueniens propter statum iuris, quod est in contrarium. 3. Ad idem est glossa ordinaria Bernardi super illo cap. Omnis vtriusque sexus. Vbi dicit expressē quod Praedicatoris & Minoris per priuilegium sibi concessum nō possunt absolueri sine licentia parocialium sacerdotum.

4 IN CONTRARIUM arguitur, quia quicquid potest potestas inferior potest superior, maxime quando inferior totaliter dependet a superiore: sed potestas curati inferior est potestate episcopi & papae, & ab his totaliter dependet, ergo quicquid potest curatus potest episcopus & papa, sed de licentia sacerdotis potest audire aliquis eius subditum, ergo fortiori ratione de licentia, vel de priuilegio episcopi, vel papae etiam sine licentia curati.

5 RESPONSIO. In hac quaestione non est differentia inter audientes confessionem ex commissione episcopi & priuilegio papae, & in priuilegio includitur commissio, & si qua esset minus deberet esse dubium de habentibus priuilegium papae, quam de habentibus simplicem commissionem episcopi, quia papa potest dispensare in statu iuris postuim, cum ipse sit iuris conditor, non sic autem est episcopus: propter quod si probatur quod ex sola commissione episcopi possit aliquis audire confessiones sine licentia curati parocialis, fortiori ratione probatum erit quod ex priuilegio papae hoc possit fieri. Ad probandum autem primum probantur tres conclusiones per ordinē. Prima est quod episcopus potest audire confessiones omnium de sua diocesi sine licentia propriorum curatorum. Secunda est, hanc potestatem potest alij committere. Tertia est quod non solum potest eam committere sacerdotibus secularibus, sed monachis & religiosis. Propter primum accipiendum est quod episcopus est ordinarius totius suae diocesis vt tenetur committere. Et hoc notat Greg. in Summa sua de officio ordinario, & de sententia excommunicationis. Vnde licet archiepiscopus non possit se intrinsece de subditis suffraganeorum nisi in certis casibus, tamen episcopus de omnibus casibus suae diocesis potest se intrinsece. Ex hoc arguitur sic: audire confessiones non requirit nisi potestatem ordinis & iurisdictionis, sed episcopus praeter potestatem ordinis quam recipit in sua consecratione habet potestatem iurisdictionis in toto episcopatu suo & super omnes subditos sacerdotis parocialis, vt statim ostensum est, ergo potest audire confessiones omnium subditorum in episcopatu suo, imo plus pro utilitate subditorum, potest prohibere sacerdotem parocialem a confessionibus audiendis: nec mirum, quia etiam potest prohibere ipsum ne baptizet, sicut habetur expressē 16. quaest. 1. can. cunctis. & sic patet primum.

6 Secundum sic patet, scilicet quod episcopi tale officium possunt committere aliis. Primum quia quae sunt iurisdictionis ordinariae possunt committi aliis, sicut expressē habetur extra de officio ordinarij, capitulo his quibus. sed audere confessiones cōpetit episcopo ratione iurisdictionis ordinariae supposito quod sit sacerdos, ergo istud potest committere alij sacerdoti. Secundum, quia extra de officio ordinarij, capitulo inter caetera iura, datur episcopi vt in cathedralibus ecclesiis & caeteris collegiis assumant sibi viros idoneos coadiutores in officio praedicationis & audientia confessionum: hoc autem non esset nisi per se episcopi possent confessiones audire & alij committere, quare &c. Minor patet: quia ex hoc quod episcopi possunt, imo debet assumere coadiutores ad audientiam confessionum clarum est quod ipsi per se ipsos possunt, quia qui assumunt coadiutores ad aliquid faciendum ipse est principalis in faciendo, & qui assumunt idem potest, alioquin frustra assumuntur, & sic patet secundum.

7 Tertium patet scilicet quod episcopi possunt hoc committere non solum sacerdotibus secularibus, imo monachis & aliis religiosis, quāuis hoc quidā negent propter multa iura quae habentur 17. q. 3. capitulo placuit, & capitulo interdiximus, in quibus expressē videtur prohiberi monachis vt non audiant confessiones, sed sicut ex aliis capitulis patet illud intelligitur nisi de licentia episcoporum, quia de licentia eorum bene possunt, vt habetur eadem causa & q. cap. Ex auctoritate. & cap. sic viue. & hoc rationabiliter, quia cum ad audientiam confessionum non requiratur nisi potestas ordinis & potestas iurisdictionis quae dat executionem, primam autem habent omnes sacerdotes aequaliter ex sua ordinatione, secundam autem possunt habere ex episcopi commissione, & fortiori ratione ex commissione papae. Et sic patet quod auctoritas audiendi confessiones potest committi sacerdotibus religiosis sicut secularibus: ex quibus concluditur quod sicut episcopus potest per se, vel per alij excommunicare subditos sacerdotum parocialium eis iniunctis, sic potest audire confessiones eorum per se, vel per alij curatis iniunctis: & hoc expressē declaratum est per Alexandrum papam, quod de licentia & commissione episcoporum legatorum domini papae & quoruncumque ordinarij licitum est praedicatoribus & minoribus audire confessiones, inferiorum assensu minimē requisito, vbi etiam mandat idem papa quod qui contrarium pertinaciter asseruerit tanquam contumax & rebellis ecclesiae Romanae habeatur. 8. Et idem confirmatum est per Clementem papam 4. nouissimē verō dominus Ioan. papa 22. vocato magistro Ioan. de Polia co sacrae theologiae doctore qui asserere quod confessi fratribus praedicatoribus & minoribus tenentur eadem peccata propriis

propriis curatis parocialibus iterū cōfiteri, & data sibi audientia in cōfessorio, & aliis corā aliquibus cardinalibus? ad hoc specialiter deputatis, cum dicitur magister Ioannes nesciret respondere rationibus contra eū factis, cōpulsit eū reuocare praedictā opinionem & damnauit eā, ac reprobauit de consilio fratrum, determinans quod illi qui praedictis fratribus confitentur, non magis tenentur eadem peccata iterum confiteri, quod si aliis illa confessi fuissent eorum proprio sacerdoti: & mandauit hanc suam determinationem publicare solemniter per vniuersum mundū, vt patet in declaratione per eū super hoc edita quae incipit: vas electionis. Et confirmatur ista per generalem consuetudinē ecclesiae quae est maxime auctoritatis circa sacramenta & vsum eorum. Papa enim habet penitentiariorum qui pro nūc sunt omnes religiosi. Episcopi verō habent penitentiariorum tamen saeculares quae religiosi, qui absoluit omnes ad se venientes sine licentia sacerdotum parocialium non solum de maioribus reuocatis a Papa vel ab episcopo, sed de omnibus quacumque; voluerit confiteri: dicere autem quod haec generalis consuetudo per vniuersum mundum obstat & per papam & praeterea ecclesiae approbata sit perniciosa & vergens in periculum animarum est quasi sacrilegium.

9 AD PRIMUM argumentum in oppositum dicendum quod nō fit praedictum alicui, nisi subtrahatur ei quod est in fauorem eius intrinsecum. Potestas autē audiendi confessionem non est introducta in fauorē alicuius praetati vel curati, sed in utilitatem plebis & honorē Dei: propter quod si praetatis superioribus videatur expedire ad salutē plebis & honorē Dei prouidendum quod haec auctoritas alij committatur quae sacerdotibus curatis, non fit eis praedictum: sed cōferretur eis adiutorium nisi illis qui quaerit quae sua sunt non quaerit Iesu Christi, & qui praesunt gregi, non vt pacifcat spiritualiter, sed vt pacifcat temporaliter. 10 Ad secundum dicendum quod absoluti ab illis qui habent priuilegium vel commissionem sine verē absoluti, nec tenentur iterato eadem confiteri proprio sacerdoti non obstante constitutione, omnis vtriusque, cui praedictari potest per speciale priuilegium cuius est condere: iuri communi, & per speciale commissionem episcopi qui est magis proprius sacerdos quam curatus. Et ideo sicut de licentia curati potest absolui subditus, sic & fortiori ratione de licentia episcopi, sine licentia curati. 11 Ad tertium de glossa Ber. dicitur quod eius est interpretari priuilegium cuius est condere: cum ergo Papa qui dedit priuilegium interpretatur sit, quod audientes confessionem ex priuilegio vel ex commissione ipsorum verē absoluti, nec requiruntur licentia sacerdotum: pro lege enim debet haberi omnis interpretatio quae est in contrarium, & forte glossator ille non viderat interpretationes summorum pontificum & sequutus est pro tunc opinionem suam, &c.

QVAESTIO DECIMATERTIA.

Vtrum confessio facta ab illo qui non penitet valeat: an oportet eum iterum confiteri.



IRCA tertium principale quaeruntur tria. Primum est an confessio facta ab illo qui non penitet valeat: an oportet eum iterum confiteri. Secundum est vtrum talis saltem implet praecipuum ecclesiae de confitendo semel in anno. Tertium est vtrum confessio debeat fieri integre vni & eidem. Ad primum sic proceditur, & arguitur quod confessio facta ab illo qui non penitet non valeat: quia confessio distinguitur contra contritionem, & satisfactio, sed contritio & satisfactio non valent sine charitate, ergo nec confessio, sed qui non est contritus facit confessionem sine charitate, &c.

2. Item omnis talis confessio, aut valet ad remissionem culpae vel poenae, sed confessio facta a non contrito non valet ad remissionem culpae, quia sine contritione actualiter culpa non remittitur, nec ad remissionem poenae: quia poena non remittitur nisi culpa sit prius remissa, ergo talis confessio nihil valet.

3. IN CONTRARIUM arguitur, quia contritio valet sine actuali confessione dummodo habeatur in proposito: ergo similiter confessio valet sine contritione actuali dummodo habeatur in proposito.

4. Item sicut ad confessionem praerogatur contritio, sic ad baptismum penitentia, quae est peccati duplicentia in adulto: vt patet ex precedebus, sed baptismus receptus a non penitente valet quando postea incipit penitere, ergo similiter confessio facta a non contrito & absolutione recepta ab ipso valet quando postea contritio de peccatis.

5. RESPONSIO. O. Aliquis potest dici non contritus aut non penitens dupliciter. Vno modo quia dolet de peccatis, sed sufficiter non dolet. Alio modo quonia nō dolet de peccatis, nec pro tunc abstinere proponit. Primo modo confessio facta

a non contrito valet: quia nulli potest constare de sufficienti contritione, & ideo ad hoc, vt excusetur a transgressione precepti de confessione sufficit quod reputet se contritum, & credibile est quod Deus suppleat residuum: aut quia per absolutionem virtute clauium praedens dolor qui fuit insufficientis efficitur tunc sufficiens, aut quia postmodum succedente sufficiente contritione dimittitur peccatum, nec tenetur ad iterandum confessionem prius factā. Si autē sit non contritus: quia non penitet nec proponit pro tunc abstinere, sic est difficilior quaestio. Circa quā duo sunt modi dicendi. Primus est quod talis confessio valet ad remissionem culpae, quia impoenitens quando cōfiteretur & absoluitur, licet tunc nō recipiat fructū absolutionis, tamen recedente fictione percipiet, sicut in baptismo dictum est supra: & forte ratio huius opinionis est, quia sicut in baptismo imprimatur character ad quem recedente fictione sequitur gratia, sic in penitentia recipitur quaedam dispositio, vel ornatus ad quem recedente fictione sequitur gratia per quā est remissio peccatorum. Sed istud nō videtur aliis propter tria. Primum quia nullus talis ornatus imprimatur a sacramento penitentiae, sed est adiuuentio cōficta. Secundum, quia si imprimatur nō manet, nisi cū gratia, alioquin multiplicaretur in eodē secūdū numerū cū contingit iterari confessionem & absolutionem de eisdem peccatis, & iterata causa iteratur effectus quod est inconueniens. Si autem non manet nisi cū gratia, nō imprimatur, nisi per confessionem & absolutionem per quā cōfertur gratia, quod non est in proposito. Tertio quia dato quod talis ornatus possit esse cū gratia & sine gratia, ad ipsum sequeretur gratia recedente quacumque fictione: cum indifferenter se habeat ad gratiam & ad priuationem eius, sicut prius dictum est de characterē baptismi.

6. Alius modus dicendi est, quod talis confessio non valet ad remissionem culpae, nec pro tunc, nec recedente fictione: quorum ratio est, quia talis impoenitens, aut confiteretur suā impoenitentiam quae est propositū non abstinendi, aut non si non confiteretur, tunc est fictus fictione quae est speciale peccatum & cōtempnus sacramenti, & ita confessio eius non est integra cū omittat confiteri illud peccatum: confessio autē quae nō est integra nō valet, sed est iteranda, ergo &c. Si verō confiteretur talē fictionem non deberet absolui, quia minister cū sit instrumentum principalis agēis. f. Dei, non debet aliquid absolueri quem scit a Deo non absolui, sicut instrumenta arcis non agunt nisi prout mouentur a principali agente: sed sacerdos scit illum qui non penitet a Deo non absolui, ergo nullo modo debet talem absolueri. Et ideo dicit Dionysius in fine Ecclesiast. Hierar. quod sacerdotibus vtendum est virtutibus Hierarchicis quomodo diuinitas eos mouerit, si autem sacerdos praesumat de facto talem absolueri peccat, sicut ille qui a diuino ordine auertitur, nec absolutio consequitur aliquem effectum: quia virtus sacramentorum est principaliter a Deo, non autem a sacramentis, vel ministro nisi a causa sine qua non. Et ideo qui sic confiteretur, & de facto absoluitur tenetur iterum eadem confiteri & de eis absolui: nec est dubium quin haec opinio sit securior, quia confitendo iterato nullum periculum sequitur, sed maxima securitas, qui autem omittit iterum confiteri committit se dubio, quod est valde periculosum in his quae tangunt salutem vel dānationem animae.

7. Veruntamen prima opinio potest colorari non quidem ponendo, quod a sacramento penitentiae imprimatur aliquis ornatus animae, quia illud est fictum. Sed ponendo quod sola virtus diuina per modum diuinae actionis & ordinationis assistens sacramentis operatur in eis, quia pactio & ordinatio diuina potest esse de effectu sacramenti: vel quando a se suscipitur, si suscipiens non ponat impedimentum vel obicem, vel postquam receptum est & remoto impedimento, si quod fuit in suscipiēdo, sicut & dicimus de merello mediante quo datur elemosyna, non enim statim elemosyna recipitur cū merello ostenditur, sed tunc vel postea secundū beneplacitū ordinatoris. Et propter hoc in sacramentis in quibus suscipiens potest ponere obicem gratiae & in quibus gratia est principalis effectus sacramenti, vt pote, quia per se ordinantur ad deletionem culpae, vt baptismus & penitentia, videtur habere locum haec pactio dilatoria: vnde sicut ponitur quod baptismus habet effectum suum recedente fictione, sic potest colorari dici quod confessio facta a non penitente & absolutio eius habeat effectū recedente impoenitentia per verā contritionem subsequētem, quāuis non sit omnino simile: quia baptismus est sacramentum non iterabile. Et quātum est ex natura sacramenti baptismi deletur in eo omnis culpa, & omnis poena culpae debita. Et ideo si impoenitens accedat ad baptismum, cum pro tunc nō recipiat remissionem culpae & poenae, nec possit iterū baptizari nisi pactio haberet in baptismo locū, sequeretur quod homo in perpetuum priuaretur praedicto fructu baptismi, quod est inconueniens maximum: penitentia verō potest iterari de eodē peccato. Et ideo si prima non valet, secunda vel tertia potest valere, propter quod pactio dilatoria nō habet aequale locum in penitentia, sicut in baptismo: Deus tamen potuit vni

d. 4. q. 4.

ordinare sicut aliud, illud tamen qd est tutius semp est tenendum. Ad argumenta vtriusq; partis potest responderi. Ad primum dicens, qd non est simile de contritione & satisfactione & de confessione: quia confessio cum absolutione correspondente est quoddam sacramentum in quo passio dilatoria habet locum, quando pro tempore confessionis & absolutionis confitens est indispositus. Contritio autem est dispositio ad suscipiendum effectum sacramenti, quae si sit sufficiens, necessario habet gratiam concomitantem: satisfactio autem cum debeat esse Deo accepta debet esse cum gratia per quam est Deo accepta, & non aliter secundum quorundam opinionem. Ad secundum potest dici, quod talis confessio & absolutio valent ad dimissionem culpae & poenae, non pro tunc, sed recedente fictione vel indispositione, propter passionem ordinationis diuinae quae est in sacramentis. Ad argumenta in oppositum dicendum est ad primum, qd non est simile de proposito confitendi & satisfaciendi quod habet contritus, & de proposito conterendi quod habet confitens: quia cum propositum sit de futuro & secundum ordinem naturalem, contritio autem debeat precedere confessionem & satisfactionem, propositum confitendi & satisfaciendi sufficit contritio: sed nullus ordo est quod in consistente sufficiat propositum conterendi, cum propositum sit de futuro, contritio autem debeat precedere confessionem. Ad secundum dicendum, quod si passio & ordinatio diuina habeant locum in poenitentia sicut in baptismo argumentum bene procedit: sed, vt ostensum est, non est omnino similis ratio de poenitentia & baptismo, ergo &c.

QVAESTIO XIII.

Vtrum confitens & non poenitens impleat praecipium ecclesiae de confitendo semel in anno.

Ad secundum sic proceditur, & arguitur qd confitens & non poenitens impleat praecipium ecclesiae de confitendo semel in anno: quia statuta poenalia sunt restringenda, & non amplianda: sed statutum de confitendo semel in anno est poenale, ergo non debet extendi ultra quam sonant verba statuti, quae solum faciunt mentionem de confessione & non de contritione. Ad idem est qd ecclesia mandat confessionem impenitentis recipi: vt habetur extra de poenitentia, & remissionem. Quoniam quidem. Hoc autem non faceret nisi per confessionem talem impletur praecipium ecclesiae, quare &c. In contrarium est: quia intentio ecclesiae praecipiens confiteri semel in anno conformatur intentioni Christi statuentis sacramentum confessionis, sed illa fuit vt confitens consequeretur veniam peccatorum, ergo eadem est intentio ecclesiae: sed secundum hanc intentionem non implet praecipium confitens & non poenitens, ergo &c. Responso. Ad euentiam huius quaestiois dicendum est, quam auctoritatem habet ecclesia circa sacramenta & vsum sacramentorum. Et secundum respondebitur ad quaestioem.

q. 8. huius dist.

Quantum ad illud primum resumendum est illud quod dictum fuit supra, videlicet quod confessio sacramentalis non fuit instituta, nec potuit institui iure pure humano, sed instituta fuit per Christum qui fundauit ecclesiam in fide credentium & in susceptione sacramentorum, sicut scriptum est Ephe. 4. vnus dominus, vna fides, vnum baptisma. vnus dominus quem colimus, vna fides per quam in eum credimus, vnum baptisma quod suscepimus, & mediante ipso caetera sacramenta, quia baptisimus est ianuam omnium sacramentorum. Ecclesiam autem sic institutam regenda commisit Petro & apostolis sub ipso & eorum successoribus. Vnde ad eos pertinuit, & ad successores eorum pertinet primum & principaliter fidem docere & sacramenta ministrare, prout expedire viderint saluti hominum propter quam omnia praedicta sunt ordinata & instituta per Christum: & ideo si rectoribus ecclesiae videretur expedire pro conseruatione & multiplicatione fidei, & pro salute populi qd sacramenta per Christum instituta maxime quae sunt omnibus communia recipiantur a populo, tali vel tali tempore, ipsi auctoritate non pure humana sed auctoritate Christi cuius sunt vicarij sibi commissa possent de hoc statum facere quod ligabit fideles, & sic principio ecclesiae factum est. Nam Anacleus papa statuit quod fideles singulis diebus communicarent, allegas de hoc doctrinam apost. vt habeatur de coeclia. di. 2. canone, peracta consecratione processu vero temporis Fabianus papa statuit qd saltem ter in anno omnes communicarent scilicet in pascha, & natali vt habetur de consec. di. 2. can. Si non frequentius. Vltimo vero Innocentius tertius statuit qd saltem semel in anno omnes communicent, scilicet in pascha, vt ha-

beret extra de poenitentia, & remissionem. Omnis vtriusque sexus, & hic solus posuit statutum de confitendo semel in anno de quo solo est dubium. Nullus enim vnquam dubitauit an ecclesia potuit statuere qd fideles communicent, hoc enim expedire confirmationi fidei vt fideles facti se ostendat credere in illum quem in sacramento recipiunt, quod est difficillimum ad credendum. Expedire etiam summè saluti populi vt illi sumant in sacramento per quem vita spiritualis potissimè nutritur & roboratur. Potest etiam constare ecclesiae quis circa hoc est obediens, vel inobediens, & inobedientem punire legitima poena. De confessione autem non est sic: quia vnus enim confessio sit quodammodo signum proteftationum fidei, proficiat etiam ad salutem, tamè non potest constare ecclesiae de obedientia vel inobedientia hominis respectu huius statuti, quia per statutum non obligatur nisi illi qui peccauerunt mortaliter, de quo non potest constare ecclesiae quantum ad peccata interioris conscientiae, nec quantum ad peccata occulta exterioris operis: propter quod quantum ad ista non potest constare ecclesiae an talis teneatur ad confitendum secundum praedictum statutum. Rursus si aliquis sit peccator manifestus & confiteatur, non potest constare ecclesiae si confessus sit omnia peccata sua prout statutum dicit, quia cum confessio fiat soli sacerdoti qui non debet quocumque modo prodere peccatum confitentis, & si prodere nihil valeret, quia ad vnus testimonium nullus debet condemnari: idcirco non potest constare ecclesiae (vt videtur) si aliquis est transgressor praedicti statuti: qualiter ergo potest hoc per ecclesiam statui cuius transgressor non potest conuinceri, nec per consequens iuste puniri? factis est dubium. Postea ergo de hoc fieri sancta & salubris exhortatio quae potest prodesse & non obesse, quia ad sacramentum eucharistiae de cuius susceptione subingitur praecipium, nullus qui mortaliter peccauit debet accedere etià corritus nisi prius, coeclietur habita coepia sacerdotis, & forte sic factum est & prouisum in illo statuto, omnis vtriusque sexus, in quo praemittitur exhortatio sancta & salubris de confessione facièda, & subingitur praecipium de perceptione eucharistiae vallatū poena. Et si non sit sola exhortatio, sed praecipium, illud quid potest ligare conscientiam quatenus sit ab ecclesia auctoritate Christi. Sed poena temporali illius statuti transgressor puniri non potest, cū possit constare de transgressione, vt probati est. Vnde talis dū viuunt potest abstinere ab ingressu ecclesiae si vult, sed per alterum non potest iuste arceri, & moriens non potest iuste priuari ecclesiastica sepultura. Et propter hoc postea rationabiliter videri alicui quod praedicta poena illius statuti respicit solum praecipium de comunione de cuius transgressione constare potest, & non praecipium de confessione, nisi in casu in quo aliquis sponte fateretur se non fuisse coeclietum omnia peccata sua, tunc enim posset praedicta poena puniri, & aliter nō. Si autem statuto huius praecipium de comunione, tunc non confitens omnia peccata sua semel in anno ipso facto esset excommunicatus, sed illa excommunicatio quā dū esset alii ignota ligaret solum eius conscientiam, & postea si velle subtrahere se à comunione aliorum fidelium. Sed alij non teneant vitare ipsum nisi sponte fateretur se excommunicatum. Ex praedictis ergo patet quod circa suspensionem eucharistiae potest ecclesia determinare tempus per statutum praecipium cōtinuando & diligendo poenam transgressoribus. De confessione autem facièda pro tempore quo regulariter fideles debent communicare, sanctum & salubre est exhortationem fieri, vt dictum fuit: potest nihilominus ecclesia auctoritate Christi hoc facere praecipium vallatum sententia excommunicationis quam incurrit transgressores ipso facto. Sed vtrunque praedictorum de confitendo semel in anno, distinguendum est de non poenitente, vt prius: quia si vocetur non poenitens ille qui dolet de peccato, sed non sufficere (cum de sufficientia dolens de peccato nulli possit constare per certitudinem) sicut talis confitendo non tenetur iterato confiteri, si liberatur à praecipio ecclesiae de confitendo semel in anno, nec tenetur illam confessionem iterare. Si autē vocetur non poenitens vel non contritus, ille qui non dolet de peccatis commissis, nec à similibus abstinere proponit, adhuc de peccato solutio huius quaestiois à solutione praecedentis: quia si confessio facta à tali poenitente non valet, nec pro tunc, nec recedente fictione, sic etiam non liberat eum à praecipio ecclesiae de confitendo semel in anno. Si autem valet recedente fictione ratione passionis quae habet locum in quibusdam sacramentis, tunc etiam valet ad euitandam transgressionem praecipii praedicti: vna autē praedictorum

q. praed.

q. 8. huius dist.

rum opinionum est securior alia, vt prius dictum fuit. Ratio autē vtriusq; praedictorum est vna, quia ecclesia circa confessionem sacramentalē nihil praecipit iure humano, sed solum auctoritate sibi commissa per Christum solum & dispensationem sacramentorum, & propter quod sicut confessio valet apud Deū, sic etiam liberat à praecipio ecclesiae quo ad culpam & non aliter. Ad primum dicendum quod statutum de confitendo semel in anno sive sit solum exhortatorium, sive sit praecipium non debet à fidelibus saltem suam quaerentibus reputari poenale, sed salubre: quia si quid ibi est poenalis totum est medicamentum salutis, & ideo sic implendum est quod sit salubriter, vel pro tunc vel recedente fictione secundum diuersas opiniones prius tactas, quarum vna est securior. Ad secundum dicendum quod ecclesia mandat recipi confessionem impenitentis propter eius infirmitatem, & non vt absoluat, nec per consequens, vt sumat eucharistiam: nec imponenda est ei poenitentia ad satisfaciendum, sed vt per poenitentiam & alia bona opera citius ad Deum conuertatur. Argumentum in oppositum bene procedit: quia ecclesia non praecipit confessionem condendo legem de confitendo, sed Christus illam legem condidit & ecclesia cui commissa est executio mandat praedictam legem certo tempore impleri.

QVAESTIO DECIMA QVINTA.

Vtrum confessio debeat fieri integraliter vni & eidem.

Tertium sic proceditur, & arguitur qd confessio non debeat fieri integraliter vni & eidem: quia confessio fit propter absolutionem, sed contingit quādoq; qd ille cui peccator confiteretur non potest de omnibus peccatis absolueri propter aliquem casum superiori retentum, ergo confitens non tenetur tali confessori omnia confiteri. Item sicut confessio habet determinatum ministerium, ita videtur habere determinatam materiam quae est illud per quod peccata manifestantur, sed confitens (vt videtur) potest manifestare partem peccatorum per vnum signum (scilicet verbo) partem per aliud (scilicet scripto) ergo similiter potest partem peccatorum manifestare vni ministro, & partem alteri. In contrarium arguitur, quia confessio fit ad hoc, vt peccator veniam consequatur de peccatis à Deo, sed non potest consequi veniam de vno peccato sine alio, ergo confitens non debet confiteri de vno peccato sine aliis. Responso. Circa quaestioem istam videnda sunt duo. Primum est illud quod directè quaeritur, videlicet vtrum confessio debeat fieri integraliter vni & eidem. Secundum est illud quod in primo argumento implicatur (videlicet vtrū absolutio de omnibus peccatis debeat fieri ab vno & eodem ministro.) Quantum ad primum sciendum est, qd de conclusione est omnium concursus sententia, videlicet qd necessarium est omnia peccata confiteri vni & eidem: modus autem probandi non est idem apud omnes. Vno enim modo probatur sic: sicut est in medicina corporali sic est in poenitentia quae est medicina spiritalis. Sed in medicina corporali sic est qd medicus nō solum debet cognoscere vnum morbum, sed totam dispositionem corporis, pro eo qd vnus morbus grauat ex alio, & quod prodest ad curationem vnus morbi aliquando nocet alij, ergo in poenitentia quae est medicina spiritalis oportet qd sacerdos qui est medicus spiritualis cognoscat non solum vnum peccatum, sed omnia: quia ex quolibet, aliud grauitatem recipit, & quia medicina quae valet ad vnum peccatum potest esse inuentiva alterius. Sed ista ratio nō videtur necessariò probare qd necessarium sit omnia peccata confiteri vni & eidem, sed qd est valde congruum: quia secundum eam non est necesse omnia peccata confiteri vni & eidem nisi ratione grauitatis quā vnus sortitur ex alio, vel ratione medicinae quae prodest contra vnum & non contra aliud. Sed propter primum nō oportet hoc ponere: quia circumstantiae aggravantes non sunt de necessitate confessionis, sed solum illae quae addunt nouā speciem peccati: vt patet ex praecedentibus, sed vni peccatum si recipiat grauitatem ex alio sibi adiuncto, non tamen recipit nouā speciem, ergo ad confessionem vnus peccati non requiritur necessariò qd fiat mentio de alio. Nec propter secundum. Propter medicinam quae loquimur de medicina quae expellit morbum, vel de illa quae praeruarat à recidendo: medicina quae expellit morbum vnus peccati nunquam est contraria medicinae alterius peccati: quia eadē medicina est expellens omne peccatum (scilicet gratia) & ita ratione talis medicinae nō oportet omnia peccata confiteri simul, nec medicina quae curat vni peccatum, grauat vel augeret aliud, quia istud nunquam est, nec ratione medicinae praeruaratae, quia nō est de ratione verae poenitentiae qd homo ab ea non possit excidere (vt patuit prius) non est ergo necessarium ad veram poenitentiam qd exhibeantur omnimoda remedia contra recidendum.

Alius est modus efficacior probas eandē conclusionē, & est talis: confessio correspondet contritioni, sicut signū signato, quia ea quae sunt in voce sunt eorum quae sunt in anima passionum motu, & correspondet per similitudinem: quia per contritionē sic mentalis confessio corā Deo, sicut per confessionē vocale fit manifestatio peccatorum corā Dei ministro, sed coritio nō potest esse de vno peccato sine alio, ergo nec confessio. Et sic patet quod confessio debet fieri integrè de omnibus peccatis vni & eidem, quod est intelligendum de peccatis quae memoriae occurrunt prauiā discussione conscientiae quae debet confessionem praecedere. Quantum ad secundum videlicet vtrum absolutio de omnibus peccatis debeat fieri ab vno & eodem ministro est multiplex modus dicendi. Primus est qd confitens debet dicere omnia peccata sua sacerdoti, & ille ipsum non absolutum debet remittere ad superiorem qui debet eum iterato audire de omnibus, & absolueri vel committere inferiori, qd eum absoluat de omnibus. Et sic tota confessio fit vni, & tota absolutio est ab vno. Sed cōtra istum modum est consuetudo ecclesiae. Ecclesia enim obseruat qd inferior audiens totam confessionem absoluit de casibus quibus potest, superior autē ad quem remittitur audit solum casum pertinentem ad se, & de illo absoluit. Item si ille modus obseruaretur, includeret aliqua inconuenientia. Primum qd ille qui est confessus omnia peccata sua inferiori, puta curato suo tenetur iterum omnia peccata sua confiteri superiori, puta episcopo vel eius poenitentiario quod est magnum inconueniens: quia quāuis ritè confessus possit si velit iterum confiteri, quod tamen ad hoc obligetur non videtur rationale. Itē frustra fit confessio illi à quo nō speratur absolutio, sed si confessio fiat integrè duobus successiue, & tantum vnus absoluit de omnibus, tunc fit confessio alicui eorum à quo non fit absolutio. Tenendo autem modum quē obseruat ecclesia (vt dictum est) sequuntur similiter aliqua de praedictis inconuenientibus. Primum est, quia confessio quae fit inferiori integrè & de omnibus non habet absolutionem correspondentem. Secundum est quod confessio quae fit superiori de solo casu ad eum pertinente non est integra, & iterum cum de illo peccato fuerit confessus inferiori dubium est quare tenetur iterato alij confiteri: absolutio etiam quae fit ab inferiori ministro, & à superiore non est vna, nec de eisdem peccatis, sed de diuersis, quae omnia videntur inconuenientia. Secundo modo dicitur sic, qd inferior audit totam confessionem & de omnibus absoluit, remittit tamen eum ad superiorem, non quidem vt absoluat de peccato, sed vt absoluat ab obligatione praecipii quo tenetur se representare superiori cui referuatur cognitio talium peccatorum. Sed istud minus valet, tum quia ecclesia non potest precipere quod ritè confessus & absolutus iterato eadem confiteatur, tum quia secundum istum modum sufficeret peccatori venire ad episcopum & dicere ei peccatum suum, & statim recedere non expectata absolutione, cum iam sit ab omnibus absolutus, hoc enim facièdo impleuit praecipium. Illud autem est ridiculum, nec obseruatur ab ecclesia, superior enim & confessionem audit, & sacramentaliter absoluit, & poenitentiam imponit. Tertio modo dicitur sic, quod non obstante quod inferior absoluat de casibus pertinentibus ad ipsum, & superior de casu ad se pertinente, est tamen tantum vna absolutio: quia quilibet eorum absoluit, vt minister Dei qui est vnus, licet ministri sint plures. Sed istud in nullo soluit, imò potius confirmat, quia sicut minister non absoluit nisi vice Dei, sic non fit ei confessio, nisi vt ministro Dei. Si ergo absolutio quae fit à pluribus ministris est vna propter virtutem Dei cuius ministris sunt: eodem modo confessio facta pluribus presbyteris erit vna & sufficiens. Quod quidam concedunt, afferentes periculosos contra comunem doctrinam, quod sicut homo non tenetur confiteri integrè, nisi de quibus recolit, sic cum confessio fiat propter absolutionem, non tenetur confiteri integrè, nisi illi qui integrè potest eum absolueri, vnde sufficit (vt dicunt) quod peccator confiteatur inferiori de illis de quibus potest per eum absolui, & de reliquis superiori, & per quemlibet absoluat de casibus ad eum pertinentibus. Absurdum est enim (vt dicit) quod aliquis tenetur confiteri de aliquo peccato sacerdoti, qui non potest eum de illo peccato absolueri. Et ideo sic dimidiabitur licite ram confessio quā absolutio, quod videtur erroneum. Quarto modo dicitur sic, qd per peccatum homo deliquit in Deum & in ecclesiam, & ideo indiget reconciliatōne ad vtrumque: quantum ergo ad reconciliatōnem quae fit ad Deum confessio est facièda vni integraliter & ille de omnibus absoluit eum, & Deo reconciliat. Sed quantum ad reconciliatōnem quae fit ecclesiae plures possunt eum diuisim reconciliare, vnus de vno, & alius de alio prout placet ecclesiae ordinare. Illud autem potest sustineri si appareret qualiter per peccatum occultū aliter

ter delinquatur in Deum, & aliter in ecclesiam: quia tunc probabile est quod aliter reconciliaretur peccator Deo, & aliter ecclesie. Sed non apparet qualiter peccati occultum aliter sit contra Deum & aliter contra ecclesiam, licet de peccato notorio possit hoc dici ratione scandalii, quod etiam forte non est verum, quia etiam ratione scandalii est contra Deum: eadem est ergo reconciliatio qua quis reconciliatur Deo & ecclesie, quia per sacramentalem absolutionem circa quam ecclesia non habet aliquid immutare cuiusque talis reconciliatio fiat.

13 Et sic patet quod dubia sunt circa articulum istum propter consuetudinem quam obseruat multae ecclesie credentes imitari ecclesiam Romanam quae est omnium domina & magistra, sed certe non bene imitantur eam quoad hoc, quia sola peccata & eorum confessio & absolutio pertinent ad forum poenitentiae: sententiae autem excommunicationum & absolutio ab eis, irregularitates, & dispensatio super eis, commutatio votorum, & dispensatio in eis pertinent ad forum exterius: ecclesia autem Romana nunquam retinuit sibi absolutionem a quibusdam excommunicationibus, & dispensationem super quibusdam irregularitatibus, quae incurrunt quoad hoc propter aliquas culpas, & auctoritatem commutandi quaedam vota vel dispensandi in eis, & propter praedictam retentionem non oportet recurrere ad sedem apostolicam, nisi propter absolutionem a sententiis, vel propter dispensationem super irregularitatibus, & in votis quibus obtentis praetati possunt de omnibus peccatis absolueret, nec oportet absolutionem vel confessionem dimidiare vel iterare, quin totum fiat ab uno & per unum. Et si per hunc modum faceret praetati in suis diocesis, & qui retinerent sententias excommunicationis quas possent annexerit quibusdam criminibus, in hoc imitarentur ecclesiam Romanam, sed quia illi non sibi retinent solum sententiam, sed absolutionem aliorum peccatorum, quibus non est annexa sententia excommunicationis: idcirco ex hoc proueniunt omnia dubia superius tacta de iteratione & dimidiatione confessionis & absolutionis, & quicquid sit de solutione & terminatione praedictorum dubiorum de quibus non video quod possit haberi plena certitudo, nisi magna & solenni discussione ac determinatione sedis apostolicae, tamen nullum ex hoc subditis imminet periculum qui obedienter faciunt quicquid superiores statuunt.

14 Et hoc sufficit pro solutione primi argumenti.
15 Ad secundum argumentum dicendum est, quod non est simile de pluralitate signorum per quae fit confessio, & de pluralitate ministrorum quibus fit absolutio: quia sicut per confessionem cordis fit Deo necessario integra confessio, sic confessio oris debet fieri integrè Dei ministro, sed signum per quod confitens manifestat peccata sua confessori non est tantum unum, quia non est possibile: quidam enim sunt muti, & ideo non possunt per verba peccata sua confiteri, propter quod cum Deus nihil impossibile requirat, restat quod tales possunt confiteri per scriptum signum vel nutum. materia enim confessionis non est una secundum speciem (ut aqua in baptismo) sed est una unitate analogiae quae est inter signa, sic tamen quod semper principalis assumatur de possibili. Cuius ratio est, quia in quibusdam sacramentis, puta in baptismo, confirmatione, & ordine nihil requiritur ex parte recipientis, nisi quod non ponat impedimentum. Et ideo quicquid extrinsecus apponitur totum est determinatum in specie una ex ordinatione diuina, sed in potentia requiritur per se actus poenitentis. quod manifestat peccata sua sacerdoti, & quia Deus non requirit a nobis nisi quod possumus, ideo sufficit quod peccator manifestet peccata sua sacerdoti per praecipuum signum quod est sibi possibile, quauis non sit semper eiusdem rationis.

Sententia huius distinctionis XV III. in generali & speciali.



Magistri Durandi de sancto Porciano. In quaeri solet. Superius magister determinauit de poenitentia quantum ad eius essentiam: hic determinat de potestate ministrorum quibus huius sacramenti dispensatio est commissa. Et diuiditur in duas. Primum determinat de ipsa potestate quae clausae ecclesiae dicuntur. Secundum de recipientibus & modo recipiendi hanc potestatem. Secunda ibi 19. dist. postquam ostensum est. Prima est principalis lectionis, & diuiditur in tres partes. Primum mouet quaestionem principaliter intentam. de potestate ministrorum. Secundo determinat eam. Tertio mouet quandam quaestionem incidentem. Secunda ibi, clausae illae non sunt corporales. Tertia ibi, hic quaeritur quae sit illa macula. Secunda ibi, diuiditur in tres. Primum ostendit qualis sit illa potestas. Secundum quis sit eius usus. Tertio quis sit eius effectus. Secunda ibi, usus vero clauium. Tertia ibi, sed quaeritur vtrum a peccato. Hac tertia diuiditur in quatuor. Primum mouet quaestionem de effectu clauium ad quid. sic extendat, &

tangit circa hoc duas opiniones, quarum vltimae consentit quae ponit quod solus Deus dimittat culpam & poenam. Secundum ostendit quod sacerdos aliquo modo dimittat. Tertio ostendit quis sit modus. Quarto circa hanc quaestionem mouet ex dictis incidentem. Secunda ibi, nec ideo tam negamus. Tertia ibi, sanè dicere & sentire. Quarta ibi, secundum hos ligandi. Tertia illarum in qua ponit modum quo sacerdotes dicuntur ligare & soluere diuiditur in tres partes. Primum ostendit quomodo se habeant in ligando & soluendo quantum ad culpam. Secundum quomodo se habeant quantum ad poenam in foro conscientiae iniungendam. Tertio quantum ad poenam excommunicationis quae infligitur in foro contentioso. Secunda ibi, ligant quoque. Tertia ibi, est & alius modus ligandi.

2 IN SPECIALI primò sic procedit. Et quaerit primò cum sola contritione cum proposito confitendi dimittatur peccatum quantum ad maculam & reatum poenae aeternae, quid dimittit sacerdos in sua absolutione & quid virtus clauium operetur? Postea determinat magister quaestionem. Et dicit quod illae clausae non sunt corporaliter, sed spiritualiter intelligendae, & nihil aliud sunt quam scientia discernendi, & potestas iudicandi & ligandi & soluendi, qua iudex ecclesiasticus dignos recipere & indignos excludere debet à regno Dei, & ecclesia à septem sacramentorum perceptione, ubi subdit etià quod ius ligandi & absoluendi sacerdotibus ecclesiae cõpetit & non haereticis. Postea dicit quod usus clauium in duobus consistit. in discernendo ligandos & soluendos, & in soluendo soluendos, & ligando ligandos. Postea quaerit quid operatur sacerdos in absoluendo à peccato, vtrum. culpa vel poenam tollere possit. Tãgit autè circa hoc duas opiniones: quibusdam enim videtur quod Deus animam suscipiat à morte culpae, sacerdos vero dimittit reatum poenae, vnde & dominus Lazarus prius fecerat & viuificauit, & postea Apostollis soluendū dimisit: aliis vero videtur, quod sicut solus Deus animam viuificat tollendo culpam interius, sic reatu poenae aeternae relaxa, & tamè sacerdotibus tradita est potestas remittendi peccata & retinendi. sicut enim solus Deus potestatem baptizandi sibi retinuit ita etià poenitentiae, & hanc opinionem Magister tanquam rationabilè approbat. Simul enim culpa cum poena remittitur: quia nemo vere cõteritur nisi homo qui est in charitate, qui autè charitatem habet dignus est vita aeterna & non morte, & ideo Deus qui dimittit culpam etià dimittit poenam, quae auctoritatibus cõfirmat. Postea dicit quod obstante quod solus Deus peccata dimittat, verū est tamen quod sacerdotes habent potestatem dimittendi & retinendi peccata, & sic aliquid operatur per hanc potestatem: quia peccata dimittunt & retinent, quod pluribus auctoritatibus probat. Postea dat vnum modum quo sacerdotes dicuntur ligare & soluere dicens, quod Deus per se dimittit culpam mudando animam à macula culpae, & soluendo debiti poenae aeternae debita. Sacerdotes vero dimittunt & soluunt dimissionem factam vel non factam manifestando & ostendendo, vnde & Dominus prius per se Leprosum fanitari restituit, deinde ad sacerdotes misit, quoniam iudicio ostenderetur mundatus, quia si aliquis apud Deum sit absolutus, non tamen in facie ecclesiae absolutus habetur nisi per iudicium sacerdotis: vnde sicut sacerdotes legales lepra non mundabatur, sed inter mundos & immundos discernabant, ita sacerdotes euangelij peccata non dimittunt, sed vtrum à Deo sint dimissa iudicant & ostendunt. Postea ponit alium modum quo sacerdotes dicuntur ligare & soluere: dicuntur enim ligare inquantum poenam satisfactoriam poenitentibus imponunt, soluere vero inquantum de poena debita aliquid relaxant, & purgatos ad sacramentorum communionem admittunt, & sic ecclesiae reconciliant, & quod in primo exerceret, opus est iustitiae, in secundo vero opus misericordiae: in eo autem quod ligant ad satisfactoriam poenam peccatorem solutum esse ostendunt: quia nulli satisfactio imponitur nisi ei quem vere poenitentem sacerdos arbitrat, quod autè poenam imponere ad clausae pertinet ostendit per Aug. qui dicit quod poena sine arbitrio sacerdotis facta frustratur. Et cõtempnibiles facit ecclesiae clausae, & quod sine confessione vocali, & nisi supposita confessione mentali indulgentia haberi non potest. Postea ponit tertium modum quo sacerdotes dicuntur soluere & ligare. s. per excommunicationem: tunc enim quis hoc modo ligatur, dum vocatur ad emendationem manifesti criminis & satisfactionem vilipendens per sententiam ecclesiae à loco orationis, & à sacramentorum communionem, & fidelium cõsortio separatur, vt erubescat pudore sceleris quousque cõuersus soluitur: hac autem excommunicatio nocet illis qui dignè excommunicantur, quia protectio Dei eis subtrahitur, diabolus etià habet in eos maiorem potestatem feruendi, orationes quoque ecclesiae & suffragia eis subtrahuntur. Tunc quaerit quomodo verū sit quod dominus dixit: quaecumque ligaueritis super terram erunt ligata, & in caelis, &c. Cum sacerdotes quandoque ligent dignos absoluti, & quandoque soluunt dignos ligati? Et respondet quod illud est intelligendum quando sacerdotes adhibent clauem discretionis, ita quod

merita

merita vel demerita hominis requirant quod soluatur, vel ligentur. Vltimò quaerit quae sit illa macula, & illa tenebra interioris à quibus Deus animam purgat. Et respondet de tenebris quod sicut gratia animam illuminat, sic peccatum animam obtenebrat. Et illae tenebrae purgantur, quando lumen gratiae restituitur. De macula vero dicit quod non est mala voluntas quaerans, nec mala voluntas per quam aliquis poenitere contemnit, quia illa est specialis peccatum: sed sicut qui tangit immundum pollutus est post actum quousque laeuetur, sic anima non solum pollutur quando peccat, sed remanet polluta & maculata quousque mundetur per poenitentiam. Et haec macula est dissimilitudo & elongatio à Deo. Et in hoc terminatur sententia, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum clausae sint in ecclesia.

Them. in additionibus q. 17. ar. 2. Conradus. q. 2. libri primi de constructione.



IRCA distinctionem istam primò quaeritur de duobus. Primum est de clauibus. Secundum est de excommunicatione. Circa primum primò quaeritur de clauibus vtrum sint in ecclesia. Secundò quis sit usus clauium. Ad primum sic proceditur, & arguitur sic, quod ministri ecclesiae non habent clausae regni caelorum: quia quod conuenit soli Christo non est communicatum ministris ecclesiae, sed habere clausae regni caelorum conuenit soli Christo, vt dicitur Apoc. 3. qui habet clauem Dauid aperit & nemo claudit, &c. ergo istud non est communicatum ministris ecclesiae.

2 Item ad aperiendam vnam serā, vel clausuram sufficit vna clausa. Sed vna est clausura qua clauditur nobis regnum caelorum (sicut peccatum) ergo ad aperiendum regnum caelorum sufficit vna clausa.

3 IN CONTRARIUM est quod dominus dixit Petro. Matth. 16. Tibi dabo clausae regni caelorum.

4 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est quid sit clausa prout de ipsa loquuntur theologi, & vtrum ecclesia habeat clausae. Secundum est, si sit tantum vna clausa an plures.

5 QVANTVM ad primum sciendum est, quod sicut in corporalibus clausis dicitur instrumentū quo hostiū clauium aperitur, sic spiritualiter clausis vocatur potestas, vel auctoritas qua ostiū regni caelorum quod per peccatum nobis clauditur aperitur: & quia non clauditur nisi per peccatum & poenam peccato debita, ideo potestas remittendi peccata quo ad culpam vel poenam dicitur clausis: haec autè potestas est in Deo principaliter & per auctoritatem, & ideo solus Deus dicitur habere clausae auctoritatis, in Christo autè homine fuit haec potestas per meritū passionis, & ideo dicitur habere clausae excellentiae, & quia in sacramentis ecclesiasticis communicatur nobis meritum passionis Christi, ideo ministris ecclesiae ex eo quod sunt dispensatores sacramentorum competit potestas remittendi peccatum, sicut per modum ministerij, & per consequens aperire regni caelorum, & talis potestas vocatur clausis ministerij. Et distiuitur sic à quibusdam, & habetur in litera, quod clausis est potestas ligandi & soluendi qua ecclesiasticus iudex dignos recipere & indignos excludere debet à regno. Cum igitur talis potestas sit à Christo collata ministris ecclesiae, patet quod ecclesia clausae habet.

6 QVANTVM ad secundum sciendum est, quod est tantum vna clausa quo ad essentiam, licet sint duae quo ad actum & officia, quod patet sic: ad plures actus subordinatos sufficit vna virtus & potestas, sed actus clauium licet sint plures sunt tamen subordinati, ergo ad eos causandos sufficit vna virtus & vna potestas. Maior patet, sol enim per eandem virtutem, puta per lumen illuminat & calefacit aërem, & isti sunt actus subordinati, & vnus praesupponit alium. Minor declaratur: cum enim actus clauium sit dignos recipere, & indignos à regno excludere, oportet quod duo ad hoc concurrant. Primum est iudicare quis sit dignus vel indignus. Secundum est dignum recipere & indignum excludere. Et iste secundus actus praesupponit primum, vt de se patet. Et ideo ad eandem potestatem pertinet vterque actus ordine quodā, sicut & videmus in iudiciis secularibus, quia eadè auctoritate competit iudici merita partium cognoscere, & sententiarum, contra vnā, & absolueret alterā: quia tamen principia denominantur ex actibus, licet sit vna & eadem auctoritas vel potestas qua iudex ecclesiasticus iudicat de dignitate vel indignitate alicuius, vel qua dignū absoluit, indignū vero non absoluit, ideo illa potestas dupliciter nominatur: quia ratione primi actus vocatur clausis scientiae, ratione secundi vocatur clausis potestatis: clausis autè scientiae non est habitus scientiae qui in ordinatione infundatur, vel habitus prius acquisitus seu industria naturalis quae inordinato rationem clausis fortiaur, cum in multis ordinatis cõingat neutri horū inueniri, sed

est auctoritas discernendi in iudicio animae. Haec autem potestati habet ignoras & potestati carere sciens, sicut in iudiciis secularibus aliquis habet auctoritatem iudicandi qui non habet scientiam iuris. Et e contrario aliquis habet scientiam iuris qui non habet auctoritatem iudicandi, sed cui actus iudicandi non possit rectè exerceri sine vtroque: scientia videlicet, & auctoritate, & ad actum iudicandi obligatur quis ex auctoritate suscepta, non autè ex sola scientia, ideo scientia sine auctoritate potest sine peccato haberi. Sed auctoritas iudicandi quae clausis dicitur, non potest sine scientia absque peccato haberi ab illis qui se ad hoc iungunt, quauis illi qui compelluntur auctoritatem praedictam recipere, possunt in aliquo excusari. & sic patet secundum.

7 Ad argumenta in oppositum. Ad primum argumentum dicendum quod solus Christus habet clauem excellentiae qua meritis passionis suae clausit limbum patris, ne aliquis in illi descendat, & aperit paradisum remoto generali impedimento naturae: sacerdotes tamen habent clauem ministerij ad remouendum impedimenta personalia (quae sunt peccata actualia quae committimus) per sacramentum poenitentiae quod ministrant.

8 Ad secundum dicendum quod est tantum vna clausis secundum essentiam, licet dicitur plures quo ad nomina propter officia.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum potestas clauium se extendat ad culpam & poenam culpae debitam clauium.



SECUNDM sic proceditur, & arguitur quod usus clauium extendat se ad dimissionem culpae & poenae: quia primus usus clauium est discernere quis sit dignus, vel indignus regno caelorum. Secundus est dignos recipere & indignos excludere. Sed nullus est indignus regno caelorum nisi propter culpam vel propter poenam culpae debitam, ergo primus usus clauium respicit culpam, & poenam culpae debitam. Et si primus usus hoc respicit, eadem ratione & secundus qui dependet à primo.

2 Item Christus loquens discipulis de vtu clauium Ioan. 20. dixit: Quorum remiseritis peccata remittuntur eis, sed perfecta remissio peccati non est nisi remittatur quantum ad poenam & quantum ad culpam, ergo ad vtrumque se extendit potestas clauium.

3 IN CONTRARIUM arguitur: quia peccatum non remittitur nisi per gratiam, sed solus Deus potest dare gratiam, ergo solus Deus potest remittere peccata quoad culpam.

4 Item sacerdos non potest praedicare iustitiam diuinam, sed ex iustitia diuina taxata est poena poenitentis, ergo sacerdos per virtutem clauium non potest de ea aliquid remittere.

5 RESPONSIO. Circa quaestionem istam videndum est primò quid operentur clausae ad dimissionem culpae, & secundò quid operentur quantum ad dimissionem poenae.

6 QVANTVM ad primum sciendum est illud quod dictum est supra, videlicet quod in peccato actuali mortali peccatum, sicut per modum ordinatū dicitur sacramentum poenitentiae ad quod pertinent clausae sunt tria. Primum est deordinatio actus in qua formaliter consistit culpa, potest etiam dici macula, sicut per oppositum ordinatio actus potest dici decor. Secundum est carentia gratiae quae dicitur offensa quatenus gratia est solum ad amicum, potest etiam dici macula, sicut gratia est quidam decor. Tertium est reatus poenae. Quantum ad primum clausae nihil operantur ad dimissionem culpae, vel maculae: quia deordinatio actus colligitur per eius ordinationem dum bene displicet quod malè placuit: haec autem displicentia praecedat tempore, vel natura, vel praecedere debet absolutionem quae fit virtute clauium. Posterius autem non est causa aliquo modo factiua prioris. Quam ad secundum quod est carentia gratiae, dicendum est quod auctoritas clauium se extendit ad dimissionem culpae, & collationem gratiae per modum ministerij, quod patet sic: sicut se habet sacramentum baptismi ad peccatum originale, sic se habet sacramentum poenitentiae ad peccatum actuale, sed per sacramentum baptismi dimittitur ministerialiter culpa originalis, ergo per sacramentum poenitentiae remittitur ministerialiter culpa actualis: sed virtus sacramenti poenitentiae maximè dependet ex virtute clauium, vt patet ex forma absolutionis qua (sacerdos habens clauem) vtitur, ergo &c. Verum tamen est intelligendum, quod inter baptismum & poenitentiam est differentia quo ad remissionem culpae per vtrūque: quia regulariter baptismus inuenit culpam in eo qui baptizatur. Quia communiter pro statu moderno baptizatur paruuli, qui propter carentiam usum rationis non possunt ante baptismum se praeparare intantum, vt dimittatur eis culpa originalis. Et ideo baptismus semper inuenit in eis culpam originalem quam delet, sed sacramentum poenitentiae non conferunt nisi adultis in quibus praecedat preparatio per displicentiam peccati commissi quae quoad hoc sufficiens est ad pec

ad peccati deletionem cum proposito consistendi. Et in tali sacramenti poenitentia non dimittit peccatum cum sit prius dimissum: sed si non baptizarentur nisi adulti, sicut non confitentur nisi adulti, penitus esset simile de dimissione culpae per vtrumque. Quia sicut in adulto antequam baptizetur potest praecedere sufficientis preparatio per quam cum voto baptismi remitteretur omnis culpa & conferretur gratia, & tunc sequens baptismus culpam non auferret nec gratiam conferret, sed prius collatam auferret: quandoque vero praecederet dispositio non omnino sufficiens ad deletionem culpae, & tunc virtute baptismi actualiter suscepti deleretur culpa, sicut in poenitente antequam actualiter suscipiat sacramentum poenitentiae: quandoque praecedit sufficiens dispositio delens culpam & conferens gratiam, & tunc sacramentum superueniens culpa non auferret, quia non inuenit, nec gratiam conferret, sed prius collatam auget: quandoque vero non praecedit sufficiens dispositio quae culpam delet, sed attritio quae superueniente sacramento virtute clauium efficitur sufficiens, & tunc per sacramentum poenitentiae actu susceptum & deletur culpa & conferuntur gratia. Et ita virtus clauium extendit se ad dimissionem culpae quando ea inuenit, sicut & baptismus. Parum enim esset dicere quod sacerdos legalis solum ostendebat in aliquo lepra culpam a Deo esse dimissam, & nullo modo ad eius dimissionem operaretur: sicut sacerdos legalis solum ostendebat in aliquo lepra esse mundatam, quam tamen nullo modo mundabat. Illud enim est contra dignitatem sacramentorum nouae legis, quae efficitur quod figurat per modum actionis: ipsa autem forma absolutionis significat dimissionem peccati.

quasi.

Id de Pa lude d. 19. q. 1. sed oppositum dicitur 10. q. 2. ad primum.

7 Quantum ad secundum dicendum est quod virtute clauium non dimittitur aliquid de poena aeterna peccato mortali debita: quia in contritione poena aeterna peccato mortali debita, quae est poena gehennae, & carentia visionis diuinae, & vermis conscientiae totaliter remittitur, vel commutatur in poenam temporalem. Contritio autem praecedit tempore vel natura absolutionem quae fit virtute clauium, nisi quando in absolutione attritio praecedens sit contritio: tunc enim operatur virtus clauium ad commutationem poenae aeternae in temporalem, sicut operatur ad hoc quod attritio fiat contritio. De poena autem temporali contritio debita remittitur aliquid virtute clauium. Cuius ratio est: quia sicut dicitur lib. 3. dist. 19. Christus per penam & meritum passionis suae satisfecit pro peccatis totius mundi quantum ad sufficientiam: praedicta autem satisfactio communicatur nobis per susceptionem sacramentorum quae ordinantur ad remissionem culpae, ut sunt baptismus & poenitentia: & ideo per vtrumque dimittitur aliquid de poena peccatis debita, sed differenter: quia per baptismum tollitur omnis poena cuiusque peccato debita, quia baptismus est sacramentum intrantum statum ecclesiae, propter quod non imputatur eis ad poenam quicquid in statu pristino egerint (ut tunc fuit prius, cum ageretur de sacramento baptismi) sed poenitentia non est status intrantum, sed est iudicium & correctio delinquentium in ecclesia, & ideo per eam dimittitur poena aeterna quae non est ad correctionem eius, sed ad exterminationem hostis: sed non semper dimittitur poena temporalis, quae potest esse ad correctionem, de qua tamen virtute clauium aliquid dimittitur ratione meriti Christi, quod virtute clauium nobis communicatur: & ideo totiens potest homo confiteri de peccatis suis, quod non solum propter poenam verecundiae quae est in confitendo, & intercessionem sacerdotis qui absolutionem praemittit oratione, sed propter communicationem meritorum Christi virtute absolutionis communicatorum tota poena temporalis peccato debita remitteretur, nec culpa propter hoc remaneret impunita pro qua poena passionis Christi nobis communicata satisfecit.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum est quod non est simile de actu discernendi culpam & de actu remittendi eam: multa enim possumus cognoscere quae non possumus facere, & ideo ad ministerium pertinet cognoscere culpam quantum ei manifestatur per confiteam, sed remittere eam non competit ei nisi per modum ministerij, quod ministerium (ut prius diximus) est per modum actionis, ita videlicet ut minister exhibeat quod exterius geritur: Deus autem faciat quicquid interius agitur.

9 Ad secundum patet per idem, quia Deus non dedit discipulis respectu remissionis peccatorum potestatem auctoritatis, vel excellentiae, sed simplici ministerij qualis dicta est.

10 Ad primum arguitur alterius partis patet responsio ex iam dictis, quia solus Deus dat gratiam & remittit culpam. Sacerdos autem est minister eorum quae aguntur exterius.

11 Ad aliud dicendum est quod non prauidetur iustitiae diuinae quatuor ad poenam peccatori taxatam si de ea aliquid dimittitur per satisfactionem passionis Christi nobis communicata virtute clauium.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum ecclesia debeat vti excommunicatione, Thom. in additionibus q. 21. ar. 1. c. 2.



DEINDE quaeritur de excommunicatione. Et primo quaeritur de ea. Secundum de participatione cum excommunicatis. Circa primum primo quaeritur vtrum ecclesia debeat vti excommunicatione. Secundum vtrum sententia excommunicationis iniuste lata liget. Ad primum sic proceditur & arguitur sic, quod ecclesia non debeat vti sententia excommunicationis. Quia nullus est tradendus in manus hostis nisi ille de cuius salute desperatur, sed de nemine est desperandum quandiu est in vita praesenti, ergo nullus est in vita praesenti tradendus in manus hostis, siue diaboli, sed hoc fit per excommunicationem, ut patet 1. ad Corin. 5. ergo nullus est excommunicandus. 2. Item excommunicatio est quaedam maledictio, sed apostolus prohibet maledicere Ro. 12. ergo ecclesia nulli debet excommunicare.

3. IN CONTRARIVM arguitur quod ecclesia non debet vti sententia excommunicationis extra ecclesiam ponendi. Circa quaestionem istam videnda sunt duo. Primum est quid sit excommunicatio & vtrum rationabiliter feratur ab ecclesia. Secundum est pro qua causa debeat ferri. QVAINTVM ad primum sciendum est quod excommunicatio a quibusdam sic diffinitur: excommunicatio est separatio a communione ecclesiae quoad fructum & suffragia generalia. Ad cuius intellectum aduertendum est quod ille qui in ecclesia ponitur per baptismum qui est inna sacramentorum ad duo adscribitur. Sicut videtur in ecclesia, & ad participationem sacramentorum: & hoc secundum praesupponit primum, quia in sacramentis precipue communicat fideles, & sic extra communionem fidelium potest aliquis ferri dupliciter. Vno modo quod separatur tantum a participatione sacramentorum, & hoc vocatur minor excommunicatio. Et alio modo quod excludatur a communione fidelium non solum quoad participationem sacramentorum, sed etiam quoad omnem actum legitimum, & hoc fit per excommunicationem maiorem. Et haec diffinitio, quod excommunicatio est separatio a communione ecclesiae quoad fructum, hoc est quoad participationem sacramentorum. Et quantum ad suffragia generalia, siue temporalia quae sunt in conuictu ciuili, siue quoad spiritualia quae proprie sunt suffragia ecclesiae: ab his enim omnibus separatur excommunicatus, quia non est ei licitum communicare aliis, nec alij sibi in actibus ciuilibus, nec participare in generalibus suffragiis ecclesiae quantum est ex intentione ecclesiae quae non intendit orare pro excommunicatis, nisi vti respiciant ab inobedientia, & redeant ad gremium ecclesiae. Dico autem quantum est ex intentione ecclesiae: quia cum suffragia possunt alicui valere dupliciter: vno modo ex vi charitatis quae omnes fideles connectit, ut sint vnum in Deo sicut in Psal. dicitur: Particeps sum ego omnium timentium te, &c. Alio modo ex intentione facientis. Primum valorem non potest excommunicatio excludere: quia si sit iusta non tollit charitatem sed ablatam supponit. Cum non debeat fieri nisi pro peccato mortali quod tollit charitatem, ut postea dicitur. Secundum autem valorem qui est ex intentione facientis excludit excommunicatio, ut dictum est prius. Habemus igitur quid sit excommunicatio.

6 Patet etiam quod rationabiliter feratur ab ecclesia, quia iudicium ecclesiae debet conformari iudicio Dei quantum potest, Deus autem dupliciter punit peccatores, ut eos a peccato retrahat. Vno modo flagellis castigando. Alio modo auxilia subtrahendo: quibus subtrahitur homo infirmitatem cognoscit, ut sic humiliatus ad Deum redeat a quo superbus discessit, ergo ecclesia hunc modum seruare debet in iudiciis, quae prout est possibile, debent esse ad correctionem delinquentium, seruat autem hoc in excommunicatione: in quantum enim separat excommunicatum a communione fidelium, ut erubescat imitari iudicium diuinum quo per flagella castigat, in quantum autem separat eum a suffragiis spiritualibus imitatur diuinum iudicium quo Deus hominem sibi relinquit, ut per humilitatem seipsum cognoscens redeat ad Deum, propter quod ecclesia Romana rationabiliter fert in certis casibus sententiam excommunicationis, habens hoc ex iure diuino Mar. 18. vbi Christus loquitur de correctione fratris delinquentis. Et concluditur: si autem ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus & publicanus. Et apostolus 1. ad Corin. 5. quosdam excommunicauit. Et sic patet primum.

7 De secundo autem, scilicet pro quo debeat ferri excommunicatio dicendum est, quod non debet ferri nisi pro peccato mortali nec pro omni, sed pro contumacia. Ratio primi est, quia excommunicatio maior de qua loquimur separat a communione fidelium quantum ad omnem actum legitimum, sed ab hac nullus est dignus separari nisi priuatus charitate per quam est communio fidelium, nec aliquis priuatur charitate nisi per peccatum mortale, ergo &c. Ratio secundi est, quia cum excommunicatio

introducitur sit, ut medicina spiritualis pro correctione delinquentium, sicut proceditur in medicina corporali sic debet procedi in excommunicatione, sed in medicina corporali procedendum est inchoando a medicinis leuioribus ne natura nimis grauetur. Postremo vero vtendum est fortioribus medicinis, ergo similiter in ferenda excommunicatione quae est maxima poena ecclesiastica & quasi extrema medicina prius vtendum est admodum leuioribus & combinationibus tanquam leuioribus medicinis. Et vltimo si contumax fuerit, potest excommunicari. Est autem contumax tripliciter. Si vocatus ad iudicium venire contemnit, vel si veniens sine licentia recedit, vel persistens in iudicio, sententiae iudicis non obedit: & talis contumacia locum habet in excommunicatione quae feratur ab homine. In sententia autem quae est lata a iure non habet locum, quia ibi damnatur factum & non aliqua persona nisi quatenus incidit in factum damnatum, & ideo statutum ex se habet vim monitionis, vt reputeur legitime contumax qui non obedit statuto, & propter hoc sententia incurrat.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum est quod nullus de cuius salute non desperatur tradendus est in manus hostis tanquam ab eo exterminandus, sed potest tradi quasi flagellandus, ut a culpa respiciat, & sic fit per excommunicationem & non amplius.

9 Ad secundum dicendum quod maledictio quae consistit in operatione poenae non est licita, & sic loquitur apostolus. Sed maledictio quae est optatio poenae ad correctionem delinquentis est licita & sancta: sic enim poenae sunt medicinae viles, & istud fit per excommunicationem quae est poena medicinalis.

feratur a iudice male affecto contra reum, cum ex ira vel odio, vel quia praeremittitur aliqua solennitas iuris quae non reddit sententiam nullam, vel probatur per testes contra quos non excipitur licet falsi sint, aut in quibusdam similibus casibus, tunc sententia talis ligat, quia vera sententia est quae ad iudicem & iuris ordinem: sed condemnatus si est innocens in sustinendo meretur, nec est ei aliquid damnatum nisi contemnat.

QVAESTIO QVARTA. Vtrum sententia excommunicationis iniuste lata liget.

Thom. in addit. q. 21. ar. 1. c. 2. 2. DE SECUNDO sic proceditur, & arguitur quod sententia excommunicationis iniuste lata liget, quia per excommunicationem protectio & gratia Dei subtrahitur, ut dicit magister in littera, sed protectio & gratia Dei non potest iniuste ab aliquo subtrahi, cum non possint subtrahi nisi a Deo qui nihil iniuste agit, ergo sententia iniuste lata non nocet nec ligat.

2. Item Greg. dicit 11. quaest. 3. can. ipse se ligandi. quod ligandi siue soluendi potestate se priuat qui hac pro sua voluntate non pro subditorum moribus exercet, sed sententia lata ab eo qui priuatus est potestate non ligat, ergo &c.

3. Ad idem est quod dicit Gelasius Papa loquens de iniusta sententia sic: cui illata est sententia, deponat errorem & vacua est & iniusta. Et ratio curare non debet, quantum ad Deum & ecclesiam nemini potest grauari, & habetur 11. q. 3. c. Cui est illata.

4. IN CONTRARIVM est quod dicit Canon Greg. 11. q. 3. ca. primo, quod sententia patris siue iusta siue iniusta tenenda est & timenda.

5. RESPONSIO. Circa quaestionem istam videnda sunt duo. Primum est illud quod principaliter quaeritur, videlicet vtrum sententia iniusta liget. Et quia quandoque sententia est iniusta ex parte iudicis, ideo secundo videbitur quis potest excommunicare, & quis potest ab excommunicatione absolueri.

6. QVAINTVM ad primum sciendum est quod sententia, aut est sic iniusta quod ipso iure est nulla, aut licet sit iniusta, sic non est timenda, quia non ligat: quod enim nihil est, ligare non potest. Potest autem esse nulla, vel ex parte iudicis, quia feratur a non suo iudice, vel ex parte iudicis, quia legitime appellauit ante sententiam, & redit aliquo modo in idem, quia legitima appellatio interposita eximit appellatam a iurisdictione alterius, vel ex parte excommunicationis, quia feratur iuris ordine praetermissio: talis enim ordo iuris potest praeremitti quod sententia nulla est, sicut si participans cum excommunicato excommunicetur non praemissa admonitione, extra de sent. excommuni. Statuimus libro sexto. Et in quibusdam aliis casibus potest etiam esse iniusta ex parte causae pro qua feratur, quia si contineat manifestum errorem nulla est sententia, nisi quod error ille, vel est manifestus omnibus, ut si dicatur, excommunico te, quia credis in priuato. Et talis sententia non est timenda nec in publico nec in priuato. Si vero error non sit omnibus manifestus, quia forte in tali materia est de qua pauci sciunt iudicare, tunc sententia tenenda est in publico propter scandalum communicatis quae credit esse iuste latam, sed in priuato non est timenda dummodo confert quod sit erronea: sub hoc autem non comprehenditur sententia quae feratur contra illum qui conuincitur in iudicio per testes secundum ordinem iuris licet sint falsi, ex quo probatum est sufficienter contra eum. Si autem sit sententia iniusta, sic tamen quod non sit nulla: quia forte

feratur a iudice male affecto contra reum, cum ex ira vel odio, vel quia praeremittitur aliqua solennitas iuris quae non reddit sententiam nullam, vel probatur per testes contra quos non excipitur licet falsi sint, aut in quibusdam similibus casibus, tunc sententia talis ligat, quia vera sententia est quae ad iudicem & iuris ordinem: sed condemnatus si est innocens in sustinendo meretur, nec est ei aliquid damnatum nisi contemnat.

7. QVAINTVM ad secundum videndum est: primo quis potest excommunicare, & secundo quis potest ab excommunicatione absolueri. Quantum ad primum sciendum est quod sententiam excommunicationis non pertinet ad secretum iudicium poenitentiae in quo agitur causa inter Deum & hominem coram sacerdote, & de quo sacerdos nihil potest verbo vel signo aliquid manifestare aliis: ad tale enim iudicium solum pertinet soluere vel ligare hominem quantum ad conscientiam & respectu Dei. In foro autem iudicij exterioris agitur causa hominis ad hominem, & ideo illa quae obligant hominem in comparatione ad alios homines pertinent ad forum publicum exterioris iudicij. Et quia per excommunicationem homo separatur a communione fidelium, ideo excommunicatio pertinet ad praedictum forum: propter quod illi soli qui possunt reddere ius inter partes in foro contentioso, possunt ferre sententiam excommunicationis, & talis est Papa iure ordinario super omnes Christianos, & quilibet episcopus super omnes sibi subditos. Et quia ea quae sunt iurisdictionis ordinariae possunt aliis committi, ideo delegati ab episcopis possunt ferre sententiam excommunicationis, & magis delegati a Papa qui etiam ex quadam praerogatiua possunt subdelegare, & subdelegati ab eis possunt excommunicare: plures etiam alij possunt excommunicare ex privilegio sibi concesso, vel ex consuetudine legitime obtenta, quia talis consuetudo dat iurisdictionem. Dicunt etiam quidam & rationabiliter quod quicumque per electionem assumitur ad regimen alicuius collegij, ut abbas, vel prior quando fit per electionem, seu decanus & quicquid alij similes possunt ferre sententiam excommunicationis in suos subditos: possunt etiam inter eos dicere ius. Et quia iudicium redditur iniustum & sine cohibitione vana esset iurisdictione, ideo omnes tales possunt per consuetudinem ecclesiasticam subditos cohibere. Quis autem possit absolueri a sententia excommunicationis: notandum est quod quaedam est sententia iuris, & quaedam hominis: quaedam etiam est sententia excommunicationis maioris, & quaedam minoris: ab omni sententia maioris excommunicationis lata a iure potest episcopus absolueri subditos suos, nisi conditor canonis expressere retinuerit sibi absolutionem, nec aliquis inferior episcopo potest a tali sententia absolueri nisi esset ei specialiter commissum. Vnde quauis aliqui quoad quosdam sententiam excommunicationis ab omni sententia maioris excommunicationis cu ius excommunicationis non retinuit sibi conditor canonis, hoc tamen non est verum, nec fuitur aliquo iure, vel probabili ratione.

8. Et dominus Biterrenus in opere quod fecit de sententia excommunicationis & interdicti narrat, quod in compilatione sexti libri decretalium dominus Ebreduinensis, & dominus Richardus de Senis tunc vicecellarius Romanae curiae, & dictus dominus Biterrenus simul existerent coram domino Bonifacio, & conferentes de hac materia consenserunt omnes & dominus Papa cum eis quod inferior episcopo non potest absolueri ab aliqua sententia maioris excommunicationis lata a iure: sententia autem minoris excommunicationis quae incurritur participando cum excommunicatis non in iuribus potest absolueri non solum episcopus, sed prius sacerdos: ut habetur extra de sententia excommunicationis, cap. Nuper. A sententia autem hominis vel iudicis potest absolueri ille qui eam tulit, vel superior, vel successor qui succedit in eodem officio, sicut a sententia officialis si moriatur, vel amoueat potest absolueri sequens officialis. In quibus autem casibus incurrat aliquis sententia hominis seu iudicis non cadit sub aliqua arte, vel aliqua certa narratione: in quibus autem incurrat sententia excommunicationis a iure lata cadit sub certa narratione iuris postitui, sed non pertinet ad eius dominium seu ad theologos illos casus enumerare, quauis vtile sit eos scire, ut euitentur: propter quod ad praesens omittuntur, quia decetius est illos casus ad partem habere, sicut per plures ex corpore iuris extracti sunt quam eos interserere intra tractatum theologicum.

9. Ad rationes ante oppositas, dicendum est ad primam quod per excommunicationem non subtrahitur protectio & gratia Dei ab excommunicato: nisi quia subtrahuntur ei suffragia spiritualia ex intentione ecclesiae, & ideo si iniuste excommunicatur non ei subtrahuntur: quia licet non participet in suffragiis ecclesiae ex intentione ecclesiae orantis, participat tamen ex vi charitatis: si autem iniuste excommunicatur subtrahitur et protectio & gratia diuina, primo quidem propter culpam suam. Secundum autem propter ecclesiae sententiam.

10. Ad secundum dicendum quod dictum Greg. sic est intelligendum, quod potestate se priuat, id est, dignum priuatione se reddat

reddi, tamen ipso facto non est priuatus.
11 Ad tertium dicendum, quod Gelafius loquitur de sententia lata in casu in quo ipso iure nulla est loquitur enim de sententia lata a Dyoforo heretico, qui praesens erat ab ecclesia, & ideo neminem excommunicare poterat.

12 Ad argumentum in oppositum dicendum, quod semper sententia iudicis est timenda & tenenda, nisi in casu in quo constat quod nulla est, quia tunc non est sententia, ergo &c.

Verum scienter participans cum excommunicato peccet mortaliter.

Thom. in additionibus q. 23, per totum.

Secundo principaliter queritur vtrum scienter participans cum excommunicato peccet mortaliter. Et videtur quod sic, quia nullus debet excommunicari maiori excommunicatione nisi pro peccato mortali: vt patet ex praecedente questione, sed participans cum excommunicato nisi ad mortis desinat debet excommunicari, ergo peccat mortaliter.
Item nihil impedit a perceptione Eucharistiae & aliorum sacramentorum nisi peccatum mortale: veniale enim ab hoc non excludit, sed participans cum excommunicato excluditur a perceptione Eucharistiae & aliorum sacramentorum, ergo &c.
Ad idem est quod dicit Innocentius & habetur extra de his quae vi metusve causa fiunt. cap. Sacris. vbi dicitur de quibusdam qui participauerunt cum excommunicatis, quod non debuerunt hoc facere etiam pro vitanda morte, quia pro vitanda morte nullus debet peccare mortaliter: ista autem ratio nulla esset, nisi participare cum excommunicato esset peccatum mortale, quare &c.
IN CONTRARIUM arguitur sic, quod nullum omnino sit peccatum: quia magis sunt extra ecclesiam Iudaei & Pagani quam excommunicati, sed participare cum Iudaeis & Paganis nullum omnino peccatum est, ergo nec cum excommunicatis. Item, ex quantitate poenae innotebit quantitas culpae, sed participantibus cum excommunicatis non imponitur poena tanquam pro mortali, ergo &c.
RESPONSIO. Aliquis potest cum excommunicato participare multipliciter. Vno modo sic, quod participet in crimine pro quo excommunicatur, & tunc non est dubium quod talis peccat mortaliter, cum consensus in peccato mortali sit peccatum mortale: incurrat etiam similem sententiam, scilicet maiorem excommunicationem, vt habetur extra de sent. exc. cap. Nuper. & cap. Si concubinae. Alio modo potest aliquis participare cum excommunicato non in crimine pro quo est excommunicatus, sed in aliis actibus communibus. Circa quod videtur sunt tria. Primum est qualiter & quor modis dicatur aliquis participare cum excommunicato. Secundum est, an participans cum excommunicato in casu non concessio peccet mortaliter. Tertium est, quibus personis & pro qua causa licitum est participare cum excommunicatis.
Quantum ad primum notandum est quod cum participare cum excommunicatis sit prohibitum nisi in certis casibus, & certis personis, vt infra dicitur, per modos participandi prohibitos possunt scire quor modis contingit cum excommunicatis non participare, illi autem modi continentur in his versibus. Si pro delictis anathema quis efficiatur: Os orare, vale, communicio, mensa negatur. Os id est, osculum: orare quia non solum in ecclesia, sed extra ecclesiam non est cum excommunicato orandum: vale, quia excommunicatus non est salutandus, vel resalutandus: communicio, non solum in perceptione eucharistiae, sed in quocunq; actu legitimo est ei deneganda mensa, quia non est eo comedendum vel bibendum. Qualiter autem haec sint intelligenda satis clarum est in aliquibus videlicet in primo: dicitur enim aliquis participare in osculo cum excommunicato qui osculatur eum, vel recipit ab eo osculum. Si autem aliquis excommunicatus osculetur Titium non excommunicatum, & ego ante vel post osculum eundem Titium, nunquid propter hoc participauit cum excommunicato in osculo? Certe non, quia osculatus sum eundem Titium quem similiter ille excommunicatus fuerat osculatus nisi ex conditione conuenienssem ego & excommunicatus ad osculandum Titium. Similiter si saluto excommunicatum, vel resaluto participo cum eo in salutatione, sed si excommunicatus salutat Titium non excommunicatum, & ego saluto, vel resaluto eundem Titium non participo cum excommunicato in salutatione, sed solum est Titio nisi ex comuni consensu conuenienssem ego & excommunicatus ad salutandum Titium. Eodem modo in actibus ciuilibus: vnde excommunicato aliud, vel emo ab eo participo cum eo, sed si excommunicatus emit aliquid a Titio, & ego emo aliquid ab eodem non participo cum excommunicato, sed solum cum Titio a quo emo, nisi ego & excommunicatus effemus socij in communi meritatione. Per hoc descendo ad participationem quae est in mensa & in missa, & in aliis officiis diuinis, quia si inuito aliquem excommunicatum ad comedendum mecum vel inuito ab eo & comedo, clarum est quod participo cum eo in mensa, dato quod non comedamus in eadem mensa, & etiam dato quod ipse nihil comederet, quia inuitatus ab eo comedo cibos mensae suae. Sed si aliquis non excommunicatus inuitat me ad comedendum, & dum venio ad mensam video quod ipse inuitauit quendam excommunicatum, & comedo in eadem mensa cum illo excommunicato, ita tamen quod non seruiatur mihi & ipsi comunitur, & pro diuisio, nec vnus habet participare cum alio in his quae ministrantur in mensa, nunquid debet dici quod ego participauit cum illo excommunicato? Certe non videtur, quia quauis participet cum illo qui inuitauit me, non tamen participo cum excommunicato quem ille inuitauit sicut me, maxime si non fuerit inuitatus de consensu meo. Similiter est de participatione in missa & in diuinis officiis: celebras enim diuina, participas cum audiente si ad hoc venerit vel postquam venit applicat se ad audiendum, & e contrario audies participas cum celebrante propter quod quicunq; eorum sit excommunicatus alter participas cum excommunicato in diuinis, sed si celebrans non est excommunicatus & veniit parochiani ad audiendam missam, vel alia diuina officia inter quos est aliquis excommunicatus nunquid alij parochiani qui audiunt diuina praesente illo excommunicato (quibus etiam displicet quod est praesens) debent dici participare cum illo excommunicato? Posset videri rationabiliter quod non, si participatio in diuinis correspondet proportionabiliter participationi in humanis: celebras enim cum audiente participas & e conuerso, sicut salutus cum salutato & e conuerso, sed sicut duo quor vnus est excommunicatus & alius non, si salutetur simul a Titio non excommunicato, non propter hoc diceretur inter se communicare, sed solum cum Titio sic, vt videt si excommunicatus & non excommunicatus simul audiunt diuina ab eodem presbytero, non oportet propter hoc quod participent inter se, sed solum cum presbytero. Et confirmatur, quia si in die paschae veniat ad perceptionem eucharistiae duo, vnus excommunicatus & alius non excommunicatus, & presbyter factus vtriusq; ministrat eucharistiam, nunquid dicitur propter hoc quod parochiani non excommunicati participauit in perceptione eucharistiae cum illo excommunicato cuius praesentia forte displicet? Non videtur, nisi ecclesia alium modum participandi cum excommunicatis determinauerit circa diuina quae circa humana, quod non memini me legisse. Veritas tamen quia in talibus non sunt relaxanda habentia in elusionem interdictionis ecclesiae, ideo nemini consulere quod audiret diuina praesente excommunicato ad audiendum. Dico autem ad audiendum, quia si ex alia causa esset praesens sicut fugitiuus, vel quia habet de aliis loqui cum sacerdote, & expectat quod finierit horas, nec curat nec se applicat ad audiendum diuini officium, propter tale praesentia excommunicati nec sacerdos debet horas intermittere nec alius parochianus audies teneret recedere. In his tamen tutius est restringere quam effluere. & sic patet primum.
Quantum ad secundum sciendum est quod illi qui participat cum excommunicato in aliis quam in crimine, aut participat in diuinis, aut in aliis. Si participat in diuinis peccat mortaliter. Cuius ratio est, quia directe faciens contra mandatum ecclesiae peccat mortaliter, sed participas cum excommunicato in diuinis directe facit contra mandatum ecclesiae, ergo &c. Probatio minoris: quia mandatum ecclesiae est non participare cum excommunicato, cum per sententiam sit exclusus a communione fidelium, & similiter alij a communione eius. Sed praecipua & directa communicatio fidelium ad inuicem est quoad diuina. In his enim communicant fideles in quantum fideles sunt. In aliis autem actibus participant magis vt concius, ergo participans cum excommunicato in diuinis facit directe contra mandatum ecclesiae, peccat ergo mortaliter. Si autem participat in aliis quam in diuinis, aut participat effrenate, aut non: vobis autem participatio effrenata, quando ita indifferenter & aequa fronte participat cum eo ac si non esset excommunicatus, & talis peccat mortaliter: quia contemptus iurisdictionis ecclesiae: non videtur esse sine peccato mortali, sed talis participatio effrenata non videtur esse sine contemptu iurisdictionis ecclesiae, cum in nullo retrahitur propter mandatum ecclesiae a tali participatione, ergo &c. Si vero non participat effrenate, sed ex quadam verecundia salutantem resalutat, vel ex quadam reuerentia ad modicum subsistit cum eo, licet cum displicentia, non peccat mortaliter: non enim puro quod ecclesia intendat tantum laqueum ponere pro leui participatione quae non est in contemptum ecclesiae. Haec autem quae dicta sunt debent intelligi quando aliquis participat cum excommunicato in casu non concessio. & sic patet secundum.
Quantum ad tertium sciendum est quod aliqui sunt casus in quibus licitum est participare cum excommunicato. Vnus est cum quis loquitur de pertinentibus ad eorum salutem & correctionem, licet alia verba incidenter interponat vt magis apud eos proficiat: sicut habetur extra de sent. excomm. cum voluntate. Alius casus est necessitatis, vt cum peregrini transiunt per

per terram excommunicatorum, & necesse habet ab eis emere victualia, tunc enim licet ab eis non solum emere, sed si sine paupere gratis accipere. Tertius casus est quando ignoratur excommunicatus: sunt enim aliquae personae quibus licitum est cum excommunicatis loqui, & participare: scilicet vxor & filij non emancipati, serui, rustici, & ceteri seruientes dummodo non participent eis in crimine, nec in diuinis. Et haec omnia nominantur in q. 3. cap. quoniam multos. & extra, de sententia excommunicati. Inter alia. Per idem intelligo quod domini & superiores possunt participare cum inferioribus excommunicatis sicut e conuerso, in his in quibus mutuo sunt adstricti, sicut enim inferior adstrictus superior, sic superior inferiori: & hoc tamen in illo versu: Vtile, lex, humile, res ignorata, necesse, vt vtilitas referatur ad locutionem quae fit causa salutis: lex ad vinculum matrimonij: humile ad subiectionem seruorum filiorum & huiusmodi, cetera de se patet.
10 Ad primum argumentum dicendum quod participans cum excommunicato excommunicatione maiori potest excommunicari, si nominatim monitus non desistat: non propter hoc quod ipsa participatio sit semper peccatum mortale, sed propter inobedientiam quam incurrit quando monitus non desistit.
11 Ad secundum dicendum quod non solum peccatum mortale impedit a perceptione Eucharistiae & carcerum sacramentorum, imo id quod nullo modo est peccatum nec mortale nec veniale, sicut sententia ecclesiae, puta vel excommunicatio, vel interdictionem, quae sunt poenae & non culpae: & per hunc modum impedit minor excommunicatio quam quis incurrit participando cum excommunicato in casu non concessio, licet ipsa participatio sit peccatum mortale.
12 Ad tertium dicendum quod dicitur Innocentius in cap. Sacris. est intelligendum de participantibus in crimine vel in diuinis in quibus participatio semper est peccatum mortale, non autem in aliis, sed est quandoque: & tamen in istis ratio sua locum habet sicut in aliis. Sicut enim non est peccatum mortaliter metu mortis, ita nec venialiter.
13 Ad primum argumentum alterius partis dicendum est, quod sententia ecclesiae non fertur super Iudaeos & Paganos qui forsunt, sed fertur super fideles: ideo magis participare cum fidelibus excommunicatis qui per sententiam ecclesiae excluduntur a consortio fidelium, est facere contra eius mandatum, & ideo semper est peccatum nisi in casibus a iure concessis.
14 Ad secundum dicendum quod pro participatione in diuinis cum excommunicato, vel pro participatione effrenata in humanis est iniungenda poenitentia sicut pro peccato mortali, pro participatione autem in humanis quae fit subire & cum verecundia seu timorosa displicentia non est iniungenda poenitentia sicut pro mortali, quia non est ibi contemptus iurisdictionis ecclesiae. Et est notandum quod excommunicatus publicus debet vitari in publico & in priuato, sed excommunicatus occultus non debet vitari in publico, sed in occulto, & moneri ne ingerat se aliorum communioni. Est etiam sciendum quod excommunicatus publicus in vno loco, scilicet Parisius non debet per hoc reputari publice excommunicatus vbique, puta Tolosa, vel in Montepeisulano.

Sententia huius distinctionis xix. in generalis & specialis.

OSTENDITUR ostensum est. Superius determinauit Magister de potestate clauium secundum se: hic vero determinat quae sunt illae clauae, & diuiditur in duas. Primum ostendit quod sacerdotum est habere clauae. Secundum mouet circa hoc quadam obiectio. Secunda ibi, Sed non videtur quod omnes. Haec secunda diuiditur in duas. Primum mouet dubium de clauae scientiae. Secundum de clauae potentiae: ibi, Cum autem conferret. Haec secunda diuiditur in quatuor. Primum mouet quaestiones, & tangit circa eam vnam opinionem. Secundum tangit aliam quam approbat. Tertium secundum opinionem confirmat. Quartum respondet ad quaedam quae videntur huic verae opinioni contraria. Secunda ibi, Aliis autem videtur. Tertia ibi, Quod autem hanc potestatem. Quarta ibi, Huic tamen sententiae Aug. Haec autem diuiditur in quinque partes. Primum ponit obiectio qua videtur ostendi quod non solum sacerdotibus vsus clauium competat. Secundum ostendit, quod non conuenit malis sacerdotibus. Tertium ad hanc ponit aliquorum solutionem. Quartum ostendit incidenter qualis debet esse qui potestatem clauium debet vti. Quintum ponit propriam solutionem ad secundam obiectioem. Secunda ibi, Praemissa vero sententia. Tertia ibi, Sed illud capitulum. Quarta ibi, Qualem autem esse oportet. Quinta ibi, Illud autem Malachia.
1. In speciali sic procedit dicens, quod post praedicta est considerandum quando & quibus dantur clauae, & subdit, clauae dantur per ministerium episcopii in promotione sacerdotij: simul enim cum recipit quis ordinem sacerdotij, recipit & clauae. Postea obii-

cit quantum ad clauae scientiae quam nec soli nec omnes sacerdotes habere videntur: plures enim non sacerdotes habent scientiam discernendi, & multi sacerdotes ea carent, & respondet concedendo quod hanc clauam in consecratione non recipiunt sacerdotes, non sacerdotes vero quauis scientiam discernendi habere possunt, non tamen dicuntur habere clauae, quia non habent ea claudere, vel aperire. Sed quando tales ad sacerdotium promouentur dicuntur clauae discretionis accipere, quia etiam ante habita discretio augetur, & fit clausus vt possit ea ad claudendum vel aperiendum vti: & sic soli sacerdotes hanc clauam habent. Postea querit de clauae potentiae, vtrum omnes sacerdotes habeant. & ponit primum opinionem dicentium quod non omnes eam habent sed soli imitatores doctrinae simul & vitae apostolicae, quod auctoritatibus confirmat. Postea dicit quod opinio aliorum est, quam ipse magis approbat, quod omnes sacerdotes eam habent, sed non habent recte & dignè nisi illi qui vitam & doctrinam apostolicam seruauit: propter quod auctoritates quas prima opinio pro se inducit non negant malos sacerdotes habere clauam potentiae, sed dicunt solum illos dignè vti posse qui praediti sunt vita & doctrina apostolica. Postea hanc opinionem per auctoritates confirmat sicut patet in litera. Postea obicit in contrarium per Bonifacium qui dicitur videtur quod omnes sancti viri possunt benedicere & non soli sacerdotes. Et respondet ad hoc quod alia est benedictio quae fit ex merito sanctitatis & coepit omnibus bonis, & alia quae fit ex auctoritate ordinis quae coepit omnibus sacerdotibus, quauis soli boni sacerdotes ea rite vteantur: mala autem vita sacerdotis non laedit subditos si ipsi faciant bona quae mali sacerdotes docent, nec debent subditi vitam sacerdotum discutere. Postea obicit aliter contra praedicta per illud quod dixit Dominus in Malachia: Maledictionibus vestris, & alibi in Ezechiel. Vbi his qui viuificant animas quae non viuunt, & mortificant illas quae non moriuntur: quia si Dominus maledixit benedictionibus malorum sacerdotum, & si animae quae viuificant non viuunt, quomodo per eos conferretur gratia? Et respondet primum quod illud Malachiae vel intelligitur de hereticis excommunicatis, & qui sunt ab ecclesia praecisi, quorum benedictiones sunt maledictiones illis qui eorum sequuntur errores, vel sic, maledicam benedictionibus vestris, id est, his quae meis benedictionibus possideris, quia faciam ea vobis cadere in maledictionem, vel maledicam benedictionibus vestris, id est, quae vobis benedicuntur a me erit maledictum: quia benedictio inique agentibus, & adulantur peccantibus & inique agentibus, &c.

QUAESTIO PRIMA.

Vtrum soli sacerdotes noui testamenti habeant clauae.

IN hac distinctione istam queritur de duobus. Primum est de clauibus. Secundum est de correctione fratrum. Circa primum queruntur duo: Primum est vtrum soli sacerdotes noui testamenti habeant clauae. Secundum est vtrum quilibet possit vti clauae in quemlibet (quod est querere) vtrum quilibet sacerdos possit absolueret quemlibet peccatorem a quolibet peccato. Ad primum sic proceditur, & arguitur quod non soli sacerdotes noui testamenti habeant clauae, quia in sacramentis illa quae geruntur exterius significat illa quae virtute sacramenti imprimuntur interiorius, sed ostiarius in sua ordinatione traditur clauae, ergo eis imprimuntur clauae interiori, sed ipsi nodum sunt sacerdotes, ergo &c.
2 Ad idem sic arguitur: excommunicare & absolueret videtur pertinere ad potestatem clauium, sed multi non sacerdotes excommunicant & absolunt vt electi, confirmati, officiales, archidiaconi, ergo multi non sacerdotes habent clauae.
3 IN CONTRARIUM est quod dicit Ambr.: Hoc ius, scilicet ligandi, solum sacerdotibus est concessum.
4 RESPONSIO. Hec quaestio implicat duos articulos. Primus est an sacerdotes veteris legis habuerint clauae. Secundus est an in nouo testamento alij a sacerdotibus eas habeant.
5 Quantum ad primum dicendum est quod sacerdotes veteris testamenti clauae non habuerunt: Cuius ratio est, quia vsus clauium est ad aperitionem regni caelorum: vt dictum est Petro, sed regnum caelorum non potuit aperiri alicui ante passionem Christi, cuius merito sublatum est impedimentum naturae, ergo ante passionem Christi quae facta est in nouo testamento non debuerunt clauae alicui conferri. Est tamen intelligendum quod potestas & vsus clauium praecessit figuratiter in officio sacerdotum legalium: officium enim eorum consistebat circa tria, scilicet in aperiendo & claudendo hominibus mundis & immundis secundum ritum legis materiale templum, in oblatione sacrificiorum & collatione sacramentorum legalium, in mundatione aliquarum irregularitatum quae incurrerantur secundum legem. In primo, scilicet in templo secundum duplicem sui partem, scilicet sanctum

Vtrum quilibet sacerdos possit vti clauē in quemlibet.

Armatheia lib. 11. quaestio 11. arme. cap. 1.



Ad secundum sic proceditur, & arguitur quod quilibet sacerdos possit vti clauē in quemlibet, hoc est quod quilibet sacerdos possit absoluerē quemlibet peccatorem de quolibet peccato: quia potestior est virtus spiritualis quam corporalis, sed virtus materialis quae potest in vnam materiā potest in omnem sibi similem: sicut ignis qui potest comburere aliquod lignum aridum potest similiter comburere quodcumque aliud similiter dispositum, ergo potestas spiritualis per quam sacerdos potest absoluerē aliquem peccatorem se extendit ad absoluendum quemlibet alium.

2 Item potestas clauium dependit ab illo verbo quod dixit Christus discipulis suis Ioan. 20. Quorum remiseritis peccata, &c. Sed in illis verbis non fit limitatio de personis, nec de culpis, ergo videtur quod quilibet sacerdos possit quemlibet peccatorem absoluerē & de quolibet peccato.

3 IN CONTRARIUM arguitur sic quia iudicium ecclesiae in foro poenitentiae, non debet esse minus ordinatum iudicium in foro seculari, sed in iudicio seculari non quilibet iudex potest iudicare quemlibet hominem, sed solum sibi subditum, ergo similiter in iudicio poenitentiae non quilibet sacerdos potest iudicare quemlibet peccatorem, sed solum illum qui est sibi subditus.

4 Ad idem est quod dicit canon. 16. quæst. 1. quod nulli sacerdotum, licet parochianum alterius absoluerē, aut ligare.

5 RESPONSI O. Duplex est potestas clauium, sicut ratiū est in precedenti quaestione, vna est clauium ordinis quae solum respicit forum conscientiae vel poenitentiae: alia est potestas iurisdictionis quae respicit forum contentiosum in ligando per excommunicationem, vel absoluendo ab ea. Prima potestas clauium quae respicit absoluendum à peccatis promissa fuit Petro & Apostolis Mat. 16. vbi dicit Christus Petro: tibi dabo clauēs regni caelorum. Et quodcumque ligaueris super terram erit ligatum & in caelis, &c. quāuis enim hoc dictum fuerit soli Petro, non est tamen sibi dictum pro ipso solo, sed pro omnibus Apostolis: sicut enim dicit beatus Ambrosius exponens illi passum, licet ceteri Apostoli sulerint, tamen Petrus respondit pro se & ceteris. Tu es Christus: & sicut respondit pro se & ceteris ita praedictum verbum est pro se & ceteris, quod etiā apparet per illud quod dixit Dominus omnibus Apostolis indifferenter Ioan. 20. Quorum remiseritis peccata remittuntur eis, & quorum retinueritis retenta sunt. Potestatis etiā clauis iurisdictionis videtur dedisse omnibus Apostolis: nam sicut legitur Mat. 18. Postquam dixerat si ecclesiam non audierit sit tibi, sicut Ethnicus & Publicanus, (ex quo verbo ortum habet sententia excommunicationis) subiunxit dicens. Quaecumque ligaueritis super terram, erunt ligata & in caelis, &c. Veruntamen quantum ad vtrāque potestatem Dominus videtur dedisse Petro quādam praerogatiuam, quia sibi soli commisit regimen vniuersalis ecclesiae quando dixit ei, vt legitur Ioan. vlt. pascē oues meas, & pascē agnos meos. ad perfectam enim curā, & ad perfectum regnum ecclesiae vtrāque potestas est necessaria. Et ideo sicut in regimine ecclesiae Petrus praesulatus est ceteris, sic praerogatiuam habuit in vniuersis vtriusque potestatis.

6 His suppositis sciendum est quod circa quaestione istā sunt duo modi dicendi, quorum primus continet tres articulos. Primus est quod loquendo absolute de sacramento poenitentiae circumscribendo nōnē ordinationē ecclesiae quilibet sacerdos potest quilibet peccatorem de quolibet peccato absoluerē. Secundus est quod per ordinationē ecclesiae factum est quod non quilibet possit quemlibet absoluerē, nec de quolibet peccato. Tertius est quod ecclesia hoc faciendo nihil mutat eorum quae sunt essentialia sacramento.

7 Ratio primi est quia concurrentibus ad sacramentū his quae sunt de necessitate sacramenti & debita dispositione suscipiētis verū est sacramentū, & suscipiens recipit omnem effectū sacramenti: sed circumscribendo à sacramento poenitentiae ordinationē nem ecclesiae quilibet sacerdos est debitus minister, & confessio omnium peccatorum est debita materia, forma autē debita est, absoluo te, &c. confitens autē si sit poenitens est sufficiens dispositus ad suscipiendum tam sacramentum quam rem sacramenti, ergo eis concurrentibus non solum est verū sacramentum, sed etiam suscipiens verē recipit omnem effectū sacramenti. Maior de se patet. Minor etiam clara est quātū ad materiā & formā poenitentiae, sed dubia est quātū ad ministrū & dispositionē recipiētis. Et quātū ad hoc probat sic: quia quod non quilibet sacerdos sit debitus minister, nec quilibet peccator poenitens sit sufficiens dispositus ad recipiendum verē sacramentū poenitentiae, & eius effectū à quolibet sacerdote nō potest dici nisi, quia poenitentia est sacramentum

ram iudiciale, & ideo requirit quod minister eius sit sacerdos iurisdictionē habens, & quod iudicium sit ei subditus, quod non inuenitur in quolibet sacerdote respectu cuiuslibet peccatoris. Sed illud nō cogit, quia & si poenitentia sit sacramentū iudiciale, tamē est voluntariū: vnde sacerdos quod est iudex in sacramento poenitentiae magis est iudex arbitrarius de voluntate partium assumptus, quāuis habet de se iurisdictionē super partes eis inuitas, vel altera earū inuita: cum enim iudicium poenitentiae agatur in Deū & hominē, constat quod sacerdos ex parte Dei est iudex voluntariē assumptus qui fecit sacerdotes mediatos & arbitros inter se & hominē. Idem est ex parte hominis, quia quātūcumque sciret sacerdos peccatū poenitentis nisi ipsemet poenitens voluntariē ipsum exprimeret, & exponeret se iudicio sacerdotis, non posset sacerdos iudicialiter agere eum eo quo ad forum poenitentiae. Ergo vbi peccator se voluntariē iurisdictioni sacerdotis subiicit, assumit eum quasi arbitrum quem Deus prius ad hoc assumpsit. Igitur videtur quod ille sit verus iudex, & iste versus subditus quātū pertinet ad tale iudicium. Sed hoc potest facere quilibet peccator confitens & verē poenitens respectu cuiuslibet sacerdotis circumscripta ordinationē ecclesiae, ergo tunc quilibet sacerdos est verus iudex, & quilibet peccator confitens & verē poenitens est ei verē subditus.

8 Et cōfirmatur, quia Papa nulli potest esse subditus, nisi quatenus voluntariē ei se subiicit: ex iure enim diuino nulli subditus sed omnibus praesulatus, ex iure humano & iam nulli potest subici, quia canonū statuta Papam non obligant, sicut nec leges imperatorum, ergo cum subiicit se alteri in foro poenitentiae, necesse est quod sufficiat subiectio quae sit ex mera voluntate.

9 Quod etiam patet ex alio, quia Papa non potest se subiicere iurisdictioni alterius quo ad forum contentiosum, vnde non potest committere alicui excommunicationem nisi sententiae eius paruerit: quia talis iurisdictionis inuoluntaria est non ad subditum & ex alterius voluntate dependet, & similiter esset in iurisdictione fori poenitentiae nisi esset mere voluntarium.

10 Itē si ex ordinatione diuina minister sacramenti esset sacerdos habens iurisdictionem in casu extremae necessitatis, nō posset quilibet sacerdos absoluerē quemlibet peccatorem, quia nulla necessitas mutat ministrū à Deo institutum: vnde sicut in extrema necessitate nullus potest sacramentaliter absolui nisi à sacerdote, eodē modo sacerdos est minister institutus sacramenti poenitentiae, sic nullus potest absolui nisi à sacerdote habente iurisdictionem, si talis iurisdictionis inuoluntaria est non ad subditum & ex alterius voluntate dependet, & similiter esset in iurisdictione fori poenitentiae nisi esset mere voluntarium.

11 Quantum ad secundum probatur quod per ecclesiam fieri potest & factum est rationaliter quod non quilibet possit absolui à quolibet, sed à determinato ministro, & si absoluitur tenetur iterum confiteri & absolui à ministro de quo ecclesia ordinauit: quia nullus potest absolui ab vno peccato mortali dum actualiter committit aliud, sed peccator subiiciens se pro absolutione alicui sacerdoti scilicet, contra ordinationē ecclesiae actualiter peccat peccato inobedientiae, ergo non potest absolui ab aliis peccatis. Maior patet ex praecedentibus. Minor declaratur, quia ecclesia potest rationaliter praecipere quod non quilibet suscipiat quodlibet sacramentum à quolibet ministro, sed à determinato, vt patet de sacramento ordinis: quia non est licitum quemlibet ordinari à quolibet episcopo, & similiter est de sacramento poenitentiae rationaliter institutum quod non quilibet absoluitur à quolibet, quia nō quilibet sacerdos sufficit ad consulendum in foro animae, & vt amoueat incontinentium delinquendi, quod praeretur si quilibet pro voluntate sua posset in quolibet loco à quo liber sacerdos absolui: tolleretur enim ex hoc multum de erubescencia qua debet habere peccator, & multum de cautela quae potest adhibere curatus circa subditum in variis casibus.

12 Sed contra hoc posset obici: quia si aliquis simplex & ignorans submittat se alicui ministro qui secundum ordinationē ecclesiae non debet esse absoluerē, talis non videtur peccare mortaliter, quia nihil facit in contempum ecclesiae. Si igitur peccatū inobedientiae impedit ne submittens se tali ministro sit verē absoluitus, videtur quod ille simplex & ignorans non committens nouum peccatū per aliquam inobedientiam verē sit absoluitus. Et dicendum ad hoc quod talis est absoluitus, & tamen tenetur alteri confiteri quātū ad innotescit quod primus non debuit ut absolueretur: quia sicut dictum est prius, ecclesia potest praecipere ne quis

ab aliquo recipiat sacramentum, propter quod si ab aliquo recipiat ex propria voluntate non est absoluitus à praeepto ecclesiae, si tamen illud sacramentum sit iterabile: quia si nō esset iterabile natura sacramenti euacuaret vim praeepti in tali casu, nec propter hoc potest dici quod ecclesia praecipiat his confiteri de eodem peccato, quia non praecipit confiteri nisi semel, & determinato ministro, à quo praeeptū nullus absoluitur, per hoc quod alij confiterentur voluntariē. Et sic patet secundum, videlicet quod per ecclesiam fieri potuit & factum est quod nō quilibet possit absolui à quolibet, sed à determinato ministro. Et si ab alio absoluitur (vt in casu itatim dicto) tenetur iterum confiteri.

13 Tercium patet, scilicet quod ecclesia hoc faciendo non mutat aliquid quod sit essentialē huic sacramento: quia prohibere ne quilibet recipiat sacramentum à quolibet ministro non est mutare aliquid quod sit essentialē sacramento, sed ecclesia in statu praedicto nihil plus facit nisi prohibere ne quilibet accedat ad quemlibet sacerdotem pro absolutione, ergo non mutat aliquid quod sit essentialē sacramento, nec materiā, nec formam nec ministrum. Et quia his concurrentibus est verum sacramentum, patet quod talis confessio est verum sacramentum, sicut baptismus vel ordo sacer receptus contra inhibitionem ecclesiae est verum sacramentum, cuius signum est: quia si sacerdos reuelaret ea quae audiuit in tali confessione puniretur, nō solum vt reuelator secreti, sed vt reuelator confessionis, hoc tamen interest inter baptismum & ordinem cum recipiuntur contra inhibitionem ecclesiae & sacramentū poenitentiae, quia illa non sunt iteranda quāuis peccet mortaliter recipiens si sit adultus, quia peccatum recipiens nō impedit totalem effectum baptismi & ordinis sicut totalem effectum absolutionis qui est solum remissio peccati, propter quod iterari debet. Et hoc bene stat simul quod aliquis recipiat sacramentū & non rem sacramenti propter indispositionē suam: sicut enim res sacramenti habetur quandoque sine sacramento actu suscepto, sic contra verum sacramentum potest actu, recipi sine re sacramenti. Hic est primus modus factis probabilis, ad cuius rationes difficile est responderi, vt nihil quandoque visum fuit. Secundus modus est quod nō quilibet potest absolui à quolibet non solum propter ordinationē ecclesiae, sed etiā propter ordinationē Christi, & hic modus pro nūc apparet mihi verior: quia Christus soli Petro tāquā pastori commisit curam & regimen totius sui gregis: vt habetur Ioan. vlt. Sed potestas clauium ordinis in ligando & absoluendo in foro poenitentiae, & potestas iurisdictionis in ligando vel absoluendo in foro contentioso est in ecclesia solum propter curam & regimen ouium Christi, id est omnium Christianorum, ergo ad solum Petrum pertinet & ad solum successorem Petri pertinet ius suum sibi à Christo collato vti vtrāque clauē in quemlibet Christianum, & nulli alij nisi ex commissione Petri, vel successoris eius, vel ex distimulatione vniuersi quem scit, nec reprobat.

14 Ad primum argumentum alterius opinionis dicendum est quod fori poenitentiae voluntariū est non solum ex parte sacerdotis quem Deus voluntariē fecit ministrum suum, sed etiam ex parte confitentis qui voluntariē dicit peccatum suum: sed non est voluntariū quantum ad hoc quod quilibet possit pro libito eligere sibi sacerdotem qui absoluit eum: quia nullus potest eum absoluerē nisi cui commissum est à vicario Christi mediātē vel immediātē, directē vel indirectē.

15 Ad secundum dicendum quod aliud est de Papa & de ceteris Christianis, quia clauēs ordinis quantum est de se extendunt se ad absoluendum ab omni peccato respectu cuiuslibet personae, vt patet ex verbis dictis omnibus apostolis: quorum remiseritis, &c. in quibus nulla fit exceptio de personis vel peccatis: tota autē restrictio est ex speciali commissione facta Petro de regimine vniuersalis ecclesiae, illa autē commissio fuit de omnibus aliis à Petro, videlicet de omnibus commissis curae & regimini Petri & non de Petro, & ideo extendit se ad oues Petri, id est ad omnes Christianos, praeterquam ad Petrum & ad successorem eius. Et ideo Papa successor Petri nō subiicit illi restrictioni quin possit absolui à quolibet habente clauē ordinis prout eligere voluerit.

16 Ad tertium est dicendum quod non est simile de clauibus ordinis & de clauibus iurisdictionis: quia effectus clauium iurisdictionis transit in inuitum, effectus autem clauium ordinis non transit nisi in voluntarium. Papa autem non habet nec habere potest iudicē cui submittatur inuitus, nec per cōsequens potest se submittere alicui quātū ad iurisdictionem quae de natura sua potest ferri in inuitum, sed effectus clauium ordinis de se extenditur ad omnes nisi sint excepti per priuilegium Petri, quod non militat contra Petrum, quia solum est de ouibus subiectis Petro & non de ipso: propter quod Petrus potuit, & successor eius potest subiicere se cui voluerit quantum ad vsum clauium ordinis in foro poenitentiae.

17 Ad quartum dicendum quod ex ordinatione Christi est quod oues Petri nō regatur nec subiant cure vel regimini cuiuscumque

Vide infra de 21. q. 4.

nisi ex commissioe Petri mediata vel immediata, directa vel indirecta...

QVAESTIO TERTIA. Vtrum correctio fraterna cadat sub precepto.

Thom. 2. 2. q. 33. art. 2.



IN DEQUITUR de correctione fraterna & primo vtrum cadat sub precepto.

Item religio non eximitur a precepto diuino, si ergo correctio fraterna est sub precepto...

ditis, vt prelati obediant, ita & secundus ordo cadit sub precepto, vt subditi sibi inuicem auxiliu prebeant...

tionem que fit non solum verbo, sed verbere (quod patet ex hoc quod subiugit, quae est enim misericordia...

QVAESTIO QVARTA. Vtrum in correctione fraterna debeat secreta monito preecedere denunciatio.

Thom. 2. 2. q. 33. art. 7.



ECVND O queritur vtrum in correctione fraterna debeat secreta monito preecedere denunciatioem. Et videtur quod non...

gularis personae, illud ex charitate est negligendum, vt bonum commune ex charitate possit seruari. Et sic est intelligenda au-

tur innuere quod testes inducendi sunt ad explorandum peccatum futurum, vt per eos conuincatur coram prelato, quod est contra prius dicta. Sed aduertendum est quod August. non videtur loqui de eo quod est crimen secundum se, sed de eo quod potest esse occasio criminis, vt est aspectus fixus in mulierem de quo ibi loquitur, nec ad hoc explorandum dicit testes induci, sed si contingat irerari & presentes sint aliqui qui forte non aduertunt, inducendi sunt vt aduertant & sic testimonium ferant, vt talis possit a prelato debita seueritate coerceri, ne labatur in crimen cuius iam habet occasionem, & ad quod habet pronitatem: non loquitur autem de crimine iam commissio, quod si sit occultum debeat aliis reuelari, vel conuincendum debeat explorari, & ita non est contra preadeterminata.

7 Ad primum argumentum in oppositum dicendum, quod sicut aliqui dicunt, in accusatione non agitur ad emendationem delinquentis, sed ab bonum commune, scilicet ad conseruandum iustitiam per punitionem delinquentis. Et ideo accusatio in iudicio potest fieri etiam si admonitio non precedit: nec est contra preceptum domini quod intelligitur quando agitur ad emendationem delinquentis. Aliis videtur quod quamuis secundum forum causarum non requiratur quod precedat admonitio, sed solum in scripto, tamen secundum forum conscientiarum non est ad eam procedendum nisi admonitione premissa, & emendatione expectata, si speretur propter rationem prius positam: nec cogit ratio alterius partis, quia bonum commune non est laesum per peccatum alicuius quousque deductum est in publicum. Et ideo si admonetur de correptione antequam crimine eius publicetur per accusationem, sit secundum charitatem. Si autem non premititur admonitio ad eius correptionem, perueritur ordo charitatis, quia iniuste dimittitur charitativa emendatio fratris.

8 Ad secundum dictum quod Christus vt Deus nouerat Iudam incorrigibilem, & ideo non oportuit quod admoneret eum secretum, quod sit propter correptionem. Petrus autem publicauit peccatum Ananiae & Sapphirae eadem ratione cum sciret hoc per sancti spiritus reuelationem, & adfixit eis tanquam incorrigibilibus poenam ad terrorem aliorum. De Paulo autem pater responsio: quia Petrus coram omnibus peccauit, & ideo oportuit ipsum coram omnibus redargui iuxta illud. i. Timothe. 5. Peccante coram omnibus argue. Ioseph autem pramonuit fratres, licet non legatur, vel si pratermisit errari: licet posset propter defectum aetatis aliquantulum excusari saltem a tanto. Alij excusant eum dicentes, quod ipse non denunciavit, sed accusauit sicut textus dicit quod accusauit fratres suos apud patrem crimine pessimo: non est autem necesse quod accusationem precedat fraterna admonitio. Sed istud minus valet, quia accusans si deficiat in probatione debet puniri poena talionis. Si vero probet, accusatus debet puniri secundum quantitatem & qualitatem criminis, quorum neutrum legitur ibi factum. Nec oportet quod nomen accusationis sumatur ita stricte, sicut sumunt iurista: sed pro quantumque reuelatione seu declaratione criminis: nec est cogendum ad excusandum omnia facta antiquorum qui in multis errauerunt.

Sententia huius distinctionis XX. in generali & speciali.

SCIENDUM est, &c. Superius determinauit magister de poenitentia & eius partibus, & de potestate ministrorum hoc sacramentum dispensantium: hic determinat de quibusdam poenitentiam consequentibus. Et diuiditur in duo. Primum determinat de tempore poenitentiae. Secundum determinat quaedam quae ad effectum poenitentiae pertinent di. 22. ibi, ceterum multis auctoritatibus. Primum in duas. Primum ostendit tempus poenitentiae vltimum in nouem vltis. Secundo mouet quaedam quaestiones quae ex dictis ortu habent dist. 22. ibi, solet etiam queri vtrum post. Prima est principalis lectionis, & diuiditur in tres. Primum ostendit tempus poenitentiae esse vsq; in fine vitae, & opponit per Aug. in contrarium & soluit. Secundo mouet quaestione de illis qui quandoque condignam in hac vita satisfactionem implent. Tertio inquirat qualiter sit agendum cum illis qui in fine vitae poenitent. Secunda ibi, si vero queritur de illis. Tertia ibi, solet etiam queri vtrum. 2. In speciali sic procedit, & proponit primum quod tempus poenitentiae durat vsq; ad finem vitae: An autem videtur dicere quod illi qui solum in fine vitae poenitent in securo statu non transeunt de hac vita. Sed quia poenitentia satisfactoria est vespertinum sacrificium, & ideo Deo acceptanda: ideo verba Aug. praemissa intelligenda sunt de illis qui non ex amore Dei, sed timore mortis poenitentiam agunt, & pro tanto securitatem non dat Aug. quia difficile in tali statu poenitentiam agunt propter filios, uxorem, mundum & dolorem mortis, quae in illo statu retrahunt hominem a conuersione ad Deum, tamen qui in fine vitae poenitent, bene possunt poenitere,

sed in purgatorio soluunt poenam quam in praesenti non absoluunt, nisi forte tam vehemens esset contritio, vt sufficeret ad debitam punitionem, vbi etiam incidenter dicit quod ignis purgatorij est grauior qua aliqua poena temporalis. Postea mouet duas quaestiones de solutione poenae post hanc vitam. Prima est de illis qui poenitentiam sibi impositam in hac vita non impleuerunt, vtrum in purgatorio poenitentiam soluunt. Et responder quod sic, nisi in eis fuerit tanta contritio quod vel illa solum, vel illa cum poenitentia quam fecit sufficiat ad poenitentiae completionem, Deus enim impunitum crimen non dimittit. Secunda est de his qui fecerunt poenitentiam sibi impositam a sacerdote, quae tamen poenitentia non fuit condigna peccato commisso, vtrum in purgatorio pro ea puniantur. Et responder quod sic, nisi vehementia contritionis peccata sufficiat puniri: propter quod Aug. vult cor dis contritionem in poenitentem multum attendi. Sed quia de contritione non constat, ideo poenitentia non imponitur, quae vt idem Aug. dicit, secundum contritionis modum diuine impondenda est. Vltimo dicit quod contritionibus non est neganda reconciliatio si perant, quod si tunc petere non possunt pro grauiamine infirmitatis & prius petuerunt testimonio fidelium assistantium reconciliandi sunt: sacerdotes autem qui talibus poenitentiam negant, reus est animarum. Solenniter autem poenitentem non debet presbyter reconciliare inconfulto episcopo nisi in extrema necessitate. Subdit etiam quod si aliquis ad poenitentiam festinans non inueniat sacerdotem & sic mortuus est, oblatio eius est recipienda, & elemosynae pro eo faciendae. Et in hoc terminatur sententia, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum ille qui implet poenitentiam a sacerdote sibi iniunctam sit totaliter liberatus.

IN CA distinctionem istam queritur de duobus. Primum est de taxatione poenae per sacerdotem. Secundum est de relaxatione poenae per indulgentias. Circa primum primum queritur vtrum ille qui implet poenitentiam a sacerdote sibi iniunctam sit totaliter liberatus. Et arguitur quod sic, quia sacerdos est arbiter inter poenitentem & Deum, ergo sicut poenitentem debet acceptare taxationem poenae per sacerdotem, ita videtur quod Deus debeat illa taxatione esse contentus.

2. Item priorior est Deus ad miserandum quam ad condemnandum, sed si sacerdos imponeret peccatori maiorem poenitentiam quam debeatur culpa, peccator teneretur ad faciendum eam, ergo similiter si iniungatur minor, videtur quod faciendum eam sit totaliter liberatus.

3. IN CONTRARIUM arguitur, quia Deus pro maiori culpa exigat maiorem poenam, & pro minori minorem, cum hoc habeat ordo iustitiae. Sed sacerdos & etiam canones imponunt quandoque pro minori culpa maiorem poenam & e contrario, sicut laico imponitur poenitentia septennis pro homicidio, sacerdoti vero imponitur decennis pro fornicatione: licet homicidium sit maius peccatum quam fornicatio, ergo videtur quod apud Deum non sufficiat talis taxatio.

4. RESPONSI O. Videnda sunt duo quae aguntur in argumentis. Primum est qualiter poena sit a sacerdote taxanda, an, si pro maiori culpa sit semper imponenda maior poena. Secundum est supposito quod sacerdos discretè taxet poenam, vtrum faciens eam sit a poena totaliter liberatus.

5. Quantum ad primum sciendum est, quod poena in confessione taxatur propter duo. Primum remedium praestandum contra reciduum, & propter debitum soluendum. Quantum ad debitum soluendum semper esset imponenda maior poena pro maiori culpa. Cuius ratio est, quia poena soluitur, vt inaequalitas iniustitiae

tionis poenae: sed maior inaequalitas iniustitiae committitur per maiorem culpam, ergo non reductur ad aequalitatem iniustitiae nisi per maiorem poenam. Si autem consideretur poena prout praestat remedium contra reciduum in peccatore, & contra scandalum quod oritur in plebe, sic non semper imponenda est maior poena pro maiori culpa, sed quoadque minor. Cuius ratio est, quia poena praestat remedium contra reciduum & scandalum in quantum prohibet pronitatem ad peccandum: vbi est ergo maior pronitas ad peccandum ibi requiritur maior retractio, sed in eo qui committit minorem culpam quandoque est maior pronitas ad reciduum, sicut in iuvene fornicante maior est pronitas quam in senere, ergo indiget maiori poena ipsam retractante quam senex, licet minus peccet, quia maius incentiuum habet. Eadem ratio est de scandalo, quia minus peccat quoadque est magis scandalizatum & magis trahitur in exemplum in persona quae debet esse maioris edificacionis (sicut est fornicatio in sacerdote) quam sit maius peccatum in priuata persona (puta homicidium) & praecipue, quia non est in communitate tanta pronitas ad hoc peccatum

catum: & sic patet primum qualiter est taxanda poena & culpa.

6. Quantum ad secundum dicendum est quod si poena imposita a sacerdote non sit condigna pro solutione poenae debita: culpa, tunc exoluens talem poenam non est simpliciter liberatus, sed facit residuum in purgatorio. Cuius ratio est, quia error sacerdotis seu qualiscumque indispositio poenitentis non debet mutare iustitiam diuinam quo ad punitionem peccatorum: sed quod imponatur poena non condigna culpae prouenit vel ex errore sacerdotis nescientis ponderare quantitatem culpae vel saltem ex eius nescientia, quia non potest eam perfecte cognoscere, nec contritionem poenitentis, vel dato quod sciat ex industria, sibi imponit minorem poenam propter conditionem poenitentis, qui forte magnitudine poenae posset ad poenitentiam agenda impediri propter debilitatem corporis vel infirmitatem mentis, & ideo eligit minus damnum vt maius euitet, ergo propter hoc non debet impediri iustitia diuina quin peccator puniatur poena condigna peccato: quod est intelligendum de poena quae soluitur per modum debiti, non autem de illa quae imponitur ad remedium recidui, quia in purgatorio solum exigitur poena ad soluendum debitum & non ad praeseruandum contra reciduum, cum non maneat vltimus locus vel tempus peccandi, si autem poenitentia iniuncta totaliter omittatur vel in parte, si fiat de voluntate & auctoritate imponentis poenitentia vel ex impotentia facienda ea, vel ex alia causa iusta & necessaria, tunc impotens ea facere non peccat, faciet tamen eam postea in praesenti seculo vel in purgatorio: si autem omittat ea facere ex sola voluntate sua temeraria non solum faciet ea postea hic, vel in purgatorio, sed peccat mortaliter: quia si in foro contentioso non obediens sententiae iudicis reputatur & punitur tanquam contumax, multo magis in foro poenitentiae in quo agitur causa salutis hominis, si recipiens poenitentiam sibi iniunctam pro satisfactioe peccatorum contemnat eam facere, sola temeritate ductus, contumax debet reputari & contempor ecclesiastici sacramenti, quod non potest esse sine peccato mortali.

7. Ad primum arguendum quod licet sacerdos sit arbiter, habet tamen limitatam potestatem, scilicet quoad remissionem culpae & dimissionem poenae virtute clauium quantum exigit contritio poenitentis, non autem quoad taxationem vel dimissionem poenae pro arbitrio voluntatis, nisi quod peccator si plus non faciat in hac vita quam sit ei taxatum non imputatur ei ad transgressionem.

8. Ad secundum dicendum quod quoad forum ecclesiae obligatur peccator ad faciendum poenitentiam sibi impositam, & liberatur faciendo eam siue sit condigna, siue non, sed quo ad forum Dei non sufficit minor, nec exigitur amplior quam condigna: unde si peccator cui poena est imposita maior in duplo quam exigitur sua culpa decederet peccata sola medietate poenitentiae, euolare ad caelum, nec exoluere residuum in purgatorio.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum vnus possit pro alio satisfacere.

SECUNDO queritur vtrum vnus possit pro alio satisfacere. Et arguitur quod non, quia contritio, confessio, & satisfactio, ad se inuicem ordinantur, & sibi inuicem correspondent: sed vnus non potest pro alio conteri, aut confiteri, ergo nec satisfacere.

2. Item quando aliquis suscipit satisfactioem pro altero, si ille decedens moriatur antequam ille satisfactioem expleat, aut puniatur pro peccato illo aut non. Si non, ergo ante satisfactioem debitam glorificatur: si sic, cum alius postea satisfaciatur, idem peccatum bis puniatur: vtrumque autem istorum est inconueniens, ergo illud ex quo sequitur, scilicet quod aliquis possit pro alio satisfacere.

3. IN CONTRARIUM arguitur, quia plus valet charitas apud Deum quam apud homines: sed apud homines vnus apud Deum potest vnus ex charitate pro alio satisfacere.

4. RESPONSI O. Quaestio ista non intelligitur de quantumque satisfactioe poenae peccato debita, sed solum de satisfactioe, vel solutione poenitentiae iniunctae a sacerdote: circa qua sciendum est quod sicut patet ex praecedenti quod poena satisfactoria quae imponitur poenitenti valet ad duo, scilicet ad solutionem debiti, & ad praestandum remedium contra reciduum. Si ergo poena consideretur prout praestat remedium contra reciduum, sic impossibile est quod vnus exoluat poenam pro altero. Cuius ratio est, quia poena non praestat remedium contra reciduum nisi quia bene disponit hominem ad bene resistendum occasionebus recidui, sed ex hoc quod vnus sustinet poenam pro alio ille alius in nullo melius disponitur, sicut ex ieiunio vnus non maceratur caro alterius ad melius resistendum concupiscentiae carnis, & sic est in omnibus aliis: quilibet enim bene vel male disponitur, actu proprio & non alieno, ergo poena quae sustinetur ab vno, in nullo praestat remedium contra reciduum alterius.

4. Si autem poena consideretur vt est solutio debiti, sic circa materiam istam sunt quaedam clara, quaedam vero dubia. Primum clarum est quod si satisfactio quam quis facit pro alio procedat ex auctoritate sacerdotis imponentis poenitentiam, certum est quod vnus potest satisfacere pro alio siue ille sit potens ad satisfaciendum siue impotens. Cuius ratio est: quia nullus tenetur ad poenitentiam sibi impositam, nisi secundum modum quo est sibi imposita. Si ergo imponens determinet quod poenitentia fiat per illum qui peccauit, vel per alium, liberatus est a poenitentia quae fit per alium, siue illud sit ieiunium, siue peregrinatio, siue quodcumque aliud. In tota enim ista quaestione non loquimur de satisfactioe absolute an vnus possit pro alio satisfacere, sed solum de satisfactioe imposita contenti per sacerdotem absolute. Secundum clarum est, vel saltem est multum probabile quod si ille cui imponitur poenitentia a sacerdote fiat impotens ad faciendum eam, alius potest pro eo poenitentiam facere, quia nec Deus nec minister eius intendunt aliquem obligare ad illud quod est ipsi impossibile: propter quod quia illa aliquo modo possumus quae per amicos possumus, ideo ille qui est impotens per semetipsum ad faciendam poenitentiam sibi iniunctam potest ea facere per amicum.

6. Dubium autem est vtrum ille cui iniuncta est poenitentia & potest eam per semetipsum facere liberetur si faciat ea fieri per alium absque voluntate & licentia sacerdotis poenitentiam imponentis. Et videtur probabiliter quod non, quia condemnatus iudice & iudicialiter non potest circa condemnationem aliquid immutare nisi de voluntate iudicis expressa vel praesumpta: sed ille cui in foro poenitentiae imponitur aliqua poena sustinenda, vel aliqua poenitentia facienda condemnatur iudicialiter per sacerdotem, & supponitur quod iuste, ergo circa poenitentiam sibi iniunctam nihil potest immutare nisi de voluntate sacerdotis expressa vel praesumpta: expressa quando dicitur, facies talem poenitentiam per te vel alium: praesumpta quando casus necessitatis incurritur qui reddit eum impotentem ad faciendam poenitentiam ipsi iniunctam, imò videtur quod ille qui sola voluntate sua poenitentiam sibi iniunctam facit fieri per alterum nisi in casibus praedictis, sit temerarius contempor iudicij poenitentiae, nec poenitentia sic facta per alium credenda est Deo esse accepta ad liberationem ipsius, quando iudicij sacerdotis qui est in absolute vicarius Christi temerarie contemnitur. In casu autem in quo de voluntate sacerdotis fieret poenitentia per alium, videtur quod per eam non tantum soluitur de poena peccato debita, quantum si fieret per illum qui deliquit, quia poena per poenam recompenatur, sed magis est vnicuique poenale illud quod facit per semetipsum quam illud quod fit per alterum, ergo plus recompenatur: de poena peccato debita quando ille qui peccauit facit poenitentiam iniunctam per semetipsum quam quando fit per alterum.

7. Ad primum argumentum dicendum quod non est simile de contritione, & confessione, & satisfactioe: quia contritio ordinatur ad dimissionem culpae quae pertinet ad dispositionem hominis, & quia vnus non disponitur ex actu alterius, vt dictum est prius, ideo vnus non potest conteri pro alio. Similiter confessio fit per absolutionem per quam gratia datur, vel data augetur ipsi contenti, & ideo confessio facta ab vno non valet alij: sed satisfactio ordinatur ad solutionem poenae debita quam vnus potest pro alio soluere in certis casibus, & ideo vnus potest pro alio satisfacere modis quibus dictum est prius.

8. Ad secundum dicendum quod ille qui decedit antequam satisfactio, quam alius pro suscipit, sit completa, puniatur in purgatorio pro eo quod non est completum, nec tamen vnus peccatum puniatur bis: quia si ille puniatur in purgatorio plenè antequam satisfactio quae pro eo debuit fieri sit inchoata, tunc si ille qui eam faciendam suscepit postea ea faciat, cedit ad satisfactioem propriorum delictorum, & non illius qui iam expeditus est. Si vero ea non faciat puniatur pro ea tanquam pro promisso non expleto.

9. Argumentum alterius partis non concludit vniuersaliter, quia & si apud homines vnus possit pro altero potente vel impotente satisfacere quoad rem debitam, non tamen quoad iniuriam illam nisi procedat de voluntate iudicis, vel partis: & similiter est in proposito cum agatur de poenitentia quae imponitur pro offensa diuina.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum in indulgentiis aliquid valeant.

SECUNDO principaliter queritur de indulgentiis per quas poena satisfactoria dimittitur, & quarum tur duo. Primum est de valore indulgentiarum. Secundum est quis possit facere indulgentias. Circa primum quaruntur duo. Primum est vtrum indulgentiae aliquid valeant: Secundum est vtrum tantum valeant quantum soluant. Ad primum sic proceditur, & arguitur quod

indulgentia nihil valeant ad dimissionem poenae peccato debita: quia ad potestatem excellentiae quae soli Christo competit...

3 IN CONTRARIUM est generalis consuetudo & doctrina ecclesiae quae continet falsitatem nisi per indulgentias dimitteretur aliquid de poena peccatorum debita.

4 RESPONSIO. De indulgentiis pauca dici possunt per certitudinem, quae nec scriptura expressit de eis loquitur. Quod enim dicitur est Petro Mar. 16. Tibi dabo claves regni caelorum...

5 Quantum ad primum sciendum est quod poena pro peccato debita tripliciter potest remitti. Vno modo ex mera gratia quando offensus totam offensam & poenam offensae debitam gratis remittit offendenti.

6 Et ideo communiter tenetur quod modus quo valent indulgentiae est per modum solutionis poenae peccato debita; quod pertinet ad secundum modum non dicitur esse indulta, sed soluta.

7 De merito autem poenae peccato debita, vel pars eius, vel tota poena peccato debita, vel pars eius, vel tota poena peccato debita, vel pars eius, vel tota poena peccato debita, vel pars eius...

8 Contra tamen hanc rationem dicunt aliqui quod secundum eam sequitur quod nullus homo, nec etiam homo quodvis possit satisfacere pro alio, nec in toto, nec in parte, nec aliquis pro seipso, quae omnia sunt erronea & falsa.

9 Circa quod est intelligendum quod omne opus bonum factum pro Deo, & in charitate est meritorium vitae aeternae: si autem sit poenale non solum est meritorium pro se, quia bonum, imò est satisfactorium pro poena debita, nec plus remunerabitur in quantum poenale

ro electi, ergo de poena Christi quae sufficeret potest ad recuperandum poenam omnium peccatorum mundi debitam multari...

7 De merito autem poenae peccato debita, vel pars eius, vel tota poena peccato debita, vel pars eius, vel tota poena peccato debita, vel pars eius...

8 Contra tamen hanc rationem dicunt aliqui quod secundum eam sequitur quod nullus homo, nec etiam homo quodvis possit satisfacere pro alio, nec in toto, nec in parte, nec aliquis pro seipso, quae omnia sunt erronea & falsa.

9 Circa quod est intelligendum quod omne opus bonum factum pro Deo, & in charitate est meritorium vitae aeternae: si autem sit poenale non solum est meritorium pro se, quia bonum, imò est satisfactorium pro poena debita, nec plus remunerabitur in quantum poenale

10 Ad secundum argumentum dicendum est quod per indulgentias non tollitur ordinatio Dei, sed impletur. Deus enim remittens culpam & obligans ad poenam non ordinat quod illa poena non possit expiari per illum qui debitor est poenae, vel per alium qui poenam soluit pro eo, & sic fit in indulgentiis, quia per indulgentias comunicatur de poena passionis Christi illi cui fit indulgentia, unde soluit vel satisfaciatur pro poena sibi debita, quare &c.

11 Ad secundum argumentum dicendum est quod per indulgentias non tollitur ordinatio Dei, sed impletur. Deus enim remittens culpam & obligans ad poenam non ordinat quod illa poena non possit expiari per illum qui debitor est poenae, vel per alium qui poenam soluit pro eo, & sic fit in indulgentiis, quia per indulgentias comunicatur de poena passionis Christi illi cui fit indulgentia, unde soluit vel satisfaciatur pro poena sibi debita, quare &c.

12 Item quandoque datur indulgentia euntibus ad ecclesiam aliquam non distinguendo an veniat de remotis an de propere. Si ergo indulgentia tantum valeret quantum sonat, videretur quod tantum valerent illi qui est iuxta ecclesiam sonantem illi qui veniret a remotis partibus, quod tamen non videtur aequum.

13 Item ad talem ecclesiam possent plures in die ire: sed forma indulgentiae non dicit nisi quod euntes ad ecclesiam participent talem indulgentiam, ergo quotiescumque aliquis ibit ad ecclesiam eodem die, totiens habebit indulgentiam, & ita vno die poterit consequi facillime expiationem totius poenae sibi debita, quod non videtur conveniens.

14 IN CONTRARIUM arguitur, quia ecclesia non decipit filios suos, sed deciperet nisi indulgentiae tantum valerent quantum sonant, ergo &c.

15 RESPONSIO. Ita quaestio supponit ex praecedente quaestione quod indulgentiae aliquid valent, & per hoc excluditur opinio quorundam qui dixerunt quod indulgentiae valent in iudicio ecclesiae, sed non in iudicio Dei, quia per indulgentiam aliquis absoluitur a poenitentia sibi iniuncta, ut non teneatur eas facere in praesenti vita, & hoc sonat forma communis indulgentiarum. Dicitur enim in forma indulgentiarum quod de poenitentia iniuncta talem vel talem partem misericorditer relaxamus, sed non absoluitur a poena culpae debita secundum iudicium Dei quin eam totam exolvat in purgatorio. Sed secundum hanc opinionem indulgentiae non valerent, sed magis nocerent. Cuius ratio est, quia remittere minorem poenam & transmittere ad maiorem non est alleviatio, sed nocuum, sed si indulgentiae valerent solum primo modo, tunc remittere leviores poenas, scilicet huius vitae, & transmittere ad graviores, scilicet purgatorii, imò non esset ibi aliqua remissio poenae, sed dilatio eius augmento eius, ergo indulgentiae non valerent, sed potius no-

poenale, nisi per expiationem poenae debita, semper tamen acceptum erit a Deo in quantum est bonum & virtuosum, & remunerabitur praemio essentiali. Si autem operans non sit debitor alicuius poenae, vel non tantum: tunc opus iustum poenale remanebit non solum praemio essentiali, quia bonum fuit, sed praemio accidentalibus, quia fuit poenale. Et secundum hoc martyres non solum dicuntur habere auream quod est praemium essentialis, sed aureolam, hoc est aliquid praemium accidentale propter poenitentiam martyrij. Cum ergo dicitur quod omne opus bonum remuneratum est vel remunerabitur cuilibet in resurrectione, verum est quantum ad praemium essentialis, sed si sit non solum bonum, sed poenale, & operans seu sustinens poenam fuerit debitor poenae pro seipso vel sustinuit eam pro alio, tunc talis poena non plus remunerabitur, quia iam cessat in solutione alterius poenae.

10 AD PRIMUM argumentum dicendum quod duplex est effectus sacramenti. Primus est qui est remissio culpae & collatio gratiae, & secundus qui est remissio vel diminutio poenae, collatio primi effectus pertinet ad potestatem auctoritatis & non ad potestatem excellentiae nisi meritorie: ut dictum fuit supra quod ageretur de baptismo: collatio autem secundi effectus qui est remissio vel diminutio poenae potest pertinere non solum ad potestatem excellentiae, sed etiam ad potestatem ministerij. Si enim purus homo non habens potestatem, nec excellentiam, nec ministerij potest satisfacere pro poena alteri debita, multo magis hoc potuit Christus, & ille etiam qui constituitur est ab eo summus minister ecclesiae, cui commissum est a Christo quod de thesauro passionis Christi possit communicare fidelibus ad expiationem poenae quam debent: supponimus autem quod talis sit papa, quo non supposito non apparet via per quam indulgentiae possint aliquid valere.

11 Ad secundum argumentum dicendum est quod per indulgentias non tollitur ordinatio Dei, sed impletur. Deus enim remittens culpam & obligans ad poenam non ordinat quod illa poena non possit expiari per illum qui debitor est poenae, vel per alium qui poenam soluit pro eo, & sic fit in indulgentiis, quia per indulgentias comunicatur de poena passionis Christi illi cui fit indulgentia, unde soluit vel satisfaciatur pro poena sibi debita, quare &c.

QVAESTIO QVARTA.

Utrum indulgentiae tantum valcant quantum sonant.



AD SECUNDUM sic proceditur. Et arguitur quod indulgentiae non tantum valcant quantum sonant: quia quandoque datur indulgentia quod quae praebet auxilium ad fabricam alicuius ecclesiae consequitur tertiam partem remissionis peccatorum. Si ergo indulgentiae tantum valcant quantum sonant qui tunc daret vnum denarium, & secundo alium, & tertio tertium consequeretur plenam absolutionem ab omni poena peccatis suis debita, quod videtur absurdum.

2 Item quandoque datur indulgentia euntibus ad ecclesiam aliquam non distinguendo an veniat de remotis an de propere. Si ergo indulgentia tantum valeret quantum sonat, videretur quod tantum valerent illi qui est iuxta ecclesiam sonantem illi qui veniret a remotis partibus, quod tamen non videtur aequum.

3 Item ad talem ecclesiam possent plures in die ire: sed forma indulgentiae non dicit nisi quod euntes ad ecclesiam participent talem indulgentiam, ergo quotiescumque aliquis ibit ad ecclesiam eodem die, totiens habebit indulgentiam, & ita vno die poterit consequi facillime expiationem totius poenae sibi debita, quod non videtur conveniens.

4 IN CONTRARIUM arguitur, quia ecclesia non decipit filios suos, sed deciperet nisi indulgentiae tantum valerent quantum sonant, ergo &c.

5 RESPONSIO. Ita quaestio supponit ex praecedente quaestione quod indulgentiae aliquid valent, & per hoc excluditur opinio quorundam qui dixerunt quod indulgentiae valent in iudicio ecclesiae, sed non in iudicio Dei, quia per indulgentiam aliquis absoluitur a poenitentia sibi iniuncta, ut non teneatur eas facere in praesenti vita, & hoc sonat forma communis indulgentiarum. Dicitur enim in forma indulgentiarum quod de poenitentia iniuncta talem vel talem partem misericorditer relaxamus, sed non absoluitur a poena culpae debita secundum iudicium Dei quin eam totam exolvat in purgatorio. Sed secundum hanc opinionem indulgentiae non valerent, sed magis nocerent. Cuius ratio est, quia remittere minorem poenam & transmittere ad maiorem non est alleviatio, sed nocuum, sed si indulgentiae valerent solum primo modo, tunc remittere leviores poenas, scilicet huius vitae, & transmittere ad graviores, scilicet purgatorii, imò non esset ibi aliqua remissio poenae, sed dilatio eius augmento eius, ergo indulgentiae non valerent, sed potius no-

cerent, quod non est dicendum: hac ergo opinione reiecta videnda sunt duo. Primum est, utrum indulgentiae tantum valcant quantum sonant. Secundum est, quibus valcant.

6 QVANTUM ad primum est duplex modus dicendi. Vnus est, quod indulgentiae valent secundum mensuram deotionis illius cui fit indulgentia, & non quantum sonant. Sed istud non tenetur, quia vel indulgentia valet praecise secundum mensuram deotionis suscipientis indulgentiam, dato quod non faciat illud pro quo datur indulgentia, quod est absurdum, quia tunc si daretur indulgentia eunti in terram sanctam, & aliquis infirmus & impotens sic haberet deotionem eundi tantam quantum haberet ille qui actualiter vadit, sequeretur quod non vadens ad terram sanctam haberet tantam indulgentiam quantum ille qui vadit, quod non potest esse verum, quia quod datur sub conditione non habetur nisi ab illo qui implet conditionem, sed omnes indulgentiae dantur sub conditione alicuius operis faciendi vel iam facti, ergo non implet illud pro quo datur indulgentia, non habet indulgentiam. Si autem intelligatur quod valor indulgentiae est secundum mensuram deotionis illius cui datur indulgentia non praecise, sed supposito quod faciat illud pro quo datur indulgentia adhuc non est verum, quia quod datur sub conditionem deotionem habeat plus de merito apud Deum, tamen non habet plus de relaxatione poenae per indulgentiam, alioquin forma indulgentiae contineret falsitatem, in qua dicitur quod quicumque fecerit hoc vel illud habebit tantam indulgentiam, igitur quilibet faciens illud pro quo datur indulgentia habet totam indulgentiam, vel forma indulgentiae est falsa.

7 Secundus modus est, quod indulgentiae valent secundum mensuram rei datae, vel factae prout in forma indulgentiae exprimitur ad dandum vel faciendum, sed istud non valet, quia hoc non esset indulgentia sed commutatio. Et etiam commutatio non est necessaria, elemosyna enim vel peregrinatio est secundum se satisfactoria. Si igitur tunc pro elemosyna data, vel peregrinatione facta non datur per indulgentias alicui, nisi quantum hoc ponderat, tunc non valerent elemosyna vel peregrinatio, & iterum iste modus ponit doctrinam ecclesiae falsam, ex quo indulgentiae non tantum valent quantum sonant.

8 Tertius modus est quod indulgentiae tantum valent quantum sonant, si causa pro qua fit indulgentia est condigna quantitati indulgentiae: verbi gratia, si accipiens crucem transmarinam datur indulgentia plenaria, videtur sufficiens causa, quia quae mors tolerata pro Christo expiet omnem poenam illi qui vadit ultra mare, quae expiat se morti pro Christo, videtur iustum esse quod datur indulgentia plenaria, in aliis similiter est considerandum an causa indulgentiae sit eis proportionata. Haec autem opinio bene est probabilis, tamen non est totaliter concors consuetudini communi ecclesiae quae non obseruat hanc proportionem, sed pro visitatione alicuius ecclesiae certa die dat magnam indulgentiam quandoque viginti annorum, & pro eadem causa dat quandoque maiorem, aliquando minorem.

9 Ideo est quartus modus qui tenetur communis, scilicet quod indulgentiae tantum valent quantum sonant, non ex deotione suscipientis, ut dicit prima opinio, nec ex quantitate rei datae, ut dicit secunda, nec ex proportione ad causam indulgentiae, ut dicit tertia, sed ex abundantia meritorum Christi supposito quod in dante sit auctoritas, in suscipiente idoneitas (de qua dicitur in secundo articulo) in causa pietas, scilicet ad honorem Dei & utilitatem ecclesiae. Quod probatur sic: meritum Christi est sufficiens ad expiationem omnis poenae, si ergo per indulgentiam applicatur alicui qui fit eius capax, & per illum in quo est auctoritas, & pro causa pia in qua est honor Dei, & ecclesiae utilitas ad quae ordinantur merita Christi, patet quod tantum de poena expiatur ad quantum expandam applicatur, & hoc modo tantum valent indulgentiae quantum sonant: & sic patet primum, videlicet quod indulgentiae tantum valent quantum sonant. Sed videamus nunc quantum liter sonant. Certum est quod forma indulgentiarum expressa in litteris papalibus est talis. Omnibus verè poenitentibus & confessis qui hoc vel illud fecerint tantum de poenitentia sibi iniuncta misericorditer relaxamus, igitur forma indulgentiae non sonat nisi quod certa pars de iniunctis poenitentia relaxatur. Poenitentiae autem iniunctae sunt illae solum quae imponuntur a sacerdote condicent, canones enim nulli imponunt poenitentiam, sed docent qualis & quanta sit imponenda. Et ideo de praedictis poenitentibus sic a sacerdote iniunctis certa quantitas per indulgentiam relaxatur, ita quod licitum est recipienti indulgentiam ommittere tantam partem poenitentiae sibi iniunctae, & valet ei indulgentia ad expiationem tantae poenae quantum valisset poenitentia si per eum esset facta, alioquin non essent viles, sed nocivae, ut supra dictum fuit.

10 Sed quid erit de illo qui completè facit omnes poenitentias sibi iniunctas, nunquid sibi valebunt aliquid indulgentiae? Videtur quod non, quia non valent nisi quantum sonant, sed non sonant nisi quod certa pars poenitentiae iniunctae relaxatur, ergo ad hoc solum valent, sed ad hoc non valent illi qui propter eas nihil

omittit de poenitentia sibi iniunctis, sed eas completè facit, ergo nihil ei valet. Et dicendum est quod imò ei valet, quia ille qui facit id pro quo datur indulgentia itam consequitur fructum indulgentie: videlicet quod non tenetur facere illam poenitentiam quæ sibi relaxata est per indulgentiam, & de poena peccatis suis debita tantum remissum est, quantum remissum fuisset si illam poenitentiam fecisset. Si autem ultra hoc vult poenitentiam facere, & facit eam, licet non tenetur, hoc valet ei ad meritum & remissionem vltterioris poenae, quia poena per poenam recõpensatur. Quod ergo dicitur: indulgentie non valet illi qui propter eas non omittit facere aliquid de poenitentia sibi iniunctis, cum ad hoc per se & directè valeat indulgentia, dicendum est quod imò quia semper absoluitur ab obligatione faciendi illas poenitentias, & à poena poenitentiae proportionata. Sed si gratis vult illam vel magis similem poenitentiam facere, hoc cedit ei ad meritum, & ad expiationem vltterioris poenae.

10 Quantum ad primū dicendum est, quod indulgentia non valet existentibus in peccato mortali, nec eis qui sunt in charitate, nisi expleant conditionē indulgentiarum. Primū patet, quia indulgentia ordinatur ad expiationem poenae, sed poena non expiatur nisi culpa dimissa, ergo perseverantibus in peccato mortali non valet indulgentia. Secundum patet, quia sicut dictum est prius, indulgentia datur sub conditione alicuius operis faciendi, ut est elemosyna data ad fabricam operis: vel visitatio liminum aliquorum sanctorum, vel oppugnatio hostium fidei, vel aliud consimile, quam conditionem qui non explet, non habet indulgentiam: & ideo pauper & religiosus qui non facit illud quod in indulgentia continetur, licet possit habere meritum ex deuotione sua, non tamen consequitur indulgentiam. Quicumque autem est in charitate, & cum hoc est verè confessus, si facit illud pro quo datur indulgentia consequitur eam, etiam ille idem qui facit indulgentias: quia licet nullus possit excommunicare se directè vel indirectè, eo quod excommunicatio profertur per modum sententiae, & nullus potest esse index sui ipsius, indulgentiam tamen potest recipere à seipso, faciendo illud pro quo datur indulgentia, quia fiat per modum dispensationis, quia quilibet potest vti & ad se & ad alium. Dico autem si sit confessus: quia communis forma indulgentiarum est, quod datur verè poenitentibus & confessis. Sed nunquid absque supradictis conditionibus potest dari indulgentia, videlicet contritis & non confessis, & absque hoc quod imponeretur aliquid dandum vel faciendum, puta elemosyna, vel peregrinatio? Credo quod sic: ex quo enim aliquis est in charitate, eapax est indulgentia, & ideo potest ei conferri antequam sit confessus. Papa etiam concedit multis quod possint absolui generali absolutione quantum extendunt se claues Petri. Ista autem absolutio non solum est à culpa, quia illa semper est generalis, cum vna culpa non possit remitti sine alia, sed extendit se ad dimissionem poenae, & tamen Papa non expōnit talibus aliquid dandum. Et simili modo videtur quod possent dari indulgentia (ut videtur) absque hoc quod Papa imponat ad dandum vel faciendum.

11 Per idem patet quod indulgentia non valet existentibus in purgatorio directè, quamuis ipsi sint in charitate: quia ipsi non possunt facere id pro quo datur indulgentia, & iterum non sunt de foro ecclesiae. Et quia potestas data Petro est absoluerè & ligare super terram, sicut dictum est ei: Tibi dabo claves regni caelorum, & quodcumque ligaueris super terram, &c. Vnde potestas papae per se & directè extendit se solum ad statum praesentis vitae: possunt tamen in eis indirectè valere per modum suffragij, quatenus aliquis qui indulgentiam recipit faciendo id pro quo datur indulgentia ex intentione transfert eam in satisfactionem eius qui est in purgatorio.

12 AD PRIMVM argumentum dicendum quod quando datur sic indulgentia quod qui dat elemosynam vel auxilium ad fabricam ecclesiae, &c. intelligitur de auxilio quod est conueniens ei qui auxilium dat, & negotio pro quo datur. Et ideo cum pauper dans vni denarium ad fabricam ecclesiae de conuenienter secundum conditionem paupertatis suae: diues autem dans vni denarium non det conuenienter secundum conditionem diuitiarum suarum, patet quod pauper consequitur totam indulgentiam, quam diues non consequitur, & si pauper consequatur remissionem omnium peccatorum suorum pro tribus denariis, non est hoc nimis magnum forum de misericordia Dei, dummodo sit debita causa hoc faciendi, quia multo plus fuit misericors Christus suscipiendo pro nobis passionem, cuius virtute fit indulgentia, & sacerdotibus & clericis, scholares & religiosi officiales in ecclesia consequuntur tantam indulgentiam, sicut illi qui veniunt à multis digitis, sed non tantum meritum: quia secundum qualitatem deuotionis & laborum est quantitas meriti essentialis & accidentalis: nec est in hoc aliqua iniustitia, cum indulgentia non datur ex debito, sed ex beneplacito illius qui habet thesaurum ecclesiae dispensare supposita legitima causa: & ideo licet ei quod vult facere sine praedictio cuiuscunque.

14 Ad tertium dicendum quod forma indulgentiae videtur sonare quod vadens ad ecclesiam aliquam habet indulgentias semel pro vno die. Dicitur enim in indulgentiis communiter, quod qui visitauerit talem ecclesiam die tali vel aliquo alio intra octauam habeat indulgentias, & non dicitur tali hora vel singulis horis. Vtrum autem indulgentiis datis ad aliquod magnum tempus, vadens singulis diebus consequitur eas quoties vadit? Dicunt alicui quod quando indulgentia data est ad determinatum tempus, puta ad octo dies, sic tunc non percipitur nisi semel: prorogatur autem tempus hac sola de causa, ut qui non potest venire vno die ad locum indulgentiarum veniat alio, & non ut aliquis pluries veniens pluries consequatur indulgentiam: quando verò datur ad semper, ut in ecclesia beati Petri, tunc ut dicunt, singulis diebus potest homo habere indulgentiam, hoc autem vtrum sit verum, an non, non potest sciri per certitudinem, nisi papa hoc determinet, &c.

QVAESTIO QVINTA.

Quis potest dare indulgentias.

DE I N D E queritur quis potest dare indulgentias. Et videtur quod quilibet episcopus dare possit sicut papa, quia ad ipsos pertinet disponere de rebus sponsae, sed quilibet episcopus est sponsus ecclesiae. Vnde & in consecratione sua recipit anulum tanquam sponsus, ergo potest dispensare thesaurum ecclesiae, sed hoc est facere indulgentias, ergo &c.

2. Item aut papae conuenit facere indulgentias ratione ordinis, aut ratione iurisdictionis: non ratione iurisdictionis, quia iurisdictione pertinet ad forum contentiosum, indulgentia autem magis respiciunt forum poenitentiae quam ordinem ad relaxationem poenae satisfactoriae, ergo conuenit ei ratione ordinis, sed in ordine parificatur quilibet episcopus papae, ergo potest facere indulgentiam sicut papa.

3. I N C O N T R A R I V M est quod ille solus potest dispensare thesaurum communem ecclesiae, qui praestitit tunc ecclesiae, sed hic est solus Papa, ergo &c. Pro hoc sunt iura quae dicunt potestatem papae illimitatam quoad indulgentiam, potestatem verò episcoporum limitatam.

4. R E S P O N S I O. Sicut patet ex praecedentibus indulgentiae valent in quantum merita Christi applicentur per illum qui dat indulgentias alicui, ut satisfactoria pro poena ipsi debita, quo supposito est duplex modus dicendi. Vnus est quod duo pertinent ad illum qui dat indulgentias, vnum est, potestas ordinis saltem sacerdotalis, per quam est, vel potest esse index in foro poenitentiae. Aliud est cura ecclesiae vniuersalis ratione cuius pertinet ad ipsum dispensatio thesauri ecclesiae. Ratio primi est, quia poenam impositam per iudicem & iudicialiter, nullus potest remittere, vel relaxare nisi index qui eam imponit, vel superior eius qui potest de ea iudicare, & iudicialiter cognoscere. Sed per indulgentiam remittitur seu relaxatur poena per sacerdotem iniuncta in foro poenitentiae, sicut patet ex forma expressè contenta in indulgentiis ubi dicitur, tantum de iniunctis poenitentis misericorditer relaxamus: ergo talem indulgentiam nullus potest facere, nisi ille qui potest de poena praedicta iudicare, & iudicialiter cognoscere. Sed talis non est aliquis nisi sacerdos, ergo oportet illum qui facit indulgentiam per quam poena iniuncta in foro poenitentiae relaxatur esse sacerdotem.

5. Ratio secundi est, quia thesaurus ecclesiae quae Christus sponsum eius dimisit ei tanquam sponso non est diuisus in ecclesia, ita ut in vna particulari ecclesia sit vna pars illius thesauri, & in alia, alia pars, sed est vnus & indiuisus in tota ecclesia. Et ideo ad illum vnum quilibet Christi sponsum ecclesiae vniuersalis praesidet toti ecclesiae: pertinet dispensare praedictum thesaurum. Et secundum hanc opinionem solus Papa iam consecratus, vel saltem in sacerdotem ordinatus potest auctoritate sua indulgentiam facere, cum ipse solus habeat curam vniuersalis ecclesiae. Episcopi autem quum habeant ordinem parem, sed non curam (quia solum sunt assumpti in partem sollicitudinis) ex se non possunt facere indulgentias, nisi in quantum eis à Papa committitur. Ceteri verò maxime non sacerdotes non possunt indulgentias facere etià ex commissione, quum collatio indulgentiarum requirat ordinem qui ex commissione non potest haberi. Quod ergo cardinales non sacerdotes vel electi in episcopos non dunt ad sacerdotium promoti dicuntur ex commissione Papae, & iure facere indulgentias, exponendum est quod faciunt (id est) denunciant factas per papam, ut sint potius denunciatores quam datores.

6. Alius modus est tenens eandem conclusionem, scilicet quod soli Papa competit facere indulgentias ex auctoritate, & non ratione alicuius ordinis, sed ratione solius iurisdictionis.

Vnde

Vnde papa electus antequam sit sacerdos potest conferre indulgentias, & iste modus si poneret quod papa ratione vniuersalis curae quam habet super totam ecclesiam potest facere indulgentias esset tolerabilior: sed quia dicit quod ratione iurisdictionis hoc ei competit, non videtur rationale, quia dare indulgentias non est actus iuridicus, nec per modum iurisdictionis excoeretur, ut prius dictum fuit: alioqui cum iurisdictione transeat in intuitum, nec aliquis potest vti iurisdictione in seipsum, sequeretur quod inuitus possit habere indulgentias, & quod dans indulgentias non possit eas habere faciendo illud pro quo datur indulgentia, quorum vtrunque est falsum. Veruntamen quacumque ratione competat papae facere indulgentias, non est dubia quin competat ei ratione curae vniuersalis ecclesiae: vbius tamē habet quod papa non consecratus, nec in sacerdotem promotus potest indulgentias facere. Aduertendum tamen est, quod licet licet sentiendum sit de indulgentiis, tamen vnaquaeque persona singularis potest merita sua alteri applicare ad satisfaciendum pro eo. Et eodem modo videtur quibusdā quod ille qui praestitit alicui congregationi (ut abbas in monasterio suo) potest bona suae congregationis alteri applicare: & forte idem est de episcopo in sua diocesi, & de papa in tota ecclesia, quod non assero nisi procedat de voluntate personarum singularium: si tamen hoc sit possibile, talis applicatio non habet rationem indulgentiae proprie loquendo, quia nec in vna persona, nec in congregatione aliqua, nec in tota ecclesia est tanta copia meritorum excepto pro merito Christi, ut sufficiant ad satisfaciendum pro poenis debitis omnibus quibus applicari possunt, propter quod nunquam est certum quantum valent sicut de indulgentiis.

7. AD PRIMVM argumentum dicendum est quod episcopus est sponsus ecclesiae sibi commissa, non autem vniuersalis ecclesiae, sed solus papa.

8. Ad secundum dicendum quod papae conuenit dare indulgentias ratione curae vniuersalis quam solus habet super totam ecclesiam, & ratione ordinis saltem sacerdotalis secundum opinionem primam, vel ratione solius curae vniuersalis, sicut dicit secundum opinionem, & vbius ecclesiae hoc tenet: & quia nullus episcopus habet curam vniuersalis ecclesiae praeterquam papa, ideo nullus alius à papa potest dare indulgentias auctoritate sua, ideo &c.

Sententia huius distinctionis xxj. in generali & specialiter.

SOLUS est etiam queri vtrum post hanc vitam, &c. Superius determinauit magister de tempore poenitentiae: hic verò mouet quosdam obiectiones incidentes circa determinatam, & soluit. Et diuiditur in duas. Primò mouet quaestionem circa poenitentiae tempus. Secundò circa confessionem quae à poenitentibus requiritur. Secunda ibi, post haec considerandum est. Prima in duas, quia supra dixerat, quod tempus poenitentiae durat vsque ad finem vitae, & omnia peccata dimittuntur per poenitentiam in hac vita: ideo primò querit vtrum aliqua peccata post hanc vitam dimitti possint, & determinat veritatem per auctoritates sanctorum. Secundò remouet quorundam responsiones ad auctoritates inducitas ibi, sed forte dicit. Prima diuiditur in tres. Primò determinat veritatem quaestionis intentae, ostendens quod post hanc vitam aliqua peccata dimittuntur in purgatorio. Secundò ostendit quod quidam tardius liberantur & purgantur à peccatis. Tertio ex veritate determinata mouet quandam dubitationem, & soluit. Secunda ibi, in illo autem igne purgatorij. Tertia ibi, hic obicit potest. Secunda pars principalis, in qua inquiritur de confessione diuiditur in duas. Primò inquiritur quaedam ex parte confitentis. Secundò ex parte confessoris, qui scilicet confessionem audit. Secunda ibi, Caneat autem sacerdos.

2. I N S P E C I A L I T E r procedit: & primò querit, vtrum post hanc vitam aliqua peccata dimittantur. Et respondet quod sic per auctoritatem domini dicentis, aliqua peccata nec hic, nec in futuro dimittit: ex quo datur intelligi quod quaedam peccata dimittuntur in hac vita, & quaedam in futuro: & per auctoritatem beati Augustini dicentis eos qui edificat ligno, festuca, stipula, id est, qui peccata venialia secum portant, per ignem purgatorij saluari quando illa peccata cremabuntur. Et per auctoritatem Gregorij, qui dicit quosdam culpas remitti in futuro quibusdam si hoc meruerunt. Postea dicit quod ille ignis purgatorij quosdam citius, quosdam tardius purgat secundò quod alii qui magis vel minus in hac vita bona temporalia dilexerunt, qui gradus dilectionis notatur per illa tria, lignum, festucam, stipulam. Illi autem qui supradeficiant aurum, argentum & lapides pretiosos tã ab igne eterno quam purgatorij securi sunt: Postea obicit contra dicto hoc modo. Si per li. fe. sti. intelliguntur venialia, cum nullus sit sine venialibus, ergo nullus est qui non edi-

ficet, & ita etiam perfecti. Vnde qui edificant aurum, argentum & lapides pretiosos edificabunt li. fe. & sti. Et respondet quod illi sunt qui edificant li. fe. sti. sicut imperfecti qui quamuis Deum contemplantur & proximum diligant, & bona opera faciant, tamen non habent tria praedicta excellenter, sed cum aliquo inordinato amore rerum temporalium: alij verò sunt qui superdificati, au. ar. & la. preti. sicut viri perfecti qui quidem intenti sunt contemplationi Dei quae intelligitur per aurum, & dilectioni proximis, quae intelligitur per argentum, & ceteris bonis operibus quae intelliguntur per li. pret. & isti non dicuntur edificare li. fe. sti. quia cum committunt veniale, seruo tamen charitatis ita ea consumunt quod nihil secum criminale portant: sed imperfecti qui simul cum Deo cogitant quae sunt mundi aedificati. fe. sti. & cum talibus edificatis transeunt & cremabuntur in igne purgatorij, qui licet transitorie, tamen grauius puniuntur: hic enim misericordia exhibetur, sed illic iustitia exercetur. Postea remouet quorundam responsionem ad auctoritates inducitas dicentem enim aliqui quod in futuro dimittantur peccata quod ad poenam quae ibi soluitur, sed non quo ad culpam, & sic intelligendae sunt sanctorum auctoritates. Sed magister hoc non approbat quod multi boni de aliquibus venialibus non poenitent: vnde si tales subita morte deprimentur, falsum est dicere quod nunquam venialia eis dimittantur in pur. si enim intellexissent doctores magis commemorassent graua peccata, cum grauius poena hic inextrema post hanc vitam restet, igitur dicendum est peccata leuia post hanc vitam dimitti. Postea querit si confessio proficit in ea venialia peccata non exprimentur. Et respondet quod omnia moralia quorum quis memoriam habet debet quilibet sigillatim seruari in confessione exprimere. Sed quorum memoriam non habet, oportet tantum generaliter confiteri. Venialia autem quae innumerabilia sunt sufficit confiteri generaliter: vnde subdit quod confessio generalis fit in ecclesia per quam remittitur peccata venialia & mortalia de quibus memoriam non habemus. Addit etiam quod sicut poenitens non debet celare peccata quae fecit quorum scilicet habet memoriam, ita debet attendere quod non confiteatur peccatum quod non fecit, quia si mentiretur & peccaret. Vltimo dicit quod sacerdos debet omnibus modis peccata contentium celare: quod si non fecerit, deponendus est. Addit etiam quod poenitens nunquam debet proprium sacerdotem dimittere, nec sacerdos quicumque aliquid alteri sacerdoti commisit sum debet ad poenitentiam suscipere, tamen propter ignorantiam proprii sacerdotis potest poenitens sacerdotem discretum petere & alium dimittere.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum post hanc vitam peccata aliqua remittantur quo ad culpam.



IN CA distinctionem istam primò queritur vtrum post hanc vitam peccata aliqua remittantur quo ad culpam. Et videtur quod non, quia facilius est peccare quam resurgere à peccato: sed existens in purgatorio decetero non possunt peccare, ergo non possunt à peccato resurgere, & fortiori ratione nec illi qui sunt in inferno.

2. Item Greg. dicit, quod talis in iudicio quisque futurus est, qualis de corpore exiit. Si ergo aliquis de hac vita exiit cum veniali, in iudicio apparebit cum veniali, & ita non purgabitur. Ad idem est illud quod dicit glossa super illud primae Canonicae Io. quinto. Est peccatum ad mortem, quod in hac vita non corrigitur, frustra post hanc vitam venia postulat.

3. I N C O N T R A R I V M est Grego. quarto Daniel. Et August. in littera pertractans illud Apolloli i. Corinthiorum 3. Si quis edificat lignum, &c.

4. R E S P O N S I O. Quibusdam visum fuit quod nullum peccatum etiam veniale remittitur post hanc vitam, quorum ratio fuit: quia in fine vitae aut poenitet hominē de peccato veniali, aut non, si poenitet, culpa remittitur ei & poena in purgatorio soluitur. Si verò non poenitet peccat mortaliter (ut dicunt) quia cum culpa venialis retardet à consecratione glorie & post mortem tempus sit perueniendi ad gloriam, qui de culpa veniali tunc non poenitet, videtur diligere retardationem suae glorie: hoc autem videtur esse contra charitatem qua summè debemus velle frui Deo, ergo tunc peccat mortaliter. Sed istud non valet, quia cõtingit aliquem in charitate existentem cum multi venialibus obdormire, & dormiendo mori: in tali autem non poenitere de peccato veniali nullum nouum peccatum est, cum pro tunc non sit in potestate eius poenitere, ergo aut talis damnabitur, aut saluabitur: non dabitur ei sit in charitate, nec saluabitur nisi dimissa culpa veniali quae secum portauit, ergo necesse est quod culpa venialis post hanc

hanc vitam remittit possit: nec ratio aliorum cogit, quia in fine non permitteret peccato veniali, aut quia de eo non recoleret, aut si de eo recoleret, non oportet quod peccet mortaliter. Et quod probatur quod talis videtur velle dilationem suae gloriae, non est verum: quia est dilatio gloriae sequatur ad commissionem culpae venialis, non tamen oportet quod sit voluta, vel etiam cogitata. Item nec propter hoc differitur gloria, quia in purgatorio simul cum solutione poenae potest culpa dimitti: & ita tantum retardat sola poena, quantum simul poena & culpa. Dicendum est ergo aliter, videndo primò quid sit peccatum dimitti quod ad culpam. Et secundo videbitur quare culpa possit dimitti post hanc vitam.

Quantum ad primum sciendum est quod in peccato saltem mortali sunt tria (vt patet supra distinct. 16.) scilicet de ordinatione actus, in qua consistit macula (sicut in deordinatione membri corporalis consistit turpitudine corporis) privatio gratiae quae dicitur offensam, & reatus poenae, haec autem sunt in peccato veniali praeter privationem gratiae: dicitur ergo peccatum remitti quod ad culpam vel maculam quando reordinatur actus voluntatis per debitam displicentiam quoad offensam quando restituitur gratia: sed quoad reatum poenae quando poena vel condonatur vel soluitur.

Dicendum igitur quod ad secundum, quod culpa mortalis nullo modo potest dimitti post hanc vitam, nec venialis si sit cum mortali, venialis tamen si sit sine mortali potest post hanc vitam dimitti. Primum patet sic: voluntas in malo obliuata non potest in actu suo reordinari, ita vt velit culpam & bene, sed voluntas decedens cum peccato mortali est in malo obliuata, tam in hominibus quam in angelis, vt communiter ponunt Doctores, ergo non potest reordinari, ita vt velit bonum & bene: sed aliter non dimittitur peccatum quod ad culpam, nisi quia voluntas reordinatur, ergo &c. Et quia aliqui dicunt quod voluntas damnatorum hominum & angelorum potest velle bonum moris ex genere, & ex circumstantiis, licet tale velle non possit esse meritorium propter statum in quo sunt, vt actum fuit libro 3. ideo adducenda est alia ratio talis: ille qui est in suo fine & termino non potest facere aliquid quod ordinatur ad consecutionem finis, sed dimissio culpae ad hoc ordinatur, ergo &c. Ratio secunda est: quia ad dimissionem culpae venialis sufficit reordinatio voluntatis per debitam displicentiam, & hanc possent habere existentes in purgatorio, quum non sint obliuati in malo, sed sunt in charitate, nec sunt totaliter in termino, sed citra, ergo in eis potest remitti peccatum veniale quod ad culpam.

Ad primum argumentum dicendum quod facilius est peccare quam resurgere a peccato, quando liberum arbitrium flexibile habemus ad vtrumque: sed quando iam confirmatum est in bono, vt est in illis qui sunt iam in purgatorio, impossibile est peccare: sed facile est peccatum detestari, quum hoc sit bonum, in qua detestatio consistit reordinatio voluntatis, & dimissio peccati venialis quod ad culpam.

Ad secundum dicendum, quod dictum Gregorij intelligendum est de qualitate in qua consistit status, quae non mutatur nisi mutetur status, & talis est gratia vel culpa mortalis: qualis enim quis exit de corpore, talis in iudicio apparebit secundum has qualitates. Non autem est intelligendum de ea quae non mutatur statum, vt est culpa venialis. Per idem patet ad glossam illam quae intelligenda est de peccato mortali, sicut & textus quae exponit, qui expresse loquitur de peccato ad mortem quod non potest esse veniale.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum veniale adiunctum mortali in damnatis puniatur poena aeterna.

Thom. 2. 2. q. 87. ar. 5.

Secundo queritur vtrum veniale adiunctum mortali in damnatis puniatur poena aeterna. Et videtur quod non, quia poena debita multis venialibus potest aequari secundum intentionem poenae debita peccato mortali, cum vtraque sit finita intensiue. Si ergo per peccata venialia puniretur damnati poena aeterna secundum durationem, sequeretur quod damnati tantum punirentur pro peccatis venialibus, sicut pro mortalibus, quod est inconueniens: quum peccata venialia quantumcumque multiplicata non aequentur peccato mortali.

Item Deus non est acceptator personarum, vt habetur Actuum decimo. Sed videretur acceptator personarum si pro eadem culpa vnum puniret plus, & alium minus: quum ergo nunc & in purgatorio non puniatur peccatum veniale nisi poena temporalis, videtur quod non puniatur in damnatis aeterna poena. 3. IN contrarium est quod dicit Iob, I. in inferno nulla est redemptio, sed si peccatum veniale non puniretur poena aeterna in damnatis, in inferno esset aliqua redemptio, igitur &c.

RESPONSIO. Peccatum veniale pro quo aliquis punitur in inferno, vel fuit dimissum quod ad culpam in praesenti vita vel non: si non fuit dimissum tenetur communiter quod puniatur in inferno poena aeterna quoad durationem, quia poena nunquam expiatur manente reatu poenae, alioquin sequeretur quod aliquis reus poenae non pateretur poenam quod esset contra iustitiam, sed in damnatis semper remanet reatus poenae debita peccato veniali, quod non fuit expiatum in vita praesenti, ergo semper remanet poena. Maior patet, minor probatur: quia reatus poenae est ex culpa, culpa autem quae non est in praesenti dimissa non dimittitur in inferno, cu existentes in inferno non sunt in statu viae, sed sint simpliciter in termino, semper ergo manet in eis culpa, & per consequens reatus poenae. Nec istud est contra opinionem prius posita d. 16. scilicet quod peccatum veniale potest dimitti sine mortali, quia illud fuit dictum pro statu praesenti qui est status viae, in quo potest aliquis expiare culpam quamlibet, & vnam sine alia quoad connexionem non habent: hoc autem quod nunc dicitur loqui habet in damnatis: qui sunt in termino, nec possunt expiare quantumcumque culpam. Si vero peccatum veniale fuerit in praesenti vita expiatum quod ad culpam, & puniatur in inferno quod ad poenam, potest probabiliter teneri quod puniatur tantummodo poena temporalis intensiue & extensiue, quia sufficit solvere poenam taxatam. Sed poena debita veniali peccato iam dimisso taxata est quoad Deum, vt sit finita intensiue & duratione, ergo ea soluta liberabitur ille qui est debitor talis poenae.

Ad primum argumentum dicendum, quod poena per se debita peccato veniali proportionem habet cum poena debita peccato mortali quoad intensiorem poenam, quum qualibet sit finita, & cuiuslibet finitum ad finitum sit aliqua proportio: & etiam quoad extensionem, si neutra culpa sit dimissa, quia qualibet culpa manente manet poena sibi debita, & sic est in damnatis. Quare ergo dicitur quod peccatum veniale nullam proportionem habet cum mortali, nec poena debita vni cum poena debita alteri? Puto quod pro tanto dicitur: quia pro solo mortali sine venialibus aliquis damnaretur ad poenam aeternam, sed pro venialibus quantumcumque multiplicatis nisi esset cum eis aliquod peccatum mortale nullus damnaretur ad poenam aeternam: non est igitur inconueniens si multa peccata venialia hic non dimissa puniuntur in danatis aequaliter, sicut vnum peccatum mortale. 6. Ad secundum dicendum quod non est acceptatio personarum quando pro diuersis causis & inaequalibus puniuntur aliqui inaequaliter, sed est iustitia. Si ergo iusti pro peccato veniali ipsi dimisso hic, vel in purgatorio puniuntur temporaliter, & damnati pro peccato ipsi non dimisso puniuntur aeternaliter nulla est iniustitia. Effet autem si damnati pro peccato veniali ipsi dimisso punirentur aeternaliter & iusti hic, vel in purgatorio temporaliter, & ideo dictum fuit quod pro peccato hic dimisso puniuntur damnati poena finita sicut alij.

Auctoritas Iob adducta in oppositum loquitur de poena debita per se peccato mortali, cui per se debetur infernus: non autem de poena debita veniali, nisi quatenus adiungitur culpa mortali non dimissa, quod concessum est.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum confessio generalis aliquid valeat.

tertio queritur vtrum confessio generalis aliquid valeat. Et videtur quod non, quia ad hoc ordinatur confessio, vt per eam peccata contentis manifestentur sacerdoti cuius iudicio se supponit, sed per generalem confessionem non manifestantur peccata contentis, imò remanent adeo occultata, sicut prius: quia in illis quae in confessione generali dicuntur non est aliquis qui non peccet, ergo generalis confessio nihil valet.

Item si generalis confessio valeret, hoc esset ad dimissionem peccatorum venialium, quia de singulis mortalibus oportet singulariter confiteri: non valet ad dimissionem venialium, ergo &c. Probatio minoris, quia qua ratione confessio generalis valeret ad dimissionem vnius venialis, ita & alterius, ergo omnium vel nullius: non omnium, quia post talem confessionem posset contentis dicere se nullum habere peccatum, quod est contra illud

illud Iob. Si dixerimus quod peccatum non habemus, &c. ergo non valet ad dimissionem aliquid.

IN CONTRARIUM est, quia consuetudo generalis ecclesiae non est inanis, esset autem inanis, nisi confessio generalis aliquid valeret: quum secundum consuetudinem generalem ecclesiae fiat in prima & in completorio. Sacerdos etiam accedens ad celebrandum facit confessionem generalem vt prior accedat, ergo &c.

RESPONSIO. Dicenda sunt tria. Primum est, quod confessio generalis valet ad meritum. Secundum quod valet ad dimissionem peccatorum venialium. Tertium est quod valet ad dimissionem mortalium obliuorum.

PRIMUM PATET, quia omnis actus virtutis charitatis informatus est meritorio: sed confessio generalis est actus virtutis, quia humilitatis, supposito quod sit informatus charitate, sequitur quod sit meritorius.

QUANTVM ad secundum dicendum est quod per confessionem generalem valet homo in speciale notitiam aliorum peccatorum venialium, & displicentiam eorum, sicut frequenter contingit quod loquendo in generali de aliquo loco, vel tempore recordamur de dictis & factis pro tunc, & in hoc casu constat quod confessio generalis valet ad remissionem talium peccatorum, quum ad hoc sufficit displicentia voluntatis quae actualiter habetur de eis, & confessio superaddita aliquid dimittit de poena debita, aut statim in generali contritione & confessione, & adhuc videtur quod tunc dimittatur peccata venialia: quia minus requiritur ad dimissionem peccati venialis, quam ad dimissionem peccati mortalis, sed contritio specialis & confessio sufficiunt ad dimissionem peccati mortalis, ergo minus sufficit pro dimissione peccati venialis, quod non esset nisi contritio & confessio generalis sufficeret, quare &c. Hic tamen est aduertendum quod duplex est confessio generalis, vna sacramentalis quando aliquis in secreto confitetur sacerdoti peccata grauius quorundam meminit, & alia venialia in generali. Alia est non sacramentalis quae fit coram omnibus in ecclesia, in prima & completorio. Prima confessio ex quatuor habet virtutem remittendi peccata venialia quod ad culpam & quod ad poenam, vel in toto, vel in parte: scilicet ex contritione contentis, ex humilitate confessionis, & ex oratione absoluentis, & ex vi clauium: sed secunda solum habet virtutem ex tribus primis, sed non ex quarto, quia illi confessioni non adiungitur absolutio sacerdotis, sed solum oratio.

AD TERTIUM dicendum est quod peccatum mortale vel est totaliter oblitum, eò quod peccator non recordatur se commississe aliquid mortale: vel est oblitum in particulari, non autem in generali, quia recordatur se commississe peccatum mortale, sed oblitus est quale fuerit. In primo casu sufficit confessio generalis, quia Deus non requirit ab homine plusquam sit ei possibile, sed ei qui totaliter oblitus est peccatum mortale in generali & in speciali non est possibilis confessio & contritio nisi in generali, ergo illa sufficit. In secundo autem casu non sufficit generalis confessio & contritio, sed debet confiteri de peccato oblitio eamquam de mortali, quod recolit illud fuisse mortale quod ad meritum peccati, & nihilominus debet dolere de negligentia propter quam oblitus est peccatum commissum: si tamen ad notitiam illius qui oblitus est peccatum suum mortale quocumque dictorum modorum veniat peccatum commissum contentum est in speciali, quia cessat ignorantia, quae excusabat eum a speciali confessione peccati.

AD PRIMUM argumentum dicendum quod sola sacramentalis confessio fit vt per eam tnotescat conscientia contentis sacerdoti. Et istud debet fieri quotiescumque est possibile quod ad peccata mortalia saltem semel: sed quod ad venialia nunquam est necessarium, quia nec ipsa ex necessitate cadunt sub Sacramento confessionis. Confessio autem generalis quae fit in ecclesia a multis in prima & in completorio non est sacramentalis: vnde ei non adiungitur absolutio, valet tamen ad dimissionem venialium modis quibus dictum est.

Ad secundum dicendum quod per confessionem & contritionem generalem dimittuntur omnia peccata venialia, nisi forte aliqua recineantur in affectu contentis, & tunc non est simpliciter contritio & confessio generalis: nec istud est contra dictum Ioannis primo, quia non intendit dicere quin sit aliquod momentum quo possit homo esse sine peccato mortali & veniali, sed quod vita sita a nullo agitur, quin quandoque incidat in aliquod veniale.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum in quolibet casu teneatur sacerdos celare peccata quae audit in confessione.



VARTO queritur vtrum in quolibet casu teneatur sacerdos celare peccata quae audit in confessione. Et videtur quod non, quia quilibet plus tenetur conscientiam suam seruare illasam quam famam alterius, quia charitas ordinata &c. sed sacerdos si semper celaret peccatum quod audiuit in confessione incurreret damnationem propriae conscientiae: sicut cum adducitur in testem pro peccato illo, & cogitur iurare de veritate dicenda, ergo videtur quod in hoc casu liceat peccatum confessum reuelare.

Item illud quod quis potest facere per semetipsum per alterum etiam facere potest: sed contentis per semetipsum potest suum peccatum reuelare, ergo idem potest facere per sacerdotem internuncium.

Item quod ex charitate & pro charitate iustitum est, contra charitatem militare non debet, vt dicit beatus Bernardus. Sed celsatio confessionis introducta est pro charitate vt ex hoc homines magis alliciantur ad confessionem faciendam: militaret autem contra charitatem nisi in aliquo casu reuelari posset quod est auditum vel confessum, sicut quando aliquis in confessione scit aliquem haereticum quem non potest inducere vt desinat a corruptione plebis, boni enim plebis ex charitate praerendū est bono personae singularis, ergo in casu illo potest confessio reuelari.

IN CONTRARIUM est quod reuelari habetur in litera, & id quod dicit Inno. extra de poeni. & remis. ca. omnis vtriusque sexus. Cauet sacerdos ne verbo vel signo vel alio quouis modo prodatur aliquatenus peccatorem.

RESPONSIO. Videnda sunt tria. Primum est quod iure teneatur sacerdos ad celandum confessionem. Secundum est an in hoc possit per aliquem dispensari. Tertium est an saltem de licentia contentis possit sacerdos dicere quod in confessione audiuit.

QUANTVM ad primum dicitur communiter quod celsatio confessionis est de iure diuino, quod patet sic: ex eodem iure procedit institutio confessionis & celsatio eius, sed institutio confessionis nostrae est a iure diuino, ergo & celsatio. Minor patet ex praecedentibus. Sed maior probatur, quia in sacramentis id quod geritur per ministrum significat & figurat id quod geritur interius per Christum, quia sacramenta efficiunt quae figurant, & minister sacramenti gerit vicem Christi, sed in Sacramento confessionis Christus peccatum illius qui subiicitur per confessionem sic regit vt ex hoc non possit ei cedere in verecundia, confusione, vel quacumque poenam, ergo ex ipsa natura sacramenti minister qui gerit exterius vicem Christi tenetur celare quod audiuit in confessione, taliter quod contentis non possit cedere in confusionem, verecundiam, vel poenam aliquam: hoc autem non possit esse nisi illud totaliter teneatur secretum quod auditur in confessione, ergo &c. Quicquid sit de conclusione, ratio tamen adducta ad probationem minoris deficit: quum enim in sacramentis illud quod geritur interius per Christum repraesentetur exterius per ministrum factis & verbis vel altero eorum quantum ad principalem effectum sacramenti, non oportet tamen quod omnes circumstantiae repraesententur. Verbi gratia, minister baptizans facto suo quo lauat exterius & verbo suo quod dicit, ego te baptizo te, &c. repraesentat ablutionem spiritualem a peccatis qua Christus facit interius, & hic est principalis effectus baptismi, & similiter in confirmatione, ordine & extrema vnctione, & eodem modo est in confessione, quia principalis effectus quem Deus facit interius est remissio peccatorum, & istud repraesentatur exterius per ministrum cum dicit absoluo te, &c. Celare autem peccata confessio non est effectus sacramenti, sed obligatio ministrum de qua queritur vnde veniat, nec apparet quod veniat ex hoc quod illud quod geritur interius sacramentis, debet representari per hoc quod geritur exterius a ministris, hoc enim intelligitur de effectu sacramenti: sic enim est & non aliter intelligitur quod sacramenta efficiunt, quod significant. Item qualiter intelligitur quod Christus celat peccata contentis, hoc enim intelligitur pro praesenti saeculo vel pro futuro: non pro praesenti, quia sic Christus aequaliter celat peccata non confessio sicut confessio: non enim reuelat ista vel illa. Si intelligitur pro futuro non apparet qualiter sit verum, quia licet sacramenta significant id quod principaliter efficiunt nisi recipiens sit indipositus, tamen & significant id quod in futuro saeculo agitur nullus vnquam dixit. Itē in futuro saeculo non celebrantur peccata neque confessio neque confessio, sed omnia erunt omnibus manifesta virtute diuina omnia reuelata, propter quod ex isto latere non apparet quod sacerdos debeat peccata sibi confessio celare. Propter quod pro eadem conclusione adducenda est alia ratio, quae talis est: id quod dicitur secretum sacerdoti vt confessori non solum est secretum, sed etiam est secretum sacramentale, quia in Sacramento confessionis dictum, & est pars sacramenti. Cum ergo secretum sit celandum eo modo quo est vel esse debet secretum, secretum dictum in confessione non solum est celandum

est celandum, quia secretum dicitur, sed quia dicitur in secreto sacramentali, & ut pars sacramenti, sed sacramenta secundum quamlibet partem essentialiam sunt de iure diuino, & ex institutione Christi, ergo celatio secreti dicitur in confessione est de iure diuino.

7 Circa hoc tamen est aduertendum, quod non omnia quae dicuntur in confessione confessori sunt de secreto confessionis, sed solum peccata vel circumstantiae, per quas possit deueniri in cognitionem peccati & peccatoris: multa autem alia dicuntur confessori, ut genus, patria, nomen confitentis, & plura alia quae confitens exprimit quandoque confessori interrogatus ab eo vel non interrogatus, quae confessor non tenetur celare, nisi quatenus per ea possit reuelari peccatum confitentis. Est etiam aduertendum, quod cum dicitur quod sacerdos debet celare peccata confitentis, intelligendum est coniunctum, & non diuisum: confessor enim potest dicere se audiuisset in confessione talia peccata non exprimendo personam confitentis, & quandoque est necessarium ad habendum consilium quid super aliquo casu sit faciendum: potest etiam dicere quod talis est sibi confessus, non exprimendo directum vel indirectum peccata sibi confessa: sed coniunctum dicere, talis est mihi confessus talia peccata, est violatio sacramenti confessionis, & sic patet primum.

8 Ex quo patet secundum, scilicet quod nullus potest dispensare quod reuelatur ea quae audita sunt in confessione: quia ecclesia non potest mutare ea quae Christus praecipit, & quae pertinent ad veritatem articulorum vel sacramentorum, cum praesertim ecclesiae non sint domini, sed ministri, nec fundatores, sed executores, ut prius dictum fuit: sed ad celationem confessionis tenetur minister ex natura sacramenti, ut statim dictum est: ergo in hoc non potest per aliquem dispensari.

9 Quantum ad tertium an de licentia confitentis possit sacerdos dicere id quod audiuit in confessione, dicitur communiter quod non: quia si non valet licentia papae, neque totius ecclesiae, multo minus licentia priuata personae, maxime cum celatio confessionis sit de iure diuino. Verumtamen confitens potest facere quod illud quod sacerdos scit fiat per alium modum, quam per confessionem: & sic possit reuelare absque reuelatione confessionis, exprimendo alium modum per quem scit. Ad hoc autem quod sacerdos sciat per alium modum sufficit (ut dicitur) quod confitens licentiam eum ad dicendum quod in confessione audiuit. Primum istorum licet sit verum, secundum tamen non videtur bene dictum, nec stare cum primo: quia si licentia confitentis non sufficit ad dicendum id quod audiuit in confessione, nisi habeatur noua noticia, tunc non sufficiunt verba per quae non habetur de peccato noua noticia, sed solum de praecedente noticia datur licentia: sed per haec verba, licentia tunc ad dicendum id quod a me in confessione audiuit non datur aliqua noua noticia: alioquin omnis audiens non datur aliqua noua noticia in confessione, sed solum datur licentia, quia nec plus verba sonant, ergo per illam nunquam est licitum dicere sacerdoti quod audiuit in confessione. Item si talis licentia sufficeret, esset via ad reuelationem confessionis & suspensionem criminum: quia iudex habens aliquem suspectum de aliquo crimine, poterit ei dicere, da sacerdoti licentiam ut dicat quod a te audiuit: si dat licentiam, & data valeat, habebit testem contra te, si non dat, & dare possit, ut ponit haec opinio, merito habebitur amplius suspectus. Et ita non erit vsquequaque secretum quod dictum erat in confessione cum oporteat talem licentiam dare ad reuelationem confessionis, vel incurrere notam grauis suspicionis. Melius est igitur ut dicatur quod talis licentia non valet, nec verba praedicta quae sonant in talem licentiam suffiunt: sed oportet quod penitens dicat sacerdoti extra confessionem in generali, vel in speciali peccatum quod vult alteri reuelari.

10 AD ARGUMENTA. Ad primum dicitur quod sciens aliquid solum per confessionem si inducitur in testem, & cogitur iurare de veritate dicenda, potest sine serupulo conscientiae dicere se nescire (quia cum loquatur ut subditus, quia coactus, non tenetur respondere nisi de his quae scit, ut subditus.) Et quia sacerdos audiens confessionem nulli est subditus nisi Christo cuius vice gerit, ut subditus autem cuiusque; alteri nihil scit de pertinentibus ad confessionem: ideo potest securè dicere se nescire. Si autem non cogitur, sed sponte testificatur, vel in comuni locutione dicit se nihil scire mentitur, quia licet nesciat ut subditus homini (propter quod excusatur cum cogitur) scit tamen, & ideo negans absolute se scire, mentitur. Quod patet, quia si diceret scio, verum diceret, ergo si dicat nescio, falsum dicit: impossibile est enim quod vtraque pars contradictionis sit vera: relata ad idem. 11 Ad secundum dicendum quod sicut confitens potest per seipsum reuelare peccata quae dicit in confessione, ita potest per sacerdotem si dicat extra confessionem, sed non dando solum licentiam, cum hoc sit in praedictum sacramenti.

12 Ad tertium dicunt quidam quod sacerdos non tenetur celare nisi peccata de quibus penitens in meditatione promittit: quia

nec Deus cuius sacerdos est minister aliis celat. Sed istud non valet, quia fictio suspicientis sacramentum licet impediatur ipsum a fructu sacramenti, tamen non euacuat sacramentum quin sit verum. Et ideo quum sacerdos obligetur ad celandum confessionem ex natura sacramenti, patet quod ad hoc obligatur quantumcumque suspiciens sit impatiens vel fictus, loquendo de fictione respectu effectus sacramenti, quia si aliquis esset fictus respectu susceptionis sacramenti, tunc nullum est sacramentum sicut dictum fuit prius cum ageretur de penitentia & baptismo. Et in isto casu sacerdos non tenetur ex vi sacramenti celare, id quod esset sibi secretum dictum. Verbi gratia, haereticus impositens & proponens alios corrumpere, nec credens sacramentum confessionis seu penitentiam aliquid valere, nec intendens se subicere sacerdoti pro absolutione, nec pro consilio, nec facere aliquid quod fideles ecclesiae faciunt, aut quod intendit ecclesia, sed velle corrumpere populum pro posse suo, in tali casu nullum est sacramentum, nec ex virtute sacramenti peccatum sic dictum sacerdoti est celandum: quia non fuit ibi sacramentum, neque secundum totum, neque secundum aliquam partem, & hoc habetur tanquam probabiliter dictum absque alia assertione. Si autem haereticus haesitans de errore suo venit ad confessionem, & dicit haereticum suum sacerdotem vel habeat ab eo consilium, an erret an non, dato quod habito consilio sacerdotis non credat ei, nec dimittat haereticum suum: tale peccatum haereticum est celandi, qui dicitur est in confessione sacramentali quantum est ex parte confitentis. Quod autem talis haereticus sit dicta in confessione non debeat celari sicut alia peccata non potest esse propter grauitatem eius: quia quaedam alia inueniuntur aequè grauiora, ut blasphemiam, nec quia infectum aliorum, quia multa alia sunt infectiva, sicut sollicitatio mulierum. Quum igitur haec celentur, & illud debet celari, nec istud est contra charitatem: quia charitas non requirit quod apponatur remedium contra peccatum modo indebito, quod haereticus reuelaretur confessioni, potest tamen sacerdos sine reuelatione confessionis dicere praesertim quod inuigilet diligenter super gregem suum, ne forte lupus sit inter oves, igitur &c.

Sententia huius distinctionis XXI I in generali & speciali.



VMQVE multis auctoritatibus. Superius determinauit magister de tempore penitentiae: hic vero determinat quaedam quae pertinent ad effectum ipsius, qui est remissio peccatorum. Et diuiditur in partes duas. Primum quaerit utrum remissio peccatorum sit irrevocabilis, an quandoque peccata redeant. Secundum, quia in quolibet sacramento effectus est res ipsa, ideo inquirunt quid sit sacramentum, & quid res in penitentia. Secunda ibi, Post praedicta restat. Prima diuiditur in tres. Primum mouet quaestionem intentam. Secundum circa eam diuersas opiniones tangit & persequitur conferendo. Tertio excusat se a determinatione. Secundum ibi, Cuius quaestionis solutio est. Tertia ibi, Vtrique parti quaestionis. Secunda pars principalis in qua inquirunt quid sit sacramentum. Primum mouet quaestionem. Secundum ponit circa hanc unam opinionem, & obicit dupliciter contra eam, & soluit. Tertio soluit secundum aliam opinionem. Secunda ibi, Quidam dicunt sacramentum esse. Tertia ibi, Quidam autem dicunt exteriori peccati, &c.

In speciali sic procedit, & quaerit primum, utrum peccatis dimissis in contritione si postmodum homo confiteri contemnit, vel in pristina peccata vel in similia illo casu incidat, an peccata prius dimissa redeant. Postea inducit super hoc diuersas auctoritates: quidam enim ea reducant & adducunt parabolam de seruo nequam a quo debitum etiam prius dimissum exactum est: tanguntur etiam in litera plures auctoritates quae faciunt ad propositum. Sed contra hoc opponitur, non enim videtur iustum ut pro peccato super quo semel quis iudicatus est iterum iudicetur: & respondet quod propter hoc non bis super eodem peccato iudicatur, quia non perfectè & dignè penituit, quum non perseverauerit, sed ingratus fuerit. Aliorum vero opinio est, quod peccata dimissa iterum non redeant nisi quantum ad ingratitudinem: propter enim ingratitudinem peccator constituitur, sicut ante fuerat, ac si peccata pristina redierint. Postea ab huius quaestionis determinatione se excusat relinquens iudicium eius studio solertiori, eod quod vtraque opinio doctorum fauentes habeat. Postea quaerit cum sacramentum sit facta rei signum, quid in sacramento penitentiae sit sacramentum, & quid res. Postea soluit opinionem dicentium penitentiam exteriori esse sacramentum, interiori autem rem: contra quam statim opponit quod sacramenta nouae legis efficiunt quod significant, exterior autem penitentia non efficit interiori, ergo non est sacramentum. Et respondet secundum

De Bapt. di. 4. q. 4. De pe. d. 17. q. 13.

dum eos quod quum sacramenta efficiant quod significant, verum est de illis sacramentis quae in noua lege instituta sunt: penitentia autem est talis, quia etiam in primis parentibus fuit instituta, sicut & matrimonium. Obicit etiam alio modo quod sacramentum debet precedere rem, penitentia autem exterior non praecedit interiorem, sed e conuerso. Et respondet quod in aliis saepe res praecedit sacramentum sicut e conuerso, sicut in adultis contritis: igitur ante baptismum confertur. Vltimo soluit secundum aliorum opinionem qui dicunt tamen exteriori quam interiorem penitentiam unum esse sacramentum, sicut species panis & vini non sunt duo sacramenta, sed vnum: exterior autem penitentia est tantum sacramentum, interior est res & sacramentum. Remissio vero peccatorum est tantum res, & sic sunt tria in hoc sacramento, sicut in praemis sacramentis. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Verum peccata dimissa per penitentiam redeant per sequentem culpam.



IRCA distinctionem istam quaeritur. Verum peccata dimissa per penitentiam redeant per sequentem culpam. Et videtur quod sic, quia maior est culpa quae committitur in Deum quam quae committitur in hominem: sed seruis manifestus per culpam quam committit in dominum suum merito reuocatur in seruitutem pristinam, ergo multo fortius peccator a seruitute peccati liberatur per culpam in quam reciduat, & per quam peccat in Deum merito reuocatur in seruitutem pristinam peccatorum, & sic peccata dimissa redeunt.

2 Item sicut per penitentiam dimittuntur peccata, ita per peccatum mortale mortificantur merita praecedentia, sed penitentia quae tollit peccatum viuificat merita mortificata per ipsum, ergo ipsum peccatum quod mortificat praecedentem penitentiam, viuificat peccata dimissa per eam.

3 Item peccator contritus de peccatis, & confessus, qui cadit in peccatum mortale, & in eo moritur antequam fecerit de peccatis praeteritis penitentiam, constat quod pro eis punietur in inferno: punietur autem poena aeterna, quum in inferno nulla sit redemptio, ergo tantum punietur ac si nunquam penitisset, ergo per sequentem culpam redeunt peccata saltem quo ad poenam eis debitam.

4 IN CONTRARIUM arguitur, quia de peccato eodem & aequali vnus non meretur maiorem poenam quam alius, sed contingit innocenter & penitentem peccare eodem peccato, & aequali, ergo penitens non sit deterius per tale peccatum quam innocens. Haeret autem si peccata dimissa redirent, ergo non redeunt.

5 Ad idem est quod dicit Aug. lib. de responsonibus Prosperi. Qui recedit a Christo & alienatur a gratia viuat siquidem secundum hanc vitam, quid nisi in perditionem vadit: sed non in id quod dimissum est redit.

6 RESPONSO. Peccata redire potest intelligi dupliciter. Secundum se, vel secundum poenam eis debitam, secundum se redire non possunt etiam si dimissa non essent. Cuius ratio est, quia si redirent, aut Deo auctore, aut hominem homo, quia per hominem non potest fieri quod idem actus numero reparatur, licet similis secundum speciem possit iterum fieri. Sed actus praecedentium peccatorum reparantur, ergo non possunt idem numero per hominem reparari: nec per Deum reparantur in homine reciduate, quia tunc homo se haberet ad ea passus, Deus autem actus, & sic essent peccata Dei & non hominis, quia peccatum vel culpa est malum quod facimus, poena vero est malum quod patimur. Restat ergo cum peccata secundum se redire non possint, quod si aliquo modo redeant, hoc fit quoad poenam eis debitam.

7 Et hoc quidem dixerunt aliqui, quod per sequentem culpam peccator efficitur debitor totius poenae peccatis dimissis debitor: dicebant enim quod Deus poenam aeternam debitam peccatis mortalibus non dimittit nisi sub conditione (haec scilicet) si non reciduaerint in culpam. Sed istud non valet, quia si causa sufficiens ponitur absolute, effectus eius debet poni absolute: sed sacramentalis gratia & virtus passionis Christi nobis communicata in sacramentis sunt sufficiens causa remissionis peccatorum quo ad culpam vel poenam in toto vel in parte secundum dispositionem recipientium, ergo cum exhibentur absolute & absque aliqua conditione respicientem futurum, vel patet ex formis sacramentorum quae nunquam sunt conditionatae, sequitur quod per ea fiat absoluta remissio peccatorum, quod concedendum est.

8 Dicendum est ergo aliter quod duplex est poena peccato debita. Vna est poena quae dicitur poena damni, quae consistit in sola carentia gratiae & gloriae. Alia est poena sensus quae includit do-

lorem mentalem de amissione visionis diuinae, quae vocatur veritas conscientiae, & poena ignis gehennae. Loquendo de prima poena dicendum quod per sequentem culpam redeunt omnia peccata prius dimissa quo ad poenam damni eis debitam: quia per eam aequè priuatur homo gratia & gloria sicut per omnia praecedentia peccata. Omnia enim peccata mortalia in hoc habent connexionem quod auerunt a Deo, & per consequens priuant gratia, propter quod aequalis est effectus vnus sicut omnium quantum ad articulum istum. Et sic loquitur beatus Iacobus in Canonica sua dicens: quod qui offenderit in vno factus est omnium reus. Loquendo autem de poena sensus, quo ad eam non redeunt peccata commissa prius nisi secundum quid: quia homo non est debitor tantae poenae ut prius, est tamen debitor aliquatulum maioris poenae quam si peccata praecedentia non fuissent dimissa propter ingratitudinem quae est in peccato sequenti. Cuius ratio est: quia secundum quantitatem culpae taxatur apud Deum quantitas poenae, sed culpa in quam aliquis reciduat non semper est aequè grauis ut fuerunt omnia peccata prius dimissa. Est tamen aliquatulum grauior propter circumstantiam ingratitudinis quae est effectus secundum se, ergo non debetur ei tanta poena quanta debebatur omnibus praecedentibus peccatis antequam essent dimissa, debetur tamen ipsi maior poena ratione ingratitudinis quam fuisset aliis debita. Maior patet, minor declaratur, quia quantitas culpae in quam aliquis reciduat non potest pensari nisi ex sua specie vel ex circumstantia aggravante: ex sua specie autem non semper habet tantam grauitatem ut peccata prius dimissa, cum contingat aliquem reciduaere per simplex futurum qui forte prius commisit adulterium vel homicidium quae sunt ex sua specie grauiora furto. Nec ex circumstantia aggravante, quia cum talis grauitas non trahat peccatum extra suam speciem non attingit ad grauitatem altioris speciei: cum ergo ingratitudo sit circumstantia culpae in quam aliquis post penitentiam reciduat ratione ipsius debetur maior poena illi culpae quam fuisset debita secundum se, & quo ad hoc dicuntur praecedentia delicta redire, sed non debetur ei tanta poena sicut debebatur omnibus praecedentibus peccatis, & ideo non dicitur redire simpliciter quo ad talem poenam. Quod autem consuevit dici quod tanta est ingratitudo quantum fuit beneficium dimissionis, & beneficium tantum quanta fuit quantitas peccatorum dimissorum, ergo ad primo ad vltimum tanta est ingratitudo quanta fuerunt peccata prius dimissa, non valet: quia ingratitudo non est tanta quantum est beneficium de quo aliquis est ingratus ut fiat comparatio vnus ad alterum, sed comparatio ingratitudinem vnà alteri, & beneficium vnus alteri, ut sicut se habet beneficium ad beneficium, ita ingratitudo ad ingratitudinem, verum est. Illa enim ingratitudo est maior quae in respectu maioris beneficii, & minor quae est respectu minoris: & hoc est quod aliqui dicunt, quod illa proportio est intelligenda non secundum aequalitatem quantitatis inter ingratitudinem & beneficium, sed secundum aequalitatem proportionis: quia sicut se habet beneficium ad beneficium, ita ingratitudo ad ingratitudinem.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum quod seruis manifestus propter ingratitudinem reuocatur in seruitutem non ex causa praecedente, sed ex noua, nec in eadem cum priore sed in similem: & eodem modo per culpam sequentem penitentiam reuocatur homo in seruitutem peccati, non tamen ut sit seruis ex actibus peccatorum praecedentium, sed solum ex actu peccati sequentis, nec est eadem seruitus numero cum praecedente, sed alia huic similis, non oportet tamen quod tanta, nec quo ad culpam, nec quo ad poenam sensus.

10 Ad secundum dicendum quod non est simile de bonis mortificatis per peccatum quod reuoluantur per penitentiam, & de peccatis dimissis per penitentiam quae redeant per sequentem culpam nisi loquendo de reditu actuum honorum vel malorum secundum se: sic enim nec bona mortificata reuoluantur nec peccata dimissa redeunt, quia actus qui transit tam bonus quam malus non redit idem numero. Sed quo ad praemium debiti meritis & quo ad poenam debitam peccatis est dissimilitudo: quia merita non mortificantur per peccatum, nisi quia praestatur impedimentum quo durat non consequitur praemium, & ideo eo amoto habent valorem suum, & poena debita peccatis non solum impeditur per veram penitentiam, sed verè remittitur, & ideo per sequentem culpam non reuocatur cum sit simpliciter dimissa & non solum impedita.

11 Ad tertium dicendum quod reciduaens in aliquam culpam, si in ea moriatur non punietur in inferno pro peccatis prius dimissis poena aeterna, sed temporaliter: nec propter hoc sequitur quod in inferno sit proprie redemptio, quia ad poenam inferni non pertinet per se nisi poena debita peccato mortali non dimisso, & haec totaliter non soluitur, nec redimitur. Poena vero quae debetur peccato mortali iam dimisso cum sit temporalis ex taxatione diuina non pertinet per se ad poenam inferni, sed per accidens, in quantum debitor eius pro alio peccato punietur in inferno, & haec ibi totaliter

valiter soluitur: nec est incontinentis q̄ quantum ad aliquid ac-

QVAESTIO SECUNDA.

Utrum hæc forma sit conueniens sacramento penitentiae, Ego te absoluo, &c.



ECUNDO queritur de forma penitentiae, utrum hæc sit conueniens, Ego te absoluo. Et videtur q̄ non: quia hæc forma est indicatiua, sed forma penitentiae debet esse optatiua, vt probabitur, ergo &c. Probatio minoris, Leo papa dicit, q̄ indulgentia Dei nisi precibus sacerdotis obtineti nequit: loquitur autem de indulgentia quæ imperatur penitentibus: sed illa fit instrumentaliter virtute verborum absolutionis, ergo illa verba debent esse supplicatiua.

2 Item verba sacerdotis in hoc sacramento non sunt minoris efficacie quam in aliis, sed in aliis sacramentis non sufficiunt verba ministris, nisi exerceat aliquem actum circa penitentem, sicut in baptismo, cum hoc quod dicit baptizans, Ego baptizo te &c. requiritur corporalis ablutio, ergo similiter quum hoc dicit sacerdos, Ego absoluo te, requiritur quoddam exercere aliquem actum circa penitentem, vel imponendo manus ad recipiendum spiritum sanctum ad remissionem peccatorum, vel aliquid aliud faciendum: non ergo in illis verbis præcisè consistit forma sacramenti.

3 IN CONTRARIUM est quia sicut Dominus dixit discipulis, Matr. vlti. Do cete omnes gentes, &c. ita dixit Petro Matr. 16. Quodcuq̄ solueris, &c. Sed sacerdos auctoritate illorum verborum Christi fretus dicit, Ego baptizo te, nec oportet quoddam imponat manus, ergo simili auctoritate debet dicere in sacramento penitentiae, Ego absoluo te.

4 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est illa verba, absoluo te, sint de forma sacramenti. Secundum, est an præcisè consistat in eis, an oporteat aliquid plus addere.

5 Quantum ad primum dicendum est, quod præmissa verba sunt de forma sacramenti. Cuius ratio est, quia illa verba per se pertinent ad formam sacramenti, quæ directè significant eius effectum: sed præmissa verba directè significant effectum sacramenti penitentiae, ergo &c. Maior patet, quia sicut in naturalibus efficiencia attribuitur formæ, sic & in sacramentis: sunt autem efficiencia & significancia, quum sacramenta significant quod efficiunt, & ideo forma verborum principaliter significat effectum sacramenti quæ efficit. Minor manifesta est: quum enim effectus sacramenti penitentiae sit remissio peccatorum, directè significatur per hæc verba, absoluo te à peccatis tuis, &c.

6 QVANTUM ad secundum dici potest probabiliter q̄ prædictis verbis oportet aliquid addere antecedenter vel consequenter quod pertinet ad inuocationem diuini nominis. Cuius ratio est, quia in omni sacramento in cuius forma exprimitur actus ministris, debet fieri aliqua expressio principalis agentis, sed in forma absolutionis exprimitur actus ministris, ergo debet apponi aliqua expressio principalis agentis. Maior patet ratione & inductione: ratione, quia actus non attribuitur ministro, sed principali agenti, & potissimè in sacramentis in quibus secundum vnam opinionem, nec minister, nec forma vel materia sint causa effectus, nisi per accidens, & sicut causa sine qua non. Idem patet inducendo in baptismo, confirmatione, ordine, extrema vnctione, in quibus quum actus ministris exprimitur, additur inuocatio nominis Christi, vel trinitatis. Minor patet de se. Videtur ergo quod prædictis verbis vel præmittendum sit absoluo te auctoritate Dei vel Christi, vel quod addendum in fine, in nomine patris, &c. vel Christi, vel aliquid huiusmodi, sicut in cæteris sacramentis, sicut dicit Dionysius 3. cap. Ecclesiasticæ Hierarchie: quia tamen non est determinatum qualis debeat esse illa appositio, ideo relinquatur arbitrio sacerdotis.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum est quod verbum Leonis papæ intelligendum est non de forma absolutionis quæ est indicatiua, sed de verbis deprecatoriis quæ sacerdos præmittit, ne propter aliquam indispositionem penitentis effectus sacramenti impediatur. Illa enim sunt supplicatoriæ, vt quum præmittitur, miserere mihi, &c.

8 Ad secundum dicendum quod ad hoc sacramentum non est necessaria manu impositionis: talis enim impositio fit solum in illis sacramentis per quæ suscipiens deputatur ad solennem actum, eod q̄ manus est potissimum organum operationis, illa autem sacramenta sunt tantum duo, confirmatio per quam aliquis efficitur quasi miles fidei, & ad hæc confitens fidem coram persecutore: & ordo maximè diaconatus, & supra, per quos homo efficitur quasi dux & rector populi Christiani. Et ideo in his duobus sacramentis fit impositio manuum: per susceptionem autem baptismi, penitentiae, eucharistiae, seu extreme vnctionis, non acquiritur aliquis gradus super communem populum, & ideo ad hoc sacramentum non requiritur impositio manuum. Veruntamen in duobus eorum, scilicet baptismi & extreme vnctione præter verba sacramentalia requiritur aliquis actus ministris ratione materiae extrinsecus adiunctæ, quam oportet applicari suscipienti per actum ministris. Sed quia in sacramento penitentiae nulla est talis penitentia materia, sed sola verba penitentis, ideo non requiritur aliquis talis actus: nec similiter in sacramento Eucharistiae, quia non consistit in applicatione materiae ad suscipientem, sed in sola consecratione materiae per verba prolata super materiam eucharistiae.

DISTINCTIO XXIII.

Sententia huius distinctionis in generali & speciali.



RÆTER præmissa est etiam aliud sacramentum. Superius determinauit Magister de baptismo, qui est sacramentum intrinsecum, & de confirmatione, & de eucharistia, & de penitentia, quæ sunt sacramenta progredientium: hic verò determinat de extrema vnctione, quod est sacramentum exentium. Et diuiditur in quinque. Primum determinat de huiusmodi sacramento quantum ad quidditatem. Secundum quantum ad eius institutionem. Tertium quantum ad eius usum. Secundum ad eius conformitatem. Quintum quantum ad eius usum. Secunda ibi, Hoc sacramentum vnctionis. Tertia ibi, In quo ostenditur duplici ex causa. Quarta ibi, Et sicut in aliis sacramentis. Quinta ibi, Quæritur aliqui si hoc sacramentum, &c.

2 IN SPECIALI sic procedit. Et dicit primum, quod præter præmissa sacramenta est quoddam sacramentum vnctionis extremae quæ fit in oleo per episcopum consecrato, & tangit triplex genus vnctionis. Est enim quedam vnctio principalis quæ fit ex christmate (oleo scilicet misto cum balsamo) & tali vnctione vnguntur Reges, & Pontifices in capite, confirmandi in fronte, baptizandi in vertice. Alia vnctio qua vtuntur catechumeni in pectore & inter scapulas. Tertia vnctio est, qua vnguntur infirmi, & de hac ad præsens agitur: & hæc dicitur oleo simplici benedicto. Postea dicit hoc sacramentum institutum fuisse ad Apostolis, vt habetur in canonica Iacobi. Postea dicit quod hoc sacramentum institutum est ad duplicem effectum, scilicet ad sanationem animæ & corporis: quia tamen non expedit homini semper quod corporaliter alleuetur, ideo non semper in hoc sacramento sanationem acquirit, qui hoc sacramentum deuote & fideliter recipit spiritualiter, scilicet quoad animam. Postea ponit conformitatem huius sacramenti ad alia, quia in hoc sacramento est aliquid quod est sacramentum tantum, vt exterior vnctio, aliquid verò quod est res sacramenti, vt vnctio interior, peccatorum remissio, & virtutum appositio, & ideo hoc sacramentum continere vel negligere periculofum est. Vltimò querit utrum hoc sacramentum possit iterari. Et ostendit per Augustinum quod non, quia iniuriam facit sacramento, qui iterat sacramentum. Et respondet ad hoc, quod August. solum loquitur de quibusdam sacramentis, scilicet baptismi, confirmatione, & ordine, quæ nullo modo iteranda sunt. Alia verò sæpius iterari possunt, vt eucharistia, penitentia, & matrimonium, quare & vnctio iterari potest. Si enim morbus iteratur & vnctio quæ est medicina morbi iterari potest. Secunda causa hæc est, quia quum vnctio cum oratione operetur (vt rungunt enim simul beatus Iacobus commemorat in canonica sua) si oratio iterari potest, quare & vnctio. Alij tamè dicunt quod nullum sacramentum est totaliter iterandum, id est quantum ad totum quod pertinet ad sacramentum. Idem enim panis & vinum solum semel consecratur, & similiter idem oleum: in coniugio etiam semel quis benedicitur, scilicet cum prima vxore, sic etiam secundum istos, quod dicit Augustinus sacramentum iterandum non esse, si referatur ad sanctificationem rei, sicut de omni sacramento est generaliter verum: Si autem referatur ad usum & ad assumptionem sacramenti quædam non iterantur, vt baptismus, & confirmatio, & ordo: quædam verò iterantur vt omnia alia, &c.

QVAESTIO I.

QVAESTIO I.

Utrum extrema vnctio sit sacramentum.



TRIA distinctionem istam primo queritur. Vtrum extrema vnctio sit sacramentum. Et videtur q̄ non: quia principalis effectus sacramenti debet esse spiritualis, cum sacramentum sit spirituale remedium, sed principalis effectus extremae vnctionis non est spiritualis, sed corporalis, ergo &c. Probatio minoris, quia apostolus Iacobus loquens de extrema vnctione in canonica sua quinto capitulo præmittit effectum curationis corporalis dicens, Alleuiabit eum dominus.

2 Item quod non est vnum sacramentum, non est sacramentum, sicut qui non est vnus homo non est homo: sed extrema vnctio non est vnum sacramentum, ergo &c. Probatio minoris, quia vnitas sacramenti videtur requirere vnitatem ministris cum vnitate materiae & formæ, sed in extrema vnctione non est vna forma numero, sed plures replicatur, nec vna materia, sed plures potest etiam exhiberi à pluribus ministris, sicut si primus post primam vel secundam inunctionem factam moreretur, tunc enim alius sacerdos debet vtriusq̄ procedere, ergo extrema vnctio non est vnum sacramentum.

3 SED CONTRA, sacramenta ecclesie cõueniẽter subueniunt defectibus hominum secundum quælibet statum, sed exentibus de hoc mundo non subuenit aliud quæ extrema vnctio, ergo ipsa est sacramentum. Item sicut se habet immerfio ad baptismum, sic se habet vnctio ad hoc sacramentum: sed plures immerfiones concurrunt ad vnum baptismum, ergo plures vnctiones possunt concurrere ad hoc sacramentum.

4 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est an, extrema vnctio sit sacramentum. Secundum est: quis sit effectus, quia istud est in hac quaestione potissimum dubium.

5 QVANTUM ad primum patet quod extrema vnctio est sacramentum: quia omne remedium ordinatum in subsidium vite spiritualis sub rebns sensibilibus appositum est sacramentum, sed extrema vnctio est huiusmodi, ergo &c. Maior patet ex his quæ dicta sunt distinctione prima. Minor patet per beatum Iacobum in canonica sua, quinto capitulo, vbi loquens de extrema vnctione dicit, quod si infirmus in peccatis sit, dimittentur ei.

6 QVANTUM ad secundum, scilicet quis sit effectus eius, oportet dicere quod dimissio culpæ non solit propter auctoritatem beati Iacobi iam allegatam, sed propter rationem quæ talis est, sacramenta illud efficiunt q̄ significant, sed per formam sacramenti directè significatur dimissio peccati. Est enim talis forma: per istam vnctionem & piissimam misericordiam suam indulget tibi dominus quicquid deliquisti per visum, & sic de cæteris, ergo per hoc sacramentum fit dimissio peccatorum quantum ad culpam, vel quo ad poenam culpæ debitam, seu quamcumque aliam sequelam. Et quumvis istud sit clarissimum tam ex auctoritate sacre scripturæ iam allegata, quam ex communj doctrina de formis sacramentorum, quod ipse efficiunt quod significant.

7 Tamè quidam dicunt quod proprius effectus huius sacramenti non est remissio cuiuscunq̄ culpæ vel poenæ debite propter culpam, nec sequelam, seu reliquiarum actuum peccatorum vel habituum acquisitorum, imò proprius effectus huius sacramenti est quædam exhilaratio mentis in remedium contra debilitatem quam habet homo ad opera gratiæ, quæ quidè naturæ debilitas non solum consistit in hoc quod natura non potest in opera gratiæ sine in opera meritoria vite æternæ sine gratia, sed etiam in hoc quod habita gratia adhuc in talibus patitur aliquam debilitatè vel difficultatem quam tollit illa exhilaratio mentis ad quam consequenter sequi potest delectio venialium, sed non vt primus effectus. Sed istud non videtur rationabili ter dictum, quia talis debilitas naturæ per quæ patitur difficultatem ad opera gratiæ est in sanis, sicut in infirmis: si ergo proprius effectus extremae vnctionis est exhilaratio mentis ad tollendam prædictam debilitatè, videtur quod sacramentum istud deberet exhiberi sanis sicut infirmis, quod nullus tenet. Iste si talis exhilaratio mentis est proprius effectus extremae vnctionis, tunc non deberet dari infirmis qui iam propter debilitatè perdidissent vsum rationis quæ tuncque prius petuissent hoc sacramentum, quia in eis non potest esse talis exhilaratio. Hoc autem est falsum. Item prædicta debilitas naturæ seu difficultas ad opera gratiæ inest omnibus à natura, sicut à causa per se, quumvis sit à peccato originali: sicut à causa remouente prohibens, sicut de aliis defectibus dictum fuit in secundo libro, & ideo habet rationem defectus naturalis vel poenalis: quum autè per hoc sacramentum aliquid indulgetur, in ipsa forma huius sacramenti expressè dicitur, qualiter potè dici quod prædictus,

defectus indulgetur, hoc enim non solum est improprie dictum, sed clarè falsum, subditur enim in forma verborum: indulget tibi dominus quicquid deliquisti per visum vel auditum, &c. Sic ergo per hoc sacramentum indulgetur delictum quo ad culpam vel poenam culpæ debitam in toto, vel in parte, vel aliquam sequelam, quorum neutrum est ille prædictus defectus qui nobiscum perseverat pro toto tempore vite præsentis, & præcedit omne nostrum actuale peccatum. Si etiam talis exhilaratio mentis est proprius effectus huius sacramenti, mirum est quod in forma eius non sit aliqua mencio de ea, & sit expressa mencio de remissione peccatorum quam isti dicunt non esse effectum proprium, sed casualiter contingentem: hoc enim est contra naturam formæ sacramentorum quæ efficitur quod significant.

8 Melius ergo est q̄ dicatur q̄ proprius effectus huius sacramenti est remissio peccatorum: sed quia peccati potè dimitti quo ad culpam vel quo ad poenam ei debitam, seu quamlibet aliam sequelam, ideo adhuc est dubium secundum quod istorū dicitur dimitti peccatum. Si enim dicatur dimitti peccatum quo ad culpam, quum duplex est culpa, scilicet mortalis & venialis, impossibile est q̄ per hoc sacramentum dimittatur culpa mortalis, quia sicut baptismus est spiritualis regeneratio, & penitentia spiritualis suscitatio, sic extrema vnctio est spiritualis sanatio vel medicatio, vñ exhibetur per modum medicationis: in pluribus enim infirmitatibus vtuntur medici vnctione, sed sanatio non est nisi habetis vitam, ergo extrema vnctio cum sit spiritualis sanatio supponit spirituale vitam, sed in eo in quo est peccatum mortale non est vita spiritalis, ergo extrema vnctio non ordinatur ad dimissionem peccati mortalis quo ad culpam: si ergo ordinatur ad dimissionem alicuius peccati quo ad culpam, oportet q̄ illud sit veniale, quod est quasi quædam infirmitas in vita spiritali.

9 Sed nec istud quibusdam videtur: quia contra vnum defectum sufficit vnum remedium, sed sacramentum penitentiae sufficienter delet omne peccatum veniale quo ad culpam, ergo ad hoc non ordinatur aliquod aliud sacramentum. Ad hoc tamen potest dici q̄ vnum remedium solum est per se institutum contra vnum defectum intermitten vitam spiritualement, sicut baptismus contra peccatum originale, & penitentia contra peccatum actuale mortale. Sed contra defectum qui non interimit vitam spiritualement, sicut est peccatum veniale nullum sacramentum est necessarium, multa tamen remedia sunt vtilia, sicut penitentia & generalis confessio non sacramentalis, & benedictio episcopalis, & idem potest esse de extrema vnctione non obstante ratione supra dicta. Sed quia nullum peccatum dimittitur quo ad culpam nisi voluntas quæ fuit deordinata per eam reordinetur per debitam displicentiam, ergo &c.

10 Adhuc est dubium quomodo per extremam vnctionem dimittatur veniale peccatum, cum non appareat quid ipsa operetur ad talem displicentiam: potest tamen dici q̄ hoc modo operatur extrema vnctio ad dimissionem peccati venialis, quia per eam datur dignè suscipienti quædam spiritalis hilaritas mentis, non quidem contra illam debilitatem vel difficultatè ad bonum nobis innatam (vt alij dicunt) sed contra oppresionem quæ infirmus tunc patitur, tum debilitate corporis, tum ex memoria peccatorum præcedentium, propter quæ potest facilius in desperationem cadere, quam hilaritatem mentis fortè vocat beatus Iac. alleuiationem, cum dicit: & alleuiabit eum dominus. Ad hanc autem sequitur conuersio mentis in deum, & generalis displicentia omnium delictorum, quæ sufficit ad delectionem peccatorum venialium. Et ideo postquam beatus Iac. dixit: & alleuiabit enim dominus, subinnoxit: Et si in peccatis sit, dimittentur ei. Et sic primus effectus huius sacramenti est exhilaratio mentis, sed non principalis, nec principaliter intentus: quia ille est remissio peccatorum venialium quo ad culpam modo quo dictum est, vel quo ad poenam in toto vel in parte in quod significat vnctio olei, quod est mitigatiuum dolorum.

11 Ad primum argumentum dicendum q̄ principalis effectus extremae vnctionis non est sanitas corporis, sed vltimus & accidentaliter qui non sequitur nisi expediat sanitati mentis: nec obstat q̄ primò nominatur, quia non semper principaliter intenduntur quæ dicuntur prius. Etiam beatus Iacobus non intendit loqui de sanitate corporis quando dicit: Et oratio fidei saluabit infirmum, &c. sed de salute mentis subiungens modum prædictum, & alleuiabit eum dominus, &c.

12 Ad secundum dicendum quod sacramentum non est vnum indiuisibile vt punctus, nec cõtinuitate vt linea, nec suppositio vt composita substantialia, vel accidentalia, sed perfectiõnem ex conuersu omnium quæ faciunt ad cõsequendum effectum, vel finem ad què ordinatur: sicut est de domo, quia ad effectum vel finem extremæ vnctionis debet consequendū sciunt plures vnctiones cum pluribus replicationibus verborum (vt postea

dicitur) & ideo ex concursu omnium illorum efficitur vnum sacramentum vnitatis perfectionis. De ministro autem aduertendum est, quod si sacerdos postquam fecit vna vel duas vntiones moriatur, alius non debet a capite incipere: quia vntio in eadem parte iterata tantum valet ac si bis consecraretur eadem hostia, quod nullo modo est faciendum, sed debet procedere ad ceteras vntiones faciendas, nec tamen pluralitas ministrorum tollit vnitatem sacramenti, quum non operentur nisi instrumenta liter, mutatio autem instrumentorum quibus fabricatur domus, non tollit vnitatem eius.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum oleum consecratum per episcopum sit conueniens materia huius sacramenti.

QUAEVND O quiritur vtrum oleum consecratum per episcopum sit conueniens materia huius sacramenti. Et videtur quod non, quia istud sacramentum immediate ordinat hominem ad gloriam incorruptionis: sed incorruptio magis representabitur per balsamum qui cum oleo in chrismate ponitur quam per simplex oleum, ergo chrisma esset conuenientior materia.

2. Item dignius est sacramentum baptismi, quam sit extrema vntio: sed ad baptismum non requiritur materia consecrata, ergo ad hoc sacramentum non requiritur oleum consecratum.

3. Item superior non preparat materiam inferiori, sed econuerso, vt patet in artibus, dignior est enim nauigatus quam nauifictus, quae preparat materiam: sed episcopus est dignior simplici sacerdote, ergo non preparat materiam qua simplex sacerdos vitur in extrema vntione, ergo non requiritur ad eam oleum consecratum per episcopum.

4. IN CONTRARIUM est quod dicitur Iacobi quia tota vngentes cum oleo &c. Hoc oleum debet esse per episcopum benedictum, sicut in omnibus aliis benedictionibus materia per episcopum consecratur.

5. RESPONSI O. Dicenda sunt tria. Primum est, quod oleum est conueniens materia huius sacramenti. Secundum est, quod illud debet esse consecratum. Tertium est, quod illa consecratio debet fieri per episcopum.

6. RATIO primi est: quia illud est conueniens materia huius sacramenti quod habet maximam conuenientiam cum eius effectu, sed tale est oleum respectu effectus extreme vntionis, ergo &c. Probatio minoris, quia effectus istius sacramenti est spiritualis hilaritas mentis, per quam mens lenitur a grauedine & depressione qua communitur tunc homines patiuntur. hinc autem maxime conuenit oleum oliuarum, quod proprie dicitur oleum, est enim nitidum & linituans, ideo &c.

7. QVANTVM ad secundum dicunt quidam quod oportet illud oleum esse consecratum, quia oportet omnem materiam sacramenti qua Christus sibi non applicuit consecrari, & quia Christus non fuit vntus corporalis: ideo necessarium est omnem materiam sacramenti pertinentem ad vntionem consecrari. Sed istud reprobatur fuit supra, distinctione prima. Dicendum est igitur (vt ibi actum fuit) quod vbi minister est determinatus certa ordinatione, materia qua minister vitur, applicando eam ad suscipientem debet esse consecrata certa benedictione, sed in hoc sacramento minister est determinatus certa ordinatione scilicet sacerdotali (vt postea patebit) ergo materia debet esse consecrata certa benedictione.

8. RATIO tertia est, quia ex eodem a quo dependet ordinationis ministeri, dependet etiam consecratio materiae, quum sibi inuicem corresponsent, sed ordinationis minister huius sacramenti dependet a solo episcopo, ergo & consecratio materiae. Et rationabile est hoc etiam, quia quum minister propria virtute non inducat effectum sacramenti, sed Christus in quantum Deus: ideo Christus in quantum Deus est principalis auctor, & in quantum homo causa meritoria, & quia quae a Deo sunt, sunt ordinata (vt dicitur Romanorum decimotertio) conuenit vt sicut ab ipso redundat gratia sacramentalis in populum medianibus ministris qui sacramenta dispensant, sic redundet auctoritas dispensandi sacramenta in ministros inferiores medianibus superioribus qui materiam sanctificant & ministros ordinant. Et ideo in omnibus sacramentis quae indigent materia sanctificata, sicut sit ordinationis minister per episcopum, sic etiam sanctificatio materiae.

9. AD PRIMVM ARGUMENTVM dicendum est quod in corruptio glorie non est res contenta in hoc sacramento, nec per sacramentum immediate facta. Et ideo non oportet quod sanctificatio materiae ei corresponsent propter quod non oportet

et balsamum imponi in materia huius sacramenti, quia balsamus propter odorem designat claritatem fame, qua non indigent excentes de hoc mundo, sed solum nitore conscientiae quae sufficienter designatur per oleum.

10. Ad secundum argumentum dicendum quod non est simile de baptismo & extrema vntione: quia sicut non est de necessitate baptismi, quod minister sit ordinatus, ita consecratio materiae non est de necessitate baptismi. E contrario autem est in sacramento extreme vntionis, vt dictum est.

11. Ad tertium argumentum dicendum est quod preparatio materiae per quam nulla virtus actiua materiae acquiritur, pertinet ad inferiorem artificem, & vltus ad superiores, vt dictum est de materia quam inferior ars preparat superiori. Sed quando per preparationem acquiritur virtus actiua materiae aquales virtuti artificis, tunc vltus materiae non est potior preparatione materiae, quum tanta sit virtus materiae sicut ventis: & sic est in proposito, puta per sanctificationem materiae tanta ei acquiritur virtus, sicut ministro per suam ordinationem.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum sacerdos sit proprius minister sacramenti extreme vntionis.

QUAEVND O quiritur vtrum sacerdos sit proprius minister huius sacramenti. Et videtur quod non: quia proprium est quod conuenit omni & soli, sed ministrare hoc sacramentum non conuenit omni sacerdoti & soli, ergo &c. Probatio minoris. Primo quod conueniat non sacerdoti, & ita non soli sacerdoti, quia forma huius sacramenti est deprecatio (vt patet ex verbis beati Iacobi) orant super eum, &c. sed plus valet deprecatio boni laici quam mali sacerdotis, ergo bonus laicus magis potest ministrare hoc sacramentum quam sacerdos malus.

2. Item probat quod conuenit soli episcopo, & ita non omni sacerdoti: quia sicut solus episcopus consecrat chrisma, ita ipse solus consecrat oleum extreme vntionis, sed solus episcopus est minister sacramenti ad quod chrisma consecratum requiritur, ergo ipse solus est minister extreme vntionis, ad quam requiritur oleum per ipsum consecratum.

3. IN CONTRARIUM arguitur per illud quod dicit beatus Iacobus inducat presbyteros ecclesiae. Ex quo etiam potest specialiter argui quod minister huius sacramenti inducendus est ad eum qui suscipit sacramentum: sed episcopus non potest conuenienter induci ad omnes infirmos sine diecesis, ergo non est conueniens quod ipse solus sit minister.

4. RESPONSI O. Videnda sunt tria. Primum est, an aliquis non sacerdos possit esse dispensator huius sacramenti. Secundum est, vtrum omnis sacerdos, an solus episcopus. Tertium est quae forma debeat vni ministro huius sacramenti.

5. QVANTVM ad primum dicendum est quod nullus laicus potest hoc sacramentum dispensare, nec clericus nisi sit sacerdos. De laico patet scilicet quia nullum sacramentum nisi sit meritis necessitatis potest dispensari nisi ab illo qui habet aliquem gradum superioritatis in ecclesia, sed laicus non habet aliquem talem gradum, ergo non potest esse dispensator alicuius sacramenti, nisi illud sit extreme necessitatis, sicut baptismus, vntio autem extrema non est tale sacramentum, ergo &c. Minor de se patet, sed probatio maioris: quia in omni communitate quae ordinatur ad aliquod officium, recipit super alios aliquem gradum, & hoc est quod dicit beatus Dionysius in ecclesiastica hierarchia, quod sunt quidam exercentes actiones hierarchicas, & quidam recipientes tantum, & hi sunt laici nisi in sacramentis necessitatis, puta baptismus, vt nulli desit facultas spiritualis regenerationis. Quod etiam clericus non sacerdos, puta subdiaconus, vel diaconus hoc non possit, persuadetur sic: quia nullus potest exercere actum qui est ad dimissionem peccatorum, cui non est hoc collatum per suam ordinationem, sed nulli ministro infra sacerdotem est per suam ordinationem collatum exercere actum qui sit ad remissionem peccatorum, ergo nullus clericus non sacerdos potest hoc sacramentum ministrare, quum hoc sacramentum ordinetur ad remissionem peccatorum saltem venialium modo quo prius dictum est.

6. QVANTVM AD SECUNDVM principale dicendum est quod non solum episcopus, quod patet sic: Episcopo non reseruatur ad ministratio sacramentorum nisi tantum illorum quae constitunt suscipientem in aliquo gradu super commune populum, sed talia solum sunt ordo & confirmatio, ergo ista sola reseruatur episcopo. Maior patet: quia ad illum qui praestit in aliqua communitate non pertinet actus singulorum officiorum exercere, sed ordinare de singulis qui praesent communitati

uitati specialibus gradibus & officiis. Minor est patet, quia confirmatio constituit hominem quasi militem in exercitu ecclesiae. ordo autem quasi rectorum & ducem, baptismus autem & sumptio eucharistiae, poenitentiae, extreme vntionis, & coniugium non constitunt hominem in aliquo gradu super commune populum, propter quod illa duo tantum reseruatur episcopo, cetera vero non, & sic patet secundum principale.

7. CIRC A TERTIVM, scilicet quae sit conueniens forma huius sacramenti, tenetur communiter, quod illa est forma: Per istam vntionem & suam piissimam misericordiam indulgeat tibi dominus quicquid deliquisti per visum, auditum, & sic de ceteris sensibus. Et differt haec forma a formis ceterorum sacramentorum, quia ceterae formae sunt indicatae, ista vero est deprecatia. Cuius ratio assignatur triplex. Prima est verbis beati Iacobi, qui loquitur de ea vocat eam orationem dicens, & orat super eum, &c. secunda est, quia suscipiens hoc sacramentum est proprius viribus destitutus, unde indiget a fortiori orationibus subleuari. Tertia quia datur excentibus de hoc mundo qui iam desinunt esse de foro ecclesiae, & in manu solius Dei relinquuntur, ideo debent ei per orationem commendari. Quaedam tamen ecclesiae vntur verbis indicatis dicens, vngos hos oculis oleo sanctificato, in nomine patris, &c. nihilominus quod adiungunt (vt dicitur) istam formam, dicens, per istam vntionem, &c. Quod si verum est, tunc forma sacramenti videtur consistere in oratione deprecatia, & non indicata, quia apud omnes ecclesias debet obseruari id quod est de necessitate formae sacramenti. Omnes autem ecclesiae obseruant formam deprecatiam, non autem indicatiam, ergo in verbis deprecatius consistit forma sacramenti. Si vera alia ecclesiae sic vntur forma indicata, quod non addat deprecatiam tunc est magni dubium quae sit forma sacramenti. Et si quis vellet tenere quod forma indicata qua dicitur vntus fuisse beatus Ambrosius qui fuit de primitiis doctoribus, postest responderi ad rationes alterius partis: beatus enim Iacobus loquens de oratione forte non intendit de forma sacramenti, sed de supplicatione quae fit per orationem precedentem, aut sequentem, per quam apud Deum subleuatur infirmus, & ei recommendatur.

8. AD PRIMVM ARGUMENTVM in oppositum dicendum est quod ministrare hoc sacramentum competit soli sacerdoti non laico: & quum dicitur quod oratio boni laici, &c. Dicendum quod oratio priuata inicitur meritis personae, & melior est si fiat a bono laico, quam si fiat a malo sacerdote: sed oratio publica quae fit a ministro ecclesiae, & inicitur communitatis meritis ecclesiae, melior est quam oratio priuata cuiuslibet personae, dato quod minister sit malus in se.

9. Ad aliud argumentum dicendum est quod vntus chrismatis in confirmatione pertinet ad solam episcopum: quia per confirmationem acquiritur gradus super commune populum, sed per vntum olei in extrema vntione non acquiritur talis gradus, & ideo eius dispensatio conuenit omni sacerdoti, & non conuenit soli episcopo.

QVAESTIO IIII.

Vtrum hoc sacramentum debeat dari sanis.

QUAEVND O quiritur vtrum hoc sacramentum debeat dari sanis. Et videtur quod sic, nam sicut baptismus est sacramentum iarrantium ecclesiam, sic extrema vntio est sacramentum excentium, sed baptismus datur omnibus intrantibus ecclesiam sanis & infirmis, ergo extrema vntio debet dari omnibus excentibus: sed aliqui sanis etiam sunt excentibus, sicut illi qui sunt decipiantur, ergo &c.

1. Item si hoc sacramentum non debet dari nisi infirmis, saltem videtur quod debeat dari omnibus infirmis: sed pueri, amens, & phrenetici quadoque infirmantur ad mortem, ergo eis conferendum hoc sacramentum.

2. IN CONTRARIUM est quod dicit beatus Iacobus: Infirmatur quis in vobis, &c.

3. RESPONSI O. Videnda sunt tria. Primum est, an hoc sacramentum sit conferendum omnibus infirmis. Secundum est, vtrum sit eis conferendum in determinatis partibus corporis. Tertium est, an debeat aliquando reiterari.

4. QVANTVM AD PRIMVM tenetur communiter quod hoc sacramentum non est dandum nisi infirmis. Cuius rationem aliqui assignant dicentes: quia in sacramentis geruntur interior debet representari per ea quae geruntur exteriorius, sed effectus interior huius sacramenti est sanatio spiritualis, ergo debet representari exterior per sanationem corporalem, sed nullus est illius sanationis susceptus, nisi a du infirmus, quare de necessitate huius sacramenti est quod suscipiens,

ipsum sit infirmus: quia in sacramento quicquid est essentia, licet de necessitate significationis, est essentialiter de necessitate sacramenti, cum sacramenta in quantum sacramenta sunt essentialiter quaedam signa.

6. Sed contra hoc potest sic obijci: sicut extrema vntio est spiritualis sanatio, sic poenitentia est spiritualis resuscitatio, & baptismus spiritualis ablutio, igitur si spiritalem sanationem necesse est significari per corporalem, ita vt necesse sit quod suscipiens sit infirmus corporaliter, similiter (vt videtur) necesse est spiritalem resuscitationem quae fit in poenitentia significari per corporalem, ita vt suscipiens eam esset corporaliter mortuus, & ablutionem spiritalem quae fit in baptismo necesse est significari per corporalem, ita vt baptizandus esset corporaliter immundus, hoc autem non est necessarium, ergo nec corporaliter immundus. Item corporalis ablutionis susceptus est non solum immundus sed & mundus, sed curationis non est susceptus nisi infirmus. Potest etiam alia ratio assignari, quia extrema vntio est quasi ad supplementum poenitentiae, vt qui non possunt congruere vt poenitentiae medicina tanquam medicina grauiori, vtantur hoc sacramento tanquam medicina leuiori, sed sani vt possunt poenitentiae, ergo pro eis non est institutum hoc sacramentum sed solum pro infirmis grauioribus, de quorum exitu probabiliter timetur propter aggrauationem infirmitatis: nec tamen omnibus infirmis quantumcunque grauioribus instrumentum competit hoc remedium, quia non pueris. Primum quia non indigent eo, cum hoc sacramentum ordinetur ad dimissionem peccatorum venialium, quod pueri antequam sint capaces rationis committere non possunt. Secundo quia hoc sacramentum plurimum valet ex deuotione suscipientis, & illi pueri hoc sacramentum non possunt cognoscere, & cum deuotione suscipere, ideo illis dari non debet. Similiter nec furiosis, nec amensibus nisi habuerint lucida interualla in quibus hoc sacramentum perierunt, & nisi credatur quod non faciunt irreuerentiam sacramento.

7. QVANTVM AD SECUNDVM dicendum est quod totum corpus non debet inungi, sed solum determinatae partes eius, scilicet organa sensuum, pedes & renes. Cuius ratio est, quia hoc sacramentum exhibetur per modum curationis. Ex quo potest sic argui, sicut est in curatione corporali, sic fit in hoc debet esse in spirituali, sed in curatione corporali non oportet quod medicina curans totum morbum adhibeatur toti corpori, sed sicut fit quod adhibeatur illis partibus in quibus est radix morbi, ergo similiter debet esse in extrema vntione quae est sanatio spiritualis, quae non debet adhiberi toti corpori, sed illis partibus in quibus sunt principia & radices peccati venialis, tales autem sunt partes prius nominatae: quia radix & principium peccati in nobis est primo vis cogitativa. Secundo appetitiua. Tercio vis motiua vel executiua. Vis autem cogitativa in nobis ortu habet a sensu, & ideo in nobis debeat inungi loca quibus sensus: oculi propter visum, aures propter auditum, manus propter tactum qui in pulpis digitorum maxime viget, & nares propter odoratum, os propter gustum. Sed propter vim appetitiua inungitur renes a quibusdam, propter motiua pedes. Sed quia primum principium nostrorum actuum est vis cogitativa, ideo illa vntio quae fit in organis sensuum est de necessitate sacramenti, & seruatur ab omnibus. Quod si aliqui sint mutilati in aliquibus organis sensuum, debet inungi quanto propinquius possunt ad partes illas in quibus vntio fieri debet. Alia vero vntiones non videntur sic esse de necessitate sacramenti, quia vis appetitiua & motiua sunt secundaria principia actuum nostrorum, & ideo aliqui illas non obseruant, & aliqui obseruant illa quae est ad pedes, & non illam quae est ad renes.

8. QVANTVM AD TERTIVM dicendum est quod hoc sacramentum potest iterari: quia omne sacramentum quod non imprimat characterem vt baptismus, confirmatio, vel ordo, non imprimat effectum indelebilem, ergo potest iterari non solum in diuersis infirmitatibus quado in singulis timetur de periculo mortis, sed etiam in eadem infirmitate quado est diuturna, vt ethica vel hydrophis quoties ex tali infirmitate deductur homo ad periculum mortis. Extrema enim vntio non respicit infirmitatem absolutam sed statum infirmitatis, qui quoties iteratur siue in eadem infirmitate siue in diuersa potest & vntio iterari.

9. AD PRIMVM argumentum dicendum quod intransgressus statum ecclesiae non habent aliud remedium nisi baptismum, & ideo debet esse communis omnibus tam sanis quam infirmis.

ms ram adultis quam paruulis. Sed exituri de hoc mundo si...

DISTINCTIO XXIII. Sententia huius distinctionis in generali & speciali.

Vne ad considerationem sacre ordinationis. Superius determinauit magister de sacramentis...

IN SPECIALI vero sic procedit, & proponit primo...

Secundo officium: quia ad eos pertinet prophetas & psalmos legere & pronuntiare. Tertio ordinandi modus...

ecclesia gerit simplices sacerdotes. Hoc officio Christus usus est...

QVAESTIO I.

Vtrum ordo sit sacramentum.



Irea distinctionem istam queritur de duobus in generali. Primum est de ordine...

RESPONSIO. Circa questionem istam videnda sunt tria. Primum est, quid sit ordo...

QVAESTIO II. Vtrum sint tantum septem ordines. SECUNDO queritur vtrum sint tantum septem ordines...

dum exemplar quod tibi in monte monstratum est, sed in ecclesia...

EX HIS PATET FACILITER tertium principale, scilicet an ordo sit sacramentum...

Ad secundum argumentum respondetur dupliciter. Vno modo...

Item propheta psalmorum est nobilior inter alias prophetas...

sequen.

sequen.

Cap. 5. par

his prima.

mediantibus vasis: habet enim portare corpus domini in patena, & dispensare sanguinem in calice, nec est dubium quod a-

7 Vna est quod imprimitur in traditione libri euangeliorum, quia deputatio eius ad suum principalem actum non potuit ex-

8 Et ideo alia opinio est quod character imprimatur in impositione manuum, per quod datur intelligi quod applicatur ad magnum

9 Quantum ad tertium dicendum quod vnus ordo non præsupponit alteri ex necessitate eodem ordinato, sed de congruitate solum.

10 AD PRIMVM ARGVMENTVM dicendum quod character est sola deputatio ad actus sacros, & ideo tot characteres dicitur aliquis habere quor actibus faciendis simul successiue poterit deputari, siue actus illi differant specie siue genere: nec propter hoc erunt plura eiusdem speciei in eodem subiecto, quia character sic acceptus non est nisi relatio rationis, entia autem rationis nusquam sunt subiectiue.

11 Ad secundum dicendum quod vnus sacramenti est vnus effectus principalis, & sic character sacerdotij est principalis effectus sacramenti ordinis: possunt tamen esse multi effectus minus principales ordinati ad principalem actum, & sic sunt multi characteres multorum ordinum qui omnes ordinantur ad characterem sacerdotij & ad actus eius.

12 AD ARGVMENTVM alterius partis dicendum quod non solum sacramentum non est reiterabile, quia imprimi aliquam potestatem existentem subiectiue in suscipiente sacramentum, sed quia per ipsum deputatur quis ad actum facrum: sicut benedictio calicis non iteratur quia per eam deputatur calix ad actus sacros, quamuis nihil fiat subiectiue in calice per benedictiones, & similiter potest esse in ordinibus quæ tamen deputatio largè dicitur character.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum corona sit ordo.

DEINDE queritur de his quæ sunt ordinibus annexa, quæ sunt corona & episcopatus. Et primo queritur de corona, vtrum sit ordo. Arguitur quod sic: quia illud per quod aliquis ponitur in gradu super communem populum est ordo, sed per coronam ponitur homo in gradu super laicos, ergo est ordo.

2 IN CONTRARIVM est, quia secundum ritum ecclesie nullus ordo datur sine celebratione missæ, sed corona datur præter missam, & omni die, ergo non est ordo.

3 RESPONSIO. Dicenda sunt tria. Primum est quod corona non est ordo. Secundum est, quod est dispositio congrua ad ordines. Tertium est, quod non est dispositio necessaria præsupposita ab ordinibus.

4 Primum patet sic: per omnem ordinem confertur ordinata potestas vel deputatio ad aliquem actum facrum, vt patet ex præcedentibus, sed per coronam nihil horum confertur: ex hoc enim solo quod aliquis constatur, nulli actui vel officio deputatur, ergo non est ordo.

5 Secundum sic patet: in omni transiit de statu ad statum conuenienter interponitur aliqua media dispositio, sicut nouiciatus est dispositio media inter statum secularem & religiosum, igitur inter statum laicorum & ministrorum ecclesie conuenienter ponitur media dispositio: hæc autem est tonsura clericalis per quam illi qui tonsurantur separantur a statu laicorum, & præparantur ad statum ministrorum, quare &c. Et quia separantur a statu laicorum, ideo deponunt capillos & tondentur in signum depositionis superflue curæ, quia verò præparantur ad ministerium Dei, cui seruire regnare est, ideo raduntur in modum coronæ, quæ est signum regale: religiosi verò non clerici tondentur quidem, quia a statu secularium separantur, sed non in modum coronæ, quia non applicatur ad ministerium diuinum.

6 Tertium patet sic: essentialis se habet ordo prior ad sequentem, quam tonsura ad aliquem ordinem, sed ad sequentem ordinem non præexistit ex necessitate prior ordo, vt patuit prius, ergo nec ad recipiendum quemcumque ordinem præexistit ex necessitate tonsura, sed tantum de congruitate.

7 Ad argumentum in oppositum dicendum quod illud per quod aliquis ponitur in gradu super communem statum absque potestate seu deputazione ad diuinum officium potest esse ordo viuendi, sicut est ordo monachorum vel quoruncunque religiosorum: & sic tonsura potest dici ordo clericalis, quia aliter debent viuere clerici quam laici, & statum privilegiorum habent. Sed non est ordo ministri ecclesiastici, ex quo non est ibi deputatio aliqua ad aliquod facrum ministerium, de quo ordine intendimus ad præsens tractare.

QVAESTIO QVINTA.

Vtrum in ecclesia sit aliqua potestas maior sacerdotali.

ROSTRA queritur de episcopatu, & primo vtrum in ecclesia sit aliqua potestas maior sacerdotali. Et videtur quod non: quia potestates distinguuntur secundum actus, sed actus sacerdotali qui est consecrare corpus Christi nullus est actus maior, ergo nec aliqua potestas est maior sacerdotali.

2 Item sacerdos in offerendo gerit figuram Christi, qui se ipsum obtulit, sed nullus est maior Christi qui est caput ecclesie, ergo nec sacerdos.

3 IN CONTRARIVM est Dionysius, qui episcopum collocat super sacerdotem, sicut sacerdotem super diaconum seu ministrum.

4 RESPONSIO. Distinguendum est primo de potestate: quia quædam est iurisdictionis & quædam consecrationis. Potestas iurisdictionis est ad regendum populum. Potestas autem consecrationis est ad consecrationem & administrationem sacramentorum, & harum duarum potestatum si qualibet præciue compararetur & conferretur vna alteri, dignior est secunda quam prima: ordinatur enim i. ad 2. ad hoc enim est potestas iurisdictionis, vt populus sic arceatur a malis, & exerceatur in bonis quo dignus sit participare diuinis sacramentis: cum ergo querimus vtrum sit aliqua potestas maior sacerdotali, non intendimus comparare dictas duas potestates ad inuicem quæ eorum sit maior, sed intendimus comparare potestates iurisdictionis inter se, & consecrationis inter se & habentes eas, querendo scilicet vtrum aliquis sit maior sacerdos quoad potestatem iurisdictionis, vel quoad potestatem consecrationis.

BT

Et proceditur sicquæ primo ostendetur quod in ecclesia sunt

5 Et proceditur sicquæ primo ostendetur quod in ecclesia sunt multi maiores simplici sacerdote quoad potestatem iurisdictionis, & secundò inquiretur an consimiliter sic de potestate consecrationis. Primum patet sic: quia potestas quæ tota data est vni in suo fonte nõ est in aliis, nisi deriuata, & limitata pro illius voluntate: sed potestas iurisdictionis quæ est ad regendum populum tota & in suo fonte data fuit soli Petro & successoribus eius quoad cura ecclesie ipsi fuit commissa, dicente domino Ioã. vlti. Pasce oues meas. hoc enim nulli aliorum Apostolorum dicitur esse, nec tunc, nec ante, nec post, ergo talem potestatem plenam & perfectam habet solus successor Petri qui ob hoc Papa dicitur, quasi pater patrum. In aliis autem non est nisi deriuata & limitata prout Papa placet, inter quos gradus infimū teneat simplices sacerdotes quibus de iure (cuius Papa est conditor) aut nulla iurisdictionis cõpetit aut minima, vt excommunicare pro factis notoriis, & huiusmodi in locis vbi hoc de consuetudine obtinent. Supra autē simplices sacerdotes sunt episcopi, qui habent iurisdictionem ordinariā super totā diocesi. Super hos autē sunt archiepiscopi qui non solum habent iurisdictionem in sua diocesi, sed super totā prouinciam in quibusdā casibus, super omnes deniq; Papa collocatur, penes quæ residet plenitudo & primitas huius potestatis, & hoc est rationale: quia optimum regimē vnus multitudinis est, quod regitur per vnum supremum a quo descendit auctoritas regendi in medios vsq; ad infimos, & propter hoc regimē est optima politia secundum Philosophiā. Politicorū, sed regimē ecclesie optimē a Christo institutum, ergo in tota ecclesia debet esse vnus vniuersalis rector a quo descendat auctoritas regendi in medios vsq; ad retores infimos, & hic est Papa, & propter hoc stat vnitas ecclesie, & omnia membra sunt sub vno capite: quæ de causā illi qui hanc potestatem negant schismatici dicuntur quasi vnitatis ecclesie diuisores, & sic primum patet, scilicet quod multi sunt maiores simplici sacerdote quoad potestatem iurisdictionis.

6 De potestate autem consecrationis vel ordinis est magnum dubium. Hieronymus enim videtur consentire quod summa potestas consecrationis siue ordinis erat potestas sacerdotalis, ita quod omnis sacerdos quantum est de potestate sacerdotali potest omnes sacramenta ministrare, confirmationem, omnes ordines, omnes benedictiones, & oēs consecrationes facere: sed propter piculū schismatis fuit ordinari, vt sacerdotes vnū ex seipsis eligeret qui diceretur episcopus, quasi super alios inter eos, cui alij obediret, & cui reseruari est ordinis facere, & huiusmodi quæ non faciūt, nisi soli episcopi: episcopus ergo maior est sacerdote quātū ad potestatem iurisdictionis, sed nõ quoad potestatem ordinis vel consecrationis, sed sunt pares, quia ex ordinatione ecclesie aliqua sunt reserua episcopis & prohibita presbyteris.

7 Et quæ ita fit, patet ex dictis Hieronymi multipliciter ostendendo quod scriptura eosdem vocat presbyteros quos episcopos & e conuerso, non distinguens inter eos vbi loquitur de his quæ sunt ordinis & consecrationis. Apostolus enim scribens ad Phil. i. cap. dicit, cum episcopis & diaconibus, per episcopos intelligens presbyteros, cum in vna ciuitate (vt in Philippis) plures episcopi esse nõ debeant. Rursum Act. 20. dicit idem: Attendite vobis & vniuerso gregi in quo posuit vos spiritus sanctus episcopos, & loquebatur illis de sola ciuitate Ephesina. Expressius autē hoc patet ad Titum i. vbi dicitur sic: Huius rei gratia reliquit te Creta, vt ea quæ desunt corrigas & constituas presbyteros per ciuitates, sicut ego tibi disposui, si quis sine crimine est, vnus vxoris vir, & statim subdit: oportet enim episcopum siue crimine esse. Ecce quem prius dixit presbyterum nunc vocat episcopum. Et i. ad Tim. 4. dicit: Noli negligere gratiam quæ in te est quæ data est tibi per impositionē manuum presbyteri, id est, episcopi, & vocat se Paulus presbyterum cum esset episcopus qui cum ordinauerat, & in eadem epistola tercio capitulo loquens de ordinatione episcopi & diaconi, de presbyteris reuertit, eosdem intelligens presbyteros quos episcopos in his quæ ad ordinationem pertinent, vocauerat.

8 Item videtur posse probari per rationē: quia nulla potestas ordinis vel consecrationis fuit in Apostolis, in quorum locum successerunt episcopi nisi a Christo, sed Christus nõ ordinauit eos nisi ordinatione sacerdotali, vt patet, ergo nec Apostoli prius, nec episcopi modo habent potestatem ordinis, nisi sacerdotalem. Probatio minoris, Christus enim solū videtur ordinasse Apostolos in Cœna quādo tradens eis corpus & sanguinē suū dixit: hoc facite in meam commemorationem. Et iterum post resurrectionem quando dixit: Accipite spiritum sanctum, quoniam remiseritis peccata, &c. vnaquæ enim ordinatio est simplicis sacerdotis, quare &c. Sic ergo dicit Hieronymus quod episcopus & presbyter olim fuerunt nomina synonyma & eian administrationis, quia communi consilio sacerdotum regebantur ecclesie, sed in remedia schismatis ne vnusquisq; ad se trahens ecclesiam, rumperet eam, ordinari est, vt vnus præficeret,

& quo ad nomē, vt ille solus episcopus diceretur, & quo ad administrationem aliquorum sacramentorum & sacramentalium, & sibi reseruetur de consuetudine & institutione ecclesie. Et hoc expressè vult Hieronymus 93. dist. can. legimus in Efa. & super epistolā ad Titum, & recitatur 90. dist. can. olim presbyter, &c. consuetudo autē & institutio ecclesie potest dare iurisdictionem, sed non potestatem ordinis, aut consecrationis, quare &c.

Qui ergo reputat hoc erroneū vel periculosum impuret hoc Hieronymo, ex cuius dictis in prælegato can. legimus in Efa. sumptæ sunt auctoritates prædictæ, vbi etiā ponit exemplū a sic est de episcopo respectu presbyterorū, sicut esset de archidiacono respectu diaconorū, si diaconi eligeret vnū ex seipsis quæ archidiaconi vocaret. & in ca. olim di. 95. dicit sic de verbo ad verbum. Olim idem erat presbyter qui & episcopus, & antequā diaboli intinctu studia vel schismata in regione hieret. & diceretur in populis ego sum Paulus, ego Apollo, ego sum Cephas, cõmuni presbyterorū cõsilio ecclesie gubernabantur, postquā autem vnusquisq; eos quos baptizauerat suos esse putabat & nõ Christum, in toto orbe decretū est, vt vnus de presbyteris siu perponeretur vt schismatum semina tolleretur (& paulo post) sicut ergo presbyteri sciunt se ex ecclesie consuetudine ei qui sibi prepositus fuerit, esse subiectos, ita episcopi nouerunt se magis consuetudine quæ dispensationis dominicæ veritate presbyteris esse maiores, & in communi ecclesia debere regere.

9 Alij dicunt quod potestas ordinis vel consecrationis est maior in episcopo quæ in simplici sacerdote non solum ex ordinatione ecclesie, sed ex natura ordinis & consecrationis secundum diuinam institutionem. Cuius ratio est, quia ea quæ sunt in noua lege figurata sunt per ea quæ fuerunt in veteri: modò ita est quod in veteri lege episcopus seu summus sacerdos ex diuina ordinatione consecratur speciali consecratione, & ad specialem actū ultra simplices sacerdotes: nõ vt habetur Leui. 8. caput solius summi sacerdotis qui habebat alios in suis officis ordinare, & cui soli erat licitū in sancta sanctorū ingredi vngebatur oleo sacre vntionis, ergo sanctorū videtur, quod ex diuina ordinatione sit, vt caput episcopi qui est summus sacerdos consecratur vntione christiatis ad specialem actū qui ei soli competit, sicut est ministros ordinare, & huiusmodi quæ solis episcopis conueniunt. Et hæc opinio est communior & securior, quia magis est concors doctrinæ ecclesie quæ est maximæ auctoritatis in his quæ pertinent ad articulos fidei & ad ecclesiastica sacramenta.

10. Nec obstant auctoritates adductæ per Hieronymū, quia secundum nomen & rei veritatem omnis episcopus est presbyter & e conuerso quantum ad nomen: omnis enim presbyter curam habens potest dici episcopus quasi aliis superintendens, quamuis amplior sit consecratio episcopi seu summi sacerdotis quàm simplicis presbyteri, sed forte in primitiua ecclesia non faciebant tantam vim in differētia nominum, sicut modò, propter quod omnem habenrem curam vocabant episcopum.

11 Dicunt etiā aliqui quod omnibus qui præferebatur plebibus, consecratur vtraque potestas, vt plebes in præptu haberet principē ecclesiasticū, qui posset omnia sacramenta ministrare, & ministros instituire, sed hoc nõ est verū: quia etiā temporibus Apostolorū fuit secundū rem distinctio inter episcopos & presbyteros, vt patet per Dionys. 5. ca. ecclesiast. Hierar. Magis autē mirandum est quod Hieron. per verba sua quæ ponit in fine illius canonis olim videtur æquare presbyteros episcopis non solum quoad consecrationem, sed etiā quātū ad regimē ecclesie quod pertinet ad potestatem iurisdictionis, cū illa potestas super totā ecclesiam data fuerit soli Petro, & ab eo deriuata in alios, vt dictū fuit in 1. articulo. vnde Aug. in lib. de heresibus dicit, quod Arius dicebat presbyterum ab episcopo nulla differentia debere discerni, quod ipse reputat hæreticum. Ratio etiā adducta ad confirmationem illius opinionis non valet. Primò, quia Christus multa fecit quæ non sunt scripta in euangelis, & ideo non est bona cõsequētia, Christus non legitur hoc fecisse, ergo non fecit. Secundò, quia Christus habuit potestatem excellentiā & potuit dare & etiā dedit effectū sacramenti sine sacramento, vnde in Cœna quādo tradidit discipulis corpus & sanguinē suū sub speciebus panis & vini, & dixit: Hoc facite in meam commemorationem, si per hæc verba dedit eis potestatem sacerdotalem hoc non fuit mediante sacramento sacerdotalis ordinationis, quia sacerdotibus in ordinatione sua sacramentali traditur in vasis materia nõ consecrata, Christus autē tradidit materiam consecratā & ad vsum tantū dicens, Accipite & comedite, &c. & non ad consecrandū. Verba etiā quæ dicuntur in consecratione sacerdotali sunt alia à supradictis verbis Christi, vnde si tunc dedit eis potestatem sacerdotalem, hoc nõ fuit mediante sacramento ordinationis sacerdotalis, sed per modū potestatis excellentiæ: & simili modo tunc vel aliàs dedit eis potestatem episcopalem per modum excellentiæ, quāuis in euangelis non legitur.

12 AD PRIMVM argumentum dicendum, quod nullus

R

actus non includens actum consecrandi est maior eo, sed consecrare & ordines facere est maius quam alterum solui. Cum igitur potestas episcopalis hæc duo includat necessarium (vt in sequenti questione apparebit) manifestum est quod ipsa est maior potestate sacerdotali quæ includit solum alterum.

QVAESTIO VI.

Vtrum episcopatus sit ordo.

SCVNDUM queritur de episcopatu, vtrum sit ordo. Et videtur quod non, quia vnus ordo non dependet ex alio quantum ad necessitatem, vt dicitur est prius, sed episcopatus dependet a sacerdotio de necessitate: nullus enim potest ordinari in episcopatum, nisi prius fuerit sacerdos, ergo episcopatus non est ordo. Item maiores ordines non conferuntur nisi in sabbatis: sed episcopatus confertur in dominicis, ergo non est ordo.

RESPONSI O. Quidam distinguunt de ordine dicentes, quod ordo potest dupliciter accipi. Vno modo prout est sacramentum. Alio modo vt nominat solum gradum potestatis respectu quarundam sacrarum actionum vel officiorum. Primo modo episcopatus non est ordo (vt dicunt) quia ordo vt est sacramentum ordinatur ad sacramentum eucharistiae, sed episcopus per ordinationem episcopalem non accipit aliam aut maiorem potestatem super sacramenti eucharistiae quam simplex sacerdos, ergo episcopatus vel potius ordinatio episcopalis non est sacramentum.

Secundo autem modo episcopatus est ordo: habet enim episcopus ex sua ordinatione amplior potestatem in collatione sacramentorum, & in executione sacrarum actionum quam simplex sacerdos: potest enim omnes ordines conferre, consecrare alium in episcopatum confirmare, ecclesias dedicare, & moniales benedicere, & multa alia que non conueniunt simplicibus sacerdotibus, quare &c.

Quicquid sit de conclusione, ratio tamen istorum non concludit bene secundum mentem eorum: cum enim dicunt quod ordo vt est sacramentum importat habitudinem ad sacramentum eucharistiae, si intelligatur in consecrando tantum, contra eos est: quia minores ordines nullam talem habitudinem habent, & tamen secundum eos sunt sacramenta: si autem intelligatur hec habitudo in consecrando vel disponendo ad consecrationem, seu consecrati suspensionem iterum est contra eos, quia sicut potestas minorum ordinum est ad disponendum populam ad sacramenti eucharistiae suspensionem, sic potestas episcopalis est ad ordinandum ministrum ad eiusdem consecrationem vel consecrationem: sicut ergo propinquior est & nobilior habitudo ad idem sacramentum eucharistiae habet consecrans quam recipiens, sic nobilior est & propinquior habitudo ad idem sacramentum potestas episcopalis quam potestas minorum ordinum, ergo si minores ordines sunt sacramenta secundum illos, sequitur quod ordinatio episcopalis fortiori ratione erit sacramentum.

Dicendum est ergo aliter quod episcopatus seu ordinatio episcopalis est ordo & sacramentum non quidem precise distinctionem a sacerdotio simplici, sed est vnum sacramentum cum ipso: sicut perfectum & imperfectum. Iuxta quod sciendum est quod sicut consecratio panis & vini constituunt vnum sacramentum tanquam partes eius integrales, sic ordinatio sacerdotis simplicis & ordinatio summi sacerdotis (id est episcopi) constituunt vnum completum sacramentum, sicut perfectum & imperfectum cum enim perfectum sit quod potest facere sibi simile, illud sacerdotium non est completum per quod sacerdos non recipit potestatem ordinandi alium in sacerdotem, & tale est sacerdotium simplex. Sacerdotium autem summum (id est episcopatus) est perfectum sacerdotium: quia per ipsum recipitur potestas ordinandi alium in sacerdotem summum vel simplicem, & sic ordinatio simplicis sacerdotis & ordinatio episcopalis constituunt vnum sacramentum. Imprimis autem episcopatus characterem, cum per ordinationem episcopalem conferatur potestas per quam ordinatur potest in spirituales actus in quos prius non poterat secundum opinionem communiorum.

AD PRIMVM argumentum dicendum quod ceteri ordines non habent inter se necessariam colligationem, quia actus eorum non habent inter se necessariam dependentiam, secus autem est de episcopatu & sacerdotio: quia cum episcopi sit consecrare sacerdotem & non e conuerso, oportet potestatem episcopalem esse maiorem & digniorem actus nobilior est consecrare corpus Christi quod pertinet ad sacerdotem quam ordinatio ministrum quod pertinet ad episcopatum, nam secus est propter primum. Si ergo episcopus non esset sacerdos, iam potestas episcopalis esset inferior sacerdotali, & per consequens non posset ordinare sacerdotem, ideo oportet omnem episcopatum esse sacerdotem: nam episcopatus est completum sacerdotium, vnde & episcopus in veteri lege dicebatur, summus sacerdos.

Ad secundum dicendum quod determinatio temporum in conferendis ordinibus non est de necessitate ordinum, sed ex statuto ecclesie: ordinatur autem ecclesia quod episcopus consecratur in dominica, vt habetur 75. distinct. can. 1. forte propter maiorem solennitatem que fit in consecratione episcopali ad quam confert solennitas diei, vel quia episcopatus est completum sacerdotium. Et ideo postquam sabbato collatum est sacerdotium, ad complementum eius additur in dominica ordinatio episcopalis, vel quia episcopus ordinatur sponsum ecclesie loco Christi: & ideo ad modum nuptiarum debet ordinari in die solenni, & maxime in dominico qui a domino nomen accepit: possent etiam congruitate alia inueniri.

Ad tertium dicendum quod communiter non dicuntur esse nisi septem ordines, quia communiter non loquimur nisi de ordinibus quibus communes ministri ordinantur & illi sunt tantum septem, & sic episcopatus non includitur: quia episcopus non est de communibus ministris, sed est supremus quasi dux & princeps aliorum, vel sub sacerdotio includitur episcopatus eo quod est sacerdotium perfectum vnde summus sacerdos dicitur, propter quod secundum communem modum loquendi non ponit in numerum.

Sententia huius distinctionis XXV. in generali & speciali.

OR etiam queritur si heretici. Superius determinauit magister de sacramento ordinis, hic determinat de conferentibus sacramentum & suscipientibus. Et diuiditur in duas. Primum inquit de hereticis, vtrum scilicet possint ordinare. Secundo de simoniaco specialiter. Secunda ibi, De simoniaco. Prima in tres. Primum proponit primam questionem, & ponit auctoritatem ad vnam partem. Scilicet heretici non possunt sacramentum ordinis conferre. Secundo ponit auctoritates ad partem contrariam. Tertio determinat secundum diuersorum solutionem. Secunda ibi, Alij autem e conuerso. Tertia ibi, Hic autem quidam ita determinant. Secunda pars principalis in qua inquit de simoniaco diuiditur in tres partes. Primum offendit qui sunt simoniaci. Secundo qualiter possunt ordinare. Tertio ponit quoddam distinctionem simoniaco prauitatis. Secunda ibi, Differt autem inter eos. Tertia ibi, Simoniacæ autem heresis.

IN SPECIALI sic procedit & queritur primum vtrum heretici ab ecclesia præcisè possint sacros ordines conferre, & vtrum ordinati ab eis debeant reordinari: & dicit hanc questionem esse difficilem propter diuersitatem & contrarietatem doctorum circa eam. Quidam enim dicunt hereticos non posse ordinare, & ordinatos ab eis gratiam non recipere: dicit enim Innocentius eos solum baptizandi ius habere, quia spiritum sanctum dare non possunt, & ordinatos ab eis gratiam non recipere, & in suis ordinibus non esse suscipiendos, sed tantum ad licitam communionem. Et Gregorius dicit Arrianorum sacrilegam consecrationem esse. Cyprianus etiam dicit sacramenta hereticorum inania esse & sacrilega. Hieronymus etiam dicit ea que offeruntur ab hereticis contaminata esse, & Deo odibilia. Leo etiam dicit non esse rata extra ecclesiam nec vera sacrificia. Postea contrariam ponit opinionem dicentium ab hereticis ordines tradi posse, & ab eis ordinatos iterum non reordinandos: quod maxime Aug. dicitur videtur qui dicit quod sicut habent ius baptizandi ita etiam ordinandi, sed heretici ius tale habent ad suam perniciem, catholici vero ad salutem. Gregorius etiam dicit quod ordinatus semel nunquam debet reordinari. Postea circa dubitationem tangit quatuor opiniones, quarum secunda & tertia coincidunt. Prima opinio est dicentium quod heretici anequam sint præcisè per sententiam ecclesie possint ordinare & ordinati ab eis non possunt reordinari, sed postquam sint manifestè præcisè per sententiam ecclesie, extunc non possunt ordinare nec corpus domini consecrare. Et ad auctoritatem

tes Augustini respondet, quod intelligenda sunt de hereticis non dum per sententiam ecclesie manifestè præcisè & non de aliis. Secunda opinio est dicentium quod quæcumque sacramenta ab hereticis etiã manifestè præcisè celebrantur secundum formam ecclesie, verò sunt & rata: quæ verò celebrantur ab hereticis extra formam ecclesie nec vera, nec rata sunt. Et in idem tendit tertia opinio quæ dicit quod sacramenta ab hereticis celebrata in forma ecclesie verò sunt & rata in se, sed quantū ad effectum falsa sunt & inania in illis qui male tradunt, & in illis qui male recipiunt. Quarta opinio est dicentium quod heretici qui fuerunt in ecclesia ordinati retinent ius ordinandi & consecrandi postquam ab ecclesia recesserunt, sed illi qui fuerunt ordinati in heresi isto iure carent. Postea agit de simoniaco & dicit quod non est dubium quia sunt heretici, & tamen ante sententiam degradationis ordinant & consecrant. Simoniaci autem licet propriè dicantur illi qui volūt emere spiritualia, sicut Simo, & G. etiam illi qui volūt ea vendere sicut G. etiam, tamē cōmuni nomine tam isti quam illi vocantur simoniaci. Est autē differentia inter eos qui ordinantur a simoniaco, quia qui sciēt ab eis recipiūt ordinem, quō ordinatio totaliter irritatur quantum ad executionē ordinis, qui autē nesciūt ordinatores esse simoniacos, eorum ordinatio misericorditer toleratur: sunt autē simoniaci nō solum qui emūt consecrationes, sed & illi qui emunt res que ex consecrationibus pueniūt, nā qui viderit aliquid sine quo alterū non haberet venturū in venditū derelinquit, & idem est de emptione. Postea distinguit de simonia in ordinibus: quia quiddā ordinantur a simoniaco & a simoniaco quādo. Ordinatus & ordinator consentiant in simonia, & hij debent cadere a proprio gradu secundum canones. Alij ordinantur a simoniaco & nō simoniaci, quādo scilicet ordinatus consentit in simonia non autem ordinator, sed ignorat, & isti a suo officio debent similiter remoueri. Alij ordinantur nō a simoniaco ex parte sua, sed tamē a simoniaco, quādo scilicet ordinatus ignorat simonia, & ordinator scit eū committere eā, & tales in suo officio misericorditer tolerantur: tunc addit quod secundum antiquos canones nullus debet promoueri ad subdiaconatum ante 4. annos, nec ad diaconatū ante 15. nec ad sacerdotium ante 30. & ex tunc potest eligi in episcopatum, &c.

QVAESTIO I.

Vtrum omnis episcopus possit conferre ordines.

IRCA distinctionem istam primò queritur de illis qui possunt ordines conferre. Secundò de impedimentis que possunt circa ordines contingere. Quantum ad primū queritur vtrum omnis episcopus possit conferre ordines. Et arguitur sic quod non, quia agens instrumentale non agit nisi sit coniunctum principali agenti, sed minister sacramentorum est agens instrumentale respectu Christi, qui est institutor eorum, ergo nullus minister potest conferre sacramenta nisi sit coniunctus Christo: sed hereticus non coniungitur Christo neque per se ipsum propriam cum sit infidelis, nec per fidem ecclesie cum sit ab ecclesia præcisè. Ergo episcopus si sit hereticus, & præcisè ab ecclesia non potest ordines conferre.

Item plus est promouere aliquem ad ordines quam absolueri a peccatis, vel a sententiis iuris, sed episcopus si sit hereticus vel ab ecclesia præcisè non potest aliquid absolueri a peccatis vel a sententiis, ergo nec ordinare.

IN CONTRARIVM arguitur: quia sacerdos quantumcumque sit hereticus & ab ecclesia præcisè potest consecrare sacramentum eucharistiae, vt patet supra dist. 13. ergo episcopus quantumcumque sit hereticus & ab ecclesia præcisè potest ordines conferre. Probatio consequentiæ: quia sicut consecratio sacerdotalis ordinatur ad consecrationem sacramenti eucharistiae, sic episcopus ad ordinationem ministrorum ecclesie.

RESPONSI O. Circa questionem istā videnda sunt duo. Primum est quod omnis episcopus potest conferre omnes ordines. Secundum est quod solus episcopus potest eos conferre saltem maiores. Primum patet: episcopus enim ex ordine episcopali habet ex officio administrationē omnium sacramentorum, in habentibus enim ordinē potestas superior potest quicquid inferior & adhuc amplius, cū igitur consecratio episcopalis sit suprema consecratio quæ fit in ecclesia, potestas data per eā est superior respectu omnium aliorum. Et ideo episcopus potest quicquid possunt omnes inferiores in ministrando sacramenta, & adhuc amplius: plenitudo ergo administrationis sacramentorum residet apud episcopum. Ex quo sic arguitur si nō omnis episcopus potest omnes ordines conferre, hoc esset vel propter demeritū vitæ, quia esset malus, vel propter defectum in fide, quia esset hereticus, vel propter sententiā ecclesie, quia esset

exco munitatus vel suspensus seu aliis præcisè, vel propter demeritū ab ordine, quia degradatus: sed nullū istorū impedit quin episcopus possit veros ordines conferre, ergo &c. Minor probatur. Primum quantum ad duos eius articulos. scilicet quod demeritū vitæ & defectus in fide non impediunt quin possit veros ordines conferre, quia illud quod habet efficaciam ex opere operato nō frustratur ex demerito operantis, dummodo concurrat ea que sunt de necessitate operis, sed sacramentū ordinis efficaciam habet ex opere operato, ergo malitia vitæ & defectus in fide personali que pertinet ad demeritū operantis nō impediunt quin episcopus ex sua consecratione sit minister omnium ordinum, vt declaratum est, & possit veros ordines conferre, dummodo seruet debitā formā & materiam que sunt de necessitate sacramenti. Item ad eliciendū aliquem actum nunquam est necessarium habitus qui solū ponit modū, sed sufficit potestas per quam quilibet potest in actu, vt sonat nomen potentie, sed gratia & fides per quam est bona vita sunt quiddā habitus, ergo non requiritur ad hoc vt episcopus possit conferre ordines, sed solū ad hoc vt licitè & ritè conferat. Secundò patet eadem minor quantum ad alios duos articulos. scilicet quod episcopus exco munitatus, vel degradatus possit omnes ordines conferre, quia si nō possit hoc esse, vel quia esset priuatus potestate vel executione non solū iuris sed facti: nō potest dici quod sit priuatus potestate, quia que dantur per consecrationem semper manent manente consecratione, sed potestas conferendi ordines datur episcopo in sua consecratione, ergo semper manet nec amitti potest. Itē nec priuatur executione facti quia executio facti correspondet potestati, quia potestas est per quam possumus, executio autem iuris vltra potestatem requirit licitum usum. Cū ergo per exco munitationem & degradationem non priuatur episcopus potestate conferendi ordines, per consequens non priuatur executione facti quin veros ordines conferat priuatus est tamē executione iuris, quia illicitè conferat & ad damnationem sui & illius qui scienter recipit, & hoc est expressè determinatum in littera ab Augustino, vt habetur 1. quæst. 1. cap. quod quidem.

Secundum patet, scilicet quod solus episcopus potest ordines conferre saltem maiores: quia non minus est in exercitio duces proponere quam milites adscribere, sed ad solū episcopum pertinet in exercitio ecclesie militantis adscribere milites per sacramentum confirmationis, vt patuit supra dist. 7. ergo multo fortius pertinet in ecclesia proponere duces, quod fit per sacramentū ordinis & præcipue quo ad maiores ordines.

Ad primum argumentum dicendum est quod episcopus quantumcumque malus, hereticus, præcisè, & degradatus coniungitur in administratione sacramentorum Christo, vt principali agenti ratione potestatis ministerialis quam accepit in consecratione, & ratione fidei ecclesie: si intendat facere quod facit ecclesia quantum illud valere non credit.

Ad secundum dicendum quod non est simile de ordinatione & de absolutione a peccatis & a sententiis: quia posse alium ordinare conuenit episcopo ratione consecrationis episcopalis quæ non amittitur, nec amitti potest per quamcumque culpam vel sententiā, propter quod episcopus hereticus & ab ecclesia præcisè potest alium ordinare, sed absolueri a peccatis & a sententiis conuenit episcopo ratione curæ vel iurisdictionis quæ potest auferri per superiorē: quia vniuersalis curæ ecclesie & iurisdictioni super omnes Christianos commissa fuit soli Petro pro se & successoribus suis, & ab eis derivatur in alios & eis auferitur prout Papa successor Petri ordinat & indicat expediens ecclesie, secundum eulius ordinationem hereticus & quicumque præcisè ab ecclesia priuatur curā & iurisdictione, & ideo non potest absolueri a peccatis nec a sententiis.

QVAESTIO II.

Vtrum mulier vel puer possint ordinari.

SCVNDUM queritur de defectibus qui possunt circa ordines contingere. Et primò de defectu nature, & secundò de defectu culpæ. Quantum ad primum queritur vtrum defectus nature, puta sexus vel ætatis impediatur aliquem a susceptione ordinis: & est querere vtrum mulier vel puer possint ordinari. Et arguitur quod possint: quia simile videtur de ordine & aliis sacramentis, sed tam vir quam mulier, tam paruulus quam adultus possunt alia sacramenta suscipere, vt baptismum & eucharistiam & huiusmodi, ergo &c.

Item ex quæ sunt eiussdem speciei possunt recipere actiones eiusdem agentis, sed vir & mulier, adultus & paruulus sunt eiussdem speciei, ergo possunt ab episcopo æqualiter ordinari. Ad idem est quod dicitur 27. quæst. 1. de diaconia, ca. diaconissa.

confissa. & 32. dist. can. presbyter.

4. IN CONTRARIUM est: quia ordinibus est animum officium docendi, sed pueris & mulieribus non convenit docere: pueris quidem pro defectu rationis, mulieribus propter interdictum Apostoli 1. Timot. 2. Mulierem docere in ecclesia non permittitur, neque dominari in virum, quare &c.

5. ITEM ordinatis contingit sacra vasa tangere, sed hoc non est licitum mulieribus: ut habetur 23. dist. can. sacras. ergo mulier non est ordinanda.

6. RESPONSIO. A susceptione ordinis potest aliquid impedire, vel quia oppositum est de necessitate sacramenti, vel de necessitate precepti, vel de congruitate & honestate suscipiendi. Primo modo impeditur sex mulieribus a susceptione ordinis: quia sexus virilis est de necessitate sacramenti, cuius causa principalis est institutio Christi, cui ius fuit instituire sacramenta, quo ad administratorem, quo ad suscipiendum. Christus autem non ordinavit nisi viros in cœna quando potestatem consecravit eis tribuit, & post resurrectionem quando spiritu sanctum dedit eis dicens: quorum remiseritis peccata, &c. nec mater sua (quamvis omnium mulierum esset sanctissima) ad aliquem gradum ordinis promovitur: Apostolus etiam qui tradidit nobis quod ad domino accepit, ut habetur 1. Corin. 11. Invenit mulieres non debere ordinari, nec habere gradum doctrinæ in ecclesia, quia oportet ordinari, ut actum est in arguendo. Nec potest dicitur quod istud solū est ex ordinatio apostolorum, & non ex iustitia Christi: quia auctore alicui dignitatem sibi vultem ad salutem & concessam a Christo non potest esse sine prejudicio, quia etiam hoc esset prejudicium in rebus temporalibus, sed dignitas ordinis utilis est ad promotionem salutis in recte ventibus, ergo si fuisset concessum a Christo quibus mulieres potuissent ordinari, istud non posset eis sine prejudicio auferri. Tenedum est igitur quod mulieres non possunt ordinari ex institutione Christi: ratio autem congruentia est, quia per ordinem ponitur aliquis in gradu excellentie super alios non ordinatos, sed talis gradus non competit mulieribus super viros, sed potius status subiectionis propter infirmitatem corporis & imperfectionem rationis: ergo &c. Sic ergo sexus mulieribus impedit a susceptione ordinis: quia oppositum est de necessitate sacramenti.

7. Etas autem puerilis (ut dicunt quidam) impedit a susceptione maiorum ordinum: quia oppositum est de necessitate precepti, sed non a susceptione minorum nisi de congruitate tantum. Ratio primi est: quia maioribus ordinibus est annexum votum continentie ex statuto ecclesie, sed ad illud nullus potest se obligare nisi habens usum rationis & discretionis, ergo nullus debet secundum statum ecclesie ad maiores ordines promovet ante annos discretus. Ratio secunda est: quia congruum est ut nulli detur gradus cuius actu exercere non potest, sed actus quorumcunque ordinum etiam minorum non potest debite exerceri nisi ab habentibus usum rationis & discretionis, ergo non est congruum quod ante hoc tempus aliqui promoveantur etiam ad minores ordines, nisi forte esset vix necessitas & spes magni profectus: veritatem atque puerilis non impedit a susceptione ordinum quantum est de necessitate sacramenti (ut videtur eisdem) quia aliquis potest habere potestatem cuius non habet usum: & ideo licet pueri carentes usu rationis non possint habere executionem ordinis, possunt tamen potestatem ordinis recipere, & processu temporis actum eius exercere.

8. Istud vltimū videtur satis dubium, precipue si per parvulos intelligatur pueri qui omnino carent usu rationis: primo quia satis videtur absurdum quod talis parvulus possit sacerdos fieri vel episcopus ordinari. Secundo quia ad susceptionem cuiuslibet sacramenti requiritur propria intentio suscipiendi si sit ad ultimum, vel interpretativa si sit parvulus, sed in tali parvulo si ordinetur de facto non potest esse propria voluntas suscipiendi ordinem cum non habeat usum rationis, nec interpretativa, quia licet voluntas parentum vel eorum qui vix parentum gerunt possit esse interpretativa voluntatis parvulorum, quia ad ea que sunt de necessitate salutis parvulorum corporalis vel spiritualis, propter quod intentio parentum eos ad baptismum offerunt vel ecclesie sufficit ad susceptionem baptismi salutaris, voluntas tamen parentum non videtur sufficere ad hoc ut parvuli suscipiant sacramentum ordinis quod non est de necessitate salutis, sed supererogationis & constituit hominem in gradu dignitatis, quia quo ad hoc non bene patet quomodo voluntas parentum vel quocumque alii obsequium interpretativa voluntatis parvulorum, cum parvulus non possit talibus dissentire postquam ad annos discretionis pervenerit. Et ideo quia baptismus ordinatur ad deletionem peccati originalis quod committit parvulus ex actu parentum, obsequium est quod voluntas parentum sufficit eis ad susceptionem baptismi, sed hoc causa in aliis sacramentis non habet locum.

9. AD A R G U M E N T A in oppositum. Ad primum dicendum quod non est simile de ordine & aliis sacramentis potest

tissime quantum ad mulieres, quia alia sacramenta ordinantur contra defectum communem viris & mulieribus, ut baptismus & eucharistia & penitentia, extrema unctio: vel ad adu communem vultuque: ut confirmatio que ordinatur ad confirmationem fidei ad quam tenentur tam viri quam mulieres, sacramentum autem ordinis constituit in gradu excellentie super alios & doctrinæ, qui non competit mulieribus, ut dictum est, de pueris autem dicendum est ut in corpore questionis.

10. Ad secundum dicendum quod illud est verum quando agens agit ex necessitate naturæ, non autem quando agit voluntarie, vel ut instrumentum agentis voluntarii: sicut est de illo qui ministrat sacramenta qui non agit nisi secundum formam impositam a principali agente.

11. Ad tertium dicendum quod canones vocant diaconissam non ob ordine diaconatus, sed ob benedictione, quia cœperunt ei legere hominam in matris, non autem evangelium in missa, vel ministrare circa altare in missa vel diacono convenit: presbyeram vero vocat canon viduam que habet cultu digne res ecclesie, sicut apparet ex sequenti capitulo, mulieribus.

QVÆSTIO IIII. Vtrum sit licitum spiritualia vendere vel emere pretio temporali.

Thom. 2. 2. q. 100.



Ende queritur de simonia que est vitium contra iustitiam in collatione ordinum. Et primo vtrum sit licitum spiritualia vendere vel emere pretio temporali. Videtur quod licet quia nihil magis spirituale quam regnum celorum & remissio peccatorum, sed ista licet possint emi pretio temporali. Dicit enim Gregorius in homilia regnum celorum tantum valet quantum habes. Et Damianus dicitur peccata tua elemosinis redime, ergo multo fortius alia spiritualia possunt emi licite.

Item totum ecclesiasticum officium est spirituale quoddam, maxime missa, deinde orationes publicæ & privæ, sed pro his licite accipiuntur temporalia: absignatur enim reditus pro missis in capellis dicentis, pro anniversariis celebratis, & elemosinæ dantur bonis viris pro orationibus privatis ergo &c.

Item totum ecclesiasticum officium est spirituale quoddam, maxime missa, deinde orationes publicæ & privæ, sed pro his licite accipiuntur temporalia: absignatur enim reditus pro missis in capellis dicentis, pro anniversariis celebratis, & elemosinæ dantur bonis viris pro orationibus privatis ergo &c.

Item totum ecclesiasticum officium est spirituale quoddam, maxime missa, deinde orationes publicæ & privæ, sed pro his licite accipiuntur temporalia: absignatur enim reditus pro missis in capellis dicentis, pro anniversariis celebratis, & elemosinæ dantur bonis viris pro orationibus privatis ergo &c.

Item totum ecclesiasticum officium est spirituale quoddam, maxime missa, deinde orationes publicæ & privæ, sed pro his licite accipiuntur temporalia: absignatur enim reditus pro missis in capellis dicentis, pro anniversariis celebratis, & elemosinæ dantur bonis viris pro orationibus privatis ergo &c.

Thom. 2. 2. q. 100. ar. 5. Thom. ar. 3. Thom. ar. 5.

ad vendendum, sed prelatus ecclesiasticus constituitur est minister tantum spiritualium ad dispensandum non ad vendendum, ergo si vendatur, venditio illa est de se illicita. Maior patet de se, & 1. quæstio 1. can. eos qui per pecuniam, ubi dicitur: sic omnis enim dominus quod habet si vult vendit sine sermone sine quid aliud eorum que possidet, & applicat ad casum nostrum de simonia. Minor probatur. Igitur prelatus non sit constituitur a Deo dominus spiritualium, sed tantum minister & dispensator, primo per illud quod habetur 1. Corinth. 4. Sic nos existimet homo ut ministros Christi & dispensatores ministeriorum Dei. & Petrus princeps apostolorum & vicarius Christi dicit prima canonica sua ca. 4. Vnusquisque sicut accepit gratiam in alterutrum illa administrat: sicut boni dispensatores multiformis gratie Dei. Acciperunt autem gratis non ex venditione, sicut dominus dicitur 1. Mach. 10. gratis accepistis gratis dare, ergo nullo modo licitum est talia vendere.

Item totum ecclesiasticum officium est spirituale quoddam, maxime missa, deinde orationes publicæ & privæ, sed pro his licite accipiuntur temporalia: absignatur enim reditus pro missis in capellis dicentis, pro anniversariis celebratis, & elemosinæ dantur bonis viris pro orationibus privatis ergo &c.

Item totum ecclesiasticum officium est spirituale quoddam, maxime missa, deinde orationes publicæ & privæ, sed pro his licite accipiuntur temporalia: absignatur enim reditus pro missis in capellis dicentis, pro anniversariis celebratis, & elemosinæ dantur bonis viris pro orationibus privatis ergo &c.

Item totum ecclesiasticum officium est spirituale quoddam, maxime missa, deinde orationes publicæ & privæ, sed pro his licite accipiuntur temporalia: absignatur enim reditus pro missis in capellis dicentis, pro anniversariis celebratis, & elemosinæ dantur bonis viris pro orationibus privatis ergo &c.

Item totum ecclesiasticum officium est spirituale quoddam, maxime missa, deinde orationes publicæ & privæ, sed pro his licite accipiuntur temporalia: absignatur enim reditus pro missis in capellis dicentis, pro anniversariis celebratis, & elemosinæ dantur bonis viris pro orationibus privatis ergo &c.

dicare & testis ex eo quod subditus est iudicio tenetur restituere, non potest index abique iniustitia vendere suam iudicium, nec testes suum testimonium: licet possit expensas petere quas facit veniendo ad loci iudicij & rediendo. Ex quo sequitur quod cum sigillum iudicis non sit in testimonio sui iudicij, non video quomodo pro sigillo suo index possit aliquid petere, nisi forte expensas ceræ & sigillatoris, clericorum scilicet ad hoc deputatorum. Cum autem aliquis non tenetur tales operas ex officio exhibere, vendere eas non est illicitum: unde iuris peritus potest licite vendere suum consiliū & advocatus suum patrocinium.

Item totum ecclesiasticum officium est spirituale quoddam, maxime missa, deinde orationes publicæ & privæ, sed pro his licite accipiuntur temporalia: absignatur enim reditus pro missis in capellis dicentis, pro anniversariis celebratis, & elemosinæ dantur bonis viris pro orationibus privatis ergo &c.

Item totum ecclesiasticum officium est spirituale quoddam, maxime missa, deinde orationes publicæ & privæ, sed pro his licite accipiuntur temporalia: absignatur enim reditus pro missis in capellis dicentis, pro anniversariis celebratis, & elemosinæ dantur bonis viris pro orationibus privatis ergo &c.

Item totum ecclesiasticum officium est spirituale quoddam, maxime missa, deinde orationes publicæ & privæ, sed pro his licite accipiuntur temporalia: absignatur enim reditus pro missis in capellis dicentis, pro anniversariis celebratis, & elemosinæ dantur bonis viris pro orationibus privatis ergo &c.

Item totum ecclesiasticum officium est spirituale quoddam, maxime missa, deinde orationes publicæ & privæ, sed pro his licite accipiuntur temporalia: absignatur enim reditus pro missis in capellis dicentis, pro anniversariis celebratis, & elemosinæ dantur bonis viris pro orationibus privatis ergo &c.

Item totum ecclesiasticum officium est spirituale quoddam, maxime missa, deinde orationes publicæ & privæ, sed pro his licite accipiuntur temporalia: absignatur enim reditus pro missis in capellis dicentis, pro anniversariis celebratis, & elemosinæ dantur bonis viris pro orationibus privatis ergo &c.

Item totum ecclesiasticum officium est spirituale quoddam, maxime missa, deinde orationes publicæ & privæ, sed pro his licite accipiuntur temporalia: absignatur enim reditus pro missis in capellis dicentis, pro anniversariis celebratis, & elemosinæ dantur bonis viris pro orationibus privatis ergo &c.

QVÆSTIO IIII.

Vtrum simonia committatur illis tribus modis consuevis assignari, scilicet per munus a manu, per munus a lingua, & per munus ab obsequio.

Thom. 2. 2. q. 100. ar. 5.



Quæritur vtrum simonia committatur illis tribus modis consuevis assignari, scilicet per munus a manu, per munus a lingua, & per munus ab obsequio. Arguitur sic quod non, quia simonia committitur sola voluntate, unde & definitur quod est studiosa voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale per temporalis dalem voluntatem potest aliquid habere sine predictis tribus vel aliquo eorum, ergo &c.

Item totum ecclesiasticum officium est spirituale quoddam, maxime missa, deinde orationes publicæ & privæ, sed pro his licite accipiuntur temporalia: absignatur enim reditus pro missis in capellis dicentis, pro anniversariis celebratis, & elemosinæ dantur bonis viris pro orationibus privatis ergo &c.

Item totum ecclesiasticum officium est spirituale quoddam, maxime missa, deinde orationes publicæ & privæ, sed pro his licite accipiuntur temporalia: absignatur enim reditus pro missis in capellis dicentis, pro anniversariis celebratis, & elemosinæ dantur bonis viris pro orationibus privatis ergo &c.

Item totum ecclesiasticum officium est spirituale quoddam, maxime missa, deinde orationes publicæ & privæ, sed pro his licite accipiuntur temporalia: absignatur enim reditus pro missis in capellis dicentis, pro anniversariis celebratis, & elemosinæ dantur bonis viris pro orationibus privatis ergo &c.

Item totum ecclesiasticum officium est spirituale quoddam, maxime missa, deinde orationes publicæ & privæ, sed pro his licite accipiuntur temporalia: absignatur enim reditus pro missis in capellis dicentis, pro anniversariis celebratis, & elemosinæ dantur bonis viris pro orationibus privatis ergo &c.

Item totum ecclesiasticum officium est spirituale quoddam, maxime missa, deinde orationes publicæ & privæ, sed pro his licite accipiuntur temporalia: absignatur enim reditus pro missis in capellis dicentis, pro anniversariis celebratis, & elemosinæ dantur bonis viris pro orationibus privatis ergo &c.

est minus à manu: propter quod his tribus modis committi potest simonia...

6 Est tamen hic aduertendum quod minus à manu, vel est tale & tantum quod praeferunt inclinare affectum ad collatione rei spiritualis...

7 Similiter intelligendum est de obsequio: quia quatuor sunt sicut honesti simonia est: si pro eo datur ecclesiasticum beneficium...

8 AD PRIMVM ARGUMENTUM dicendum quod simonia ut est solus peccatum, sola voluntate committitur...

Verum praelatus aliquis potest excusari à vitio simoniae conferendo pro pecunia simplicem canonicatum...

10 Tertio quaeritur, utrum praelatus aliquis possit excusari à vitio simoniae conferendo pro pecunia simplicem canonicatum...

neccium non est de se simoniacum.

2 Item quando spirituale & corporale sunt annexa, licitum est ex venditione temporalis trāsferre spirituale in alterum...

3 Item non minus sunt spiritualia sacramenta antecedentia quam consequentia sed antecedentia ad sacramenta...

4 Item sicut ad imperatorem pertinet dispensatio magistratum, sic ad papam dispensatio officiorum ecclesiasticorum...

5 IN CONTRARIVM ARGUITUR quia magis est spirituale auctoritas officii ecclesiae quam auctoritas docendi...

6 RESPONDO. Aliquod excusari à simonia in collatione simplicis beneficii potest dupliciter intelligi...

7 PRIMM declaratur sic: omne peccatum est deuitatio ab aliqua lege naturali, vel diuina, vel humana...

8 QVANTVM ad secundum sic proceditur, quia primò ponitur opinio aliorum, de hinc illud quod verius creditur...

9 QVANTVM ad tertium sic proceditur, quia primò ponitur opinio aliorum, de hinc illud quod verius creditur...

Sed hic

9 Sed hic est duplex defectus. Primus est, quia distinctio non est bona. Secundus est, quia conclusio non est vera...

10 Conclusio etiam non est vera, quia venditio beneficii ecclesiastici est de se simoniaca...

11 DICENDVM est ergo, quod conferre pro pecunia simplicem canonicatum est simoniacum de se, & non solum ex iuris prohibitione...

12 IN SPECIALI sic proceditur, & primò proponit hoc sacramentum ante peccatum institutum fuisse cum dixit Adam...

13 Ad tertium patet per idem, quia antecedentia ad sacramenta (ut vasa sacra) possunt vendi licite...

actus spirituales ad quorum aliquos simplex canonicatus deputatur, in lege etiam vereri reprobarur...

13 Ad secundum dicendum est quod non est simile de iure patronatus & de collatione beneficiorum...

14 Ad tertium patet per idem, quia antecedentia ad sacramenta (ut vasa sacra) possunt vendi licite...

15 Ad quartum dicendum quod imperator vendens magistratum, licet non peccet in legem Iuliam...

16 Ad quintum dicendum quod imperator vendens magistratum, licet non peccet in legem Iuliam...

Sententia huius distinctionis xxvj. in generali & speciali.



V. M. A. L. I. A. sacramenta. Superius determinatur magister de sacramento ordinis quod pertinet ad spirituales ecclesiae multiplicatione...

2 IN SPECIALI sic proceditur, & primò proponit hoc sacramentum ante peccatum institutum fuisse cum dixit Adam...

vbi scilicet est consensus animorum tantum est signum dilectionis qua coniuges sibi inuicem sunt vniendi, & in hoc &c.

QVAESTIO I.

Vtrum matrimonium sit licitum



Ira distinctioem istam querunt tria. Primum est, vtrum matrimonium sit licitum: Secundum est, vtrum sit necessarium: quod cadat sub precepto. Tertium est, vtrum sit sacramentum. Ad primum sic proceditur, & arguitur qd matrimonium no sit licitum quia nihil separat a Deo nisi peccatum, sed actus matrimonij separat a Deo, igitur est peccatum: & si sic, ergo & matrimonium, Minor probatur, quia Exodi 19, praecipitur his qui debebant Deum videre vt non accederent ad vxorem.

2 Item nihil indiget excusari nisi quod est malum, sed actus matrimonialis indiget excusari per bona matrimonij, ergo est malus, & sic idem quod prius.

3 IN CONTRARIUM arguitur sic: quia nullum malum potest esse a Deo institutum, sed matrimonium est institutum a Deo, dicente Christo Matth. 19, Quos Deus coniunxit homo non separet, ergo non est malum. Ad idem est quod dicitur 1. Corinth. 7. Virgo non peccat si nubat.

4 RESPONSIO. Dicendum qd matrimonium est bonum & licitum. Quod patet dupliciter. Primum quia actus quo humana natura producit in specie obseruatur impossibile est quod sit de se malus, quin in eo possit inueniri medium virtutis adhibitis debitis circumstantiis: sed actus generationis carnalis necessarius est ad humanae naturae conseruationem per productionem indiuiduorum sub specie, ergo impossibile est quod sit de se malus quin in eo possit medium virtutis inueniri adhibitis circumstantiis debitis: adhibentur autem per matrimonium, igitur matrimonium bonum est & licitum. Maior pars requiritur actus naturae a Deo instituitur qui secundum ordinatio nem diuinam inditus est ei ad obseruationem speciei non potest esse de se malus, nisi ipsa esset mala & a malo deo instituta, vt conseruaret haereticos. Minor de se patet. Quod autem in tali actu adhibeantur debita circumstantiae per matrimonium patet sic: quia actus qui sit propter debitum sine eis his quae fini cogruunt est debitus circumstantiis, sed talis est actus matrimonij, ergo &c. Maior patet: quia prima bonitas in actu est circumstantia finis secundum qua debet de aliis iudicari. Minor declaratur quia finis generationis vt pertinet ad matrimonium est generatio prolis, & educatio ad cultum Dei, & hoc est de se bonum, ad hunc autem sine debitis consequendum requiruntur determinatio patris & matris: non enim debet & sollicitudo proles educare, nisi parentes essent incerti. Hae autem educatio arte dicitur non solum quo ad corpus (vt in ceteris animalibus) sed quo ad animam, vnde secundum Philosophum a pariteribus habemus tria, esse, nutrimentum, & disciplinam. Ad hoc autem requiritur multum temporis, propter quod parentes non solum debent esse determinati, sed etiam obligati, non solum ad modicum tempus, sed ad totum, praecipue cum parentes debeant thesaurizare filijs qui nihil habent, nec esse cuiuslibet facile de nouo acquirere ad sufficientiam: ergo omnes istae conditiones sunt in matrimonio quod est legitima coniunctio maris & feminae indutua vitae consuetudinem retinet, patet quod actus carnalis vt pertinet ad matrimonium est virtutis debitis circumstantiis.

5 Secundo patet idem sic, quod peccatum est de iuramento ab aliqua lege naturali diuina vel humana recte posita, sed matrimonium & actus eius non deuiat a lege naturali diuina, vel humana recte posita, ergo matrimonium & actus eius non deuiat a lege naturali: clarum est. Na secundum philosophum secundum de anima, naturalissimum est omnibus viuentibus quaecumque non sunt orbata, aut spontanea generatione habet facere alterum quae se ipsum est, animal quidem animal, &c. Et in iure ciuili dicitur quod ius naturale est quod natura omnia animalia docuit, vt est coniunctio maris & feminae: non deuiat ergo matrimonium & actus eius a lege naturali: imo potissimum obcordat. Item nec deuiat a lege diuina, quia tam in veteri testamento quam in nouo matrimonium approbatur, & vtriusque tetigit Christus Mar. 19, quando dixit quos Deus coniunxit homo non separet, loquens de matrimonio & allegans dictum domini Gen. 2. Item omnis lex humana recte posita approbat matrimonium & soli nati ex matrimonio dicuntur filij legitimi: nati autem ex alio concubitu in aliquo sunt vituperabiles, quamuis non ex culpa sua, sed ex culpa parentum, quare patet quod matrimonium est licitum.

4 AD argumenta in oppositum. Ad primum dicitur quod nos dicimus Deo coniungi dupliciter: vno modo secundum habitum gratiae & charitatis, & illud quod separat hanc coniunctionem est peccatum, etiam mortale alio modo secundum actum coeplationis & dilectionis, & haec coniunctio potest separari per aliquid quod non est peccatum, seu per solam occupationem animi circa res exteriores quantumcumque licitas. Prima coniunctio non separatur per actum matrimonij, sed secunda tantum quatenus in eo deprimitur mens & quasi absorbetur. Et ideo propter hoc, his qui debebant Deum videre preceptum fuit non accedere ad vxorem. 7 Ad secundum dicitur quod illud quod excusatur a toto & non a toto est malum in aliquo, quod autem excusatur a toto nullo modo est malum, sed habet aliquam mali similitudinem propter quam indiget excusatione: & quia actus matrimonialis in nullo est malus, habet tamen similitudinem cum actu fornicationis cum ideo sunt in specie naturae, ideo dicitur excusari per bona matrimonij quae sunt quaedam debita circumstantiae.

tionis & dilectionis, & haec coniunctio potest separari per aliquid quod non est peccatum, seu per solam occupationem animi circa res exteriores quantumcumque licitas. Prima coniunctio non separatur per actum matrimonij, sed secunda tantum quatenus in eo deprimitur mens & quasi absorbetur. Et ideo propter hoc, his qui debebant Deum videre preceptum fuit non accedere ad vxorem.

7 Ad secundum dicitur quod illud quod excusatur a toto & non a toto est malum in aliquo, quod autem excusatur a toto nullo modo est malum, sed habet aliquam mali similitudinem propter quam indiget excusatione: & quia actus matrimonialis in nullo est malus, habet tamen similitudinem cum actu fornicationis cum ideo sunt in specie naturae, ideo dicitur excusari per bona matrimonij quae sunt quaedam debita circumstantiae.

QVAESTIO II.

Vtrum matrimonium cadat sub precepto.



Thom. quodlibet. 7. q. 17. Dicitur secundum sic proceditur, & arguitur qd matrimonium non cadat sub precepto, quia apostolus loquens de matrimonio prima ad Corin. 6. capit. postquam dixerat: vnuquisque sua habeat, &c. subiungit, hoc autem dico secundum indulgentiam & non imperium, sed quod praecipitur imperatur, ergo matrimonium non cadit sub precepto.

2 Item consilium non contrahitur precepto, sed continentiam vidualis quam virginalis contrahitur matrimonio, & tamen consilium & per Christum in euangelio & per Apostolum in praedictis cap. ergo matrimonium non cadit sub precepto.

3 IN CONTRARIUM arguitur sic: quia dominus creauit primis parentibus preceptum eis dicens: esse & multiplicari. Gene. 1. & modum multiplicationis Gene. 2. quando matrimonium instituit, ergo &c.

4 RESPONSIO. Dicendum sunt tria. Primum est quod matrimonium cadit sub precepto. Secundum est quod illud preceptum adhuc durat. Tertium est quod his non obstantibus licitum est virginatatem vel continentiam vouere & seruare.

5 PRIMVM patet sic: melius est bonum speciei quam bonum indiuidui, sed actus qui est necessarius ad conseruationem indiuidui pura comedere, cadit sub precepto iuris naturalis quod exprimitur domini Gen. 2. quando dicitur: de omni ligno paradisi comedite, &c. ergo actus generationis qui est necessarius ad conseruationem speciei cadit sub precepto, quod est dominus exprimitur Gene. 2. quando dicitur: esse & multiplicari.

6 SECUNDO patet sic: preceptum durat quousque sit reuocatum, sed preceptum de matrimonio non legitur reuocatum, ergo adhuc durat.

7 Tertium videlicet quod praedictis non obstantibus licitum est vouere virginatatem vel continentiam: patet sic: quia aliud est preceptum de eo quod pertinet ad perfectionem cuiuslibet indiuidui & tale obligat quilibet, vt comedere. Aliud est preceptum de eo quod est necessarium multitudini, vt agricultura, ars edificatoria, & huiusmodi officia quae sunt necessaria communitati, quorum officiorum vnu impeditur aliud si ab eodem debent fieri. Et ideo sufficit quod talia precepta per aliquos de communitate impleantur & non per quemlibet, sed diuersa per diuersos de numero autem talium est preceptum de matrimonio quod sufficienter impletur per multos de communitate. Alij vero non tenentur, sed possunt vouere contrarium. Nec obstat quod dicit Apost. 1. Cor. 7. Volo autem omnes homines esse sicut me ipsum, per quod videtur innuere quod licitum sit non solum aliquibus, sed omnibus continentere: quia ly omnes, accipiendum est diuisim & non coniunctim: cuiuslibet enim licitum est continentere, sed non omnibus simul.

8 Sed ponatur quod nullus secularium velit contrahere aut quod omnes essent mortui exceptis religiosis qui continentiam vouerunt, nunquid tunc religiosi vubere tenerentur? Possent dici quod sic, cum vtrumque est voluntatis non posset praedictum preceptum quod est necessarium. Vel potest dici quod inclinatio naturalis sit magis ad matrimonium quam ad continentiam, quam inclinationem Deo naturae indidit ad complendum numerum electorum, si haec inclinatio in hominibus viuens deficeret, vel omnes homines praeter religiosos morerentur, posset credi probabiliter quod completus esset numerus electorum, & quod ultra nullus obligaretur ad matrimonium.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum quod matrimonium praecipitur multitudini & non alicui personae in singulari, sed solum conceditur secundum indulgentiam.

10 Per idem patet ad secundum quia continentia consilium personis singularibus diuisim, & non omnibus coniunctim, preceptum autem de matrimonio respicit multitudinem, vt per aliquos de multitudine impletur.

QVAESTIO TERTIA.

De matrimonio sit sacramentum.



Tertium sic proceditur, scilicet an matrimonium sit sacramentum. Et videtur quod non: quia sacramentum non est necessitatis habet per ministros ecclesiae dispensari (vnde solus baptizatus, quia est sacramentum necessitatis potest per quemlibet laicum dispensari) sed matrimonium non est necessitatis quantum ad quamlibet personam, & tamen dispensatur per ministros ecclesiae: benedictio enim nubentium non est de necessitate matrimonij, ergo matrimonium non est sacramentum.

2 Item omne sacramentum habet formam distinctam a materia, sed hoc non est in matrimonio (non enim verba viri exprimentia sui consensum sunt magis forma vel materia quam verba mulieris nec euerfos) ergo matrimonium non est sacramentum.

3 IN CONTRARIUM arguitur: omne remedium contra peccatum peccati dicente Apost. 1. Cor. 7. propter fornicationem vnuquisque suam vxorem habeat, ergo est sacramentum.

4 Item si matrimonium non esset sacramentum, causa matrimonij esset pure temporalis & pertineret ad iudicem secularem & non ad ecclesiasticum, illud autem non tenetur, ergo &c.

5 RESPONSIO. Tenendum est absolute quod matrimonium est sacramentum cum hoc determinet ecclesia extra de haereticis, ad abolenda. vbi numerat matrimonium inter alia sacramenta, vbi dicitur sic: Vniuersis qui de sacramento corporis & sanguinis domini nostri Iesu Christi, vel de baptizate seu peccatorum confessione, matrimonio, seu ceteris sacramentis ecclesiasticis aliter sentire, aut docere non merentur quam facti os sancta Romana ecclesia praedicat & obseruat, vinculo perpetui anathematis innodamus. Matrimonio etiam coepetit generalis ratio sacramenti quae est quod sacramentum est facta rei signum: matrimonium enim significat coniunctionem Christi & ecclesiae, vnde Apost. loquens de matrimonio Ephes. 5. dicit sacramentum hoc magni est, ego autem dico in Christo & in ecclesia. Duo ergo sunt tenenda in matrimonio, nec opposita eorum possunt teneri vel asseri sine periculo haeresis. Primum est quod matrimonium est licitum, & ideo Taceani & Maccani, & ceteri qui nuptijs detrahunt censentur haeretici. Secundum est quod matrimonium est sacramentum eo modo quo facta rei signum dicitur sacramentum, & dicere oppositum similiter est haereticum, cum sit contrarium dicto Apostoli iam allegato: matrimonium enim initium inter coniuges per consensum animorum signat coniunctionem Christi & ecclesiae per fidem & charitatem, matrimonium vero consummatum significat coniunctionem Christi & ecclesiae per conformitatem naturae assumptae, & sic est sacramentum. Praeter autem duo praedicta sunt alia duo circa matrimonium circa quae sine periculo haeresis licitum est contraria opinari: quorum vnum est theologicum (videlicet) vtrum in matrimonio coferatur gratia ex opere operato, sicut in aliis sacramentis nouae legis. Secundum est logicum videlicet, vtrum matrimonium habeat plenam vniuocationem cum aliis sacramentis.

6 Quantum ad primum aliter opinatur iurista, & aliter theologiarum: enim qui nouerunt textum decretorum & decretalium quibus mens Romanae ecclesiae exprimitur, & fuerunt expostores & glossatores canonum & decretalium, & aliqui eorum fuerunt de collegio cardinalium sanctae Romanae ecclesiae tenent quod in sacramento matrimonij non coferatur gratia. Gaufridus enim in summa sua titulo, de sacramentis non iterum dicit sic: Sic & alia diuisio sacramentorum, quaedam enim sunt in quibus coferatur gratia: vt infra q. j. quicquid vt sunt sacramenta necessitatis & ordinis. Quaedam sunt in quibus gratia non coferatur, vt matrimonium cum contrahuntur, & ob hoc in eorum contractu praeterea apponuntur: vt patet extra de conditionibus appositis in matrimonio, cap. de illis, haec Gaufridus. Item Hostiensis in summa sua 1. lib. titulo de sacramentis non iterum dicit. Tertia diuisio sacramentorum haec est, quia quaedam sunt in quibus coferatur gratia: vt 1. q. 1. quicquid. vt sunt sacramenta necessitatis ordinis sine dignitatis, quaedam vero sunt in quibus non coferatur, vt matrimonium sine cui contrahuntur, quoniam praeterea apponuntur extra de conditio. ap. de illis, siue cui consumantur 32. q. 2. conubia, quod non esse si per ipsum gratia coferretur, &c. Na illis in quibus gratia coferatur talia simonia inducitur, &c. Item extra de simonia, cui in ecclesiae corpore. Dicit Ber. in apparatu. Pro benedictionibus nubentium aliquid accipi prohibetur, quia per eas gratia coferretur, sed per matrimonium aliquid dare vel recipere non est peccatum 1. q. 1. quicquid. 32. q. 2. honoratur. quia licet sit sacramentum, per ipsum tamen gratia coferatur ar. 25. q. 1. nuptiarum. 32. q. 2. conubia. Item superius praemisso cap. honoratur. Notatur sic in apparatu.

7 Si queras quare in hoc sacramento potius interueniat pecunia quam in aliis? Dicunt quidam quod propter onera matrimonij, sed certe eadem ratione pro ingressu monasterij potest recipi pecunia, propter onera quae sustinet monasterium. Sed haec est ratio, quia in hoc sacramento non coferatur gratia spiritus sancti sicut fit in aliis, vt 1. q. mulier. & cap. sicut inuisibilis. haec apparatus. quod autem sub pacto pretij possit quis licite aliquid sibi despondere expresse dicitur extra de conditionibus appositis, de illis. Ibi enim dicitur quod si aliquis sub huiusmodi verbis iuramentum alicui mulieri praestiterit, ego te in vxorem accipias, si tantum mihi donaueris, reus periturus non habebitur, si eam nolentem sibi soluere quod sibi dare petiit non acceperit in vxorem: super quo dicit Ber. in apparatu: talis conditio licita est in sponsalibus, vt hic patet, sed constat quod pro sacramentis conferentibus gratiam non licet dare, aut recipere pecuniam ex pacto seu contractu alicuius pretij, igitur secundum praedictos doctores in sacramento matrimonij non coferatur gratia.

8 Quorum opinio an sit vera an falsa, & allegaciones quas de iure Canonico pro se inducunt an bene adducantur per eos vel male, non determino quo ad praesens, sed solum hoc accipio tanquam verum, quod cum praedicti doctores nouerint iura Canonica, & eorum scripta, & dicta habeantur a Papa & cardinalibus & a praelatis & ceteris ecclesiarum rectoribus quorum est specialiter scire quid ecclesia Romana praedicat & obseruat, nec scripta eorum quo ad praedictum articulum de matrimonio reproberentur tanquam erronea, vel contraria determinationi ecclesiae, quod sentit quod per sacramentum matrimonij non coferatur gratia, non est contra determinationem ecclesiae, nec contra id quod Romana ecclesia praedicat & obseruat. Huic etiam opinioni coesent Magister sententiarum lib. 4. dist. 2. circa principium dicens sic quod sacramentum nouae legis alia remedia contra peccatum praebent & gratia adiutricem coferunt, vt baptizatus. Alia in remedium tantum sunt, vt coniugium. Alia gratia & virtute nos fulciunt, vt Eucharistia & ordo: igitur tam ex diuisione quam ex dictione exclusua cum dicit in remedium tantum sunt vt coniugium, videtur Magister sententiarum sacramentum coniugij segregasse a collatione gratiae. Moderni autem theologi quasi communitate tenent quod per sacramentum matrimonij coferatur gratia nisi contrahentes ponant obicem, sicut fit in aliis sacramentis quibus equiparatur sacramentum matrimonij in hoc casu, quia alius non videretur ab eis posse teneri quod matrimonium sit sacramentum nouae legis.

9 Quantum ad secundum quod est logicum, videlicet vtrum matrimonium habeat perfectam vniuocationem cum aliis sacramentis sciendum est, quod cum vniuocata sunt quorum nomen est commune & ratio, id est diffinitio secundum illud nomen est eadem, dicendum est per rationes seu diffinitiones sacramenti in principio huius quarti positas, inter quas prior & communior diffinitio sacramenti est, quod sacramentum est facta rei signum, & secundum hanc diffinitionem non est dubium quin sacramentum coniugij sit vniuocatum sacramentum cum aliis: est enim signum factae rei, id est coniunctionis Christi & ecclesiae vt prius dictum fuit quauis aliter sit in hoc sacramento & in aliis sacramentis, nam in aliis res facta cuius sunt signum non solum est significata, sed & concreta, in matrimonio autem res facta cuius est signum est solum significata & non concreta. Aliae autem sunt diffinitiones seu descriptiones sacramenti assignatae per beatum Augustinum & Hugonem de S. Victoris & Magistrum sententiarum. qui omnes conueniunt in hoc quod sacramentum non est aliquid signum corporale vel sensibile extrinsecus homini appositum ad effectum sanctificationis spiritualis, & quantum ad hoc matrimonium non videtur habere perfectam vniuocationem cum sacramentis nouae legis.

10 Primo quantum ad hoc quod sacramentum est signum, quia illa quae exterius aguntur in sacramentis non lae excedunt dictam rationem naturalem. Cum enim sacramenta sint quaedam facta protestantia fidem, sicut fides est de his quae rationem naturalem excedunt, sic ea quae exterius aguntur in sacramentis sunt signa ex diuina institutione, & excedunt dictam rationem naturalem, vt patet in ceteris sacramentis a matrimonio. Sin baptizatus, confirmatione, ordine & huiusmodi. De illis enim quae in praedictis sacramentis exterius aguntur, nulla potest reddi ratio naturalis. De illis autem quae exterius aguntur, in matrimonio potest reddi ratio naturalis: puta quod contrahentes matrimonium consentiant, & consensum suum expriment. Hoc enim dicitur ratio naturalis de quolibet contractu voluntario, ergo illud signum sacramentis non sumitur vniuersim, vel vniuocum hinc & inde: quia in aliis sacramentis illa quae exterius aguntur sunt signa spiritualis effectus ex diuina institutione, cuius non potest reddi ratio naturalis: illud autem quod exterius agitur in matrimonio dicitur contrahitur est pure de disamine rationis naturalis excepta significatione coniunctionis Christi & ecclesiae, secundum quam dicitur est quod matrimonium habet cum aliis aliquam vniuocationem.

17 Secundo patet idem ex hoc quod sacramentum est aliquid extrinsecus appositum. Ex quo potest sic argui: sacramenta consistunt in opere operato applicato illis qui suscipiunt sacramentum, sed istud non conuenit vniuerso matrimonio & ceteris sacramentis, ergo &c. Maior patet ex his quae dicta sunt in praecedentibus de sacramentis no. 10. Minor probatur, quia in ceteris sacramentis, puta in baptismo, confirmatione, ordine, extrema vnctione, & poenitentia praeter omnem actum suscipientium sacramentum est aliquid extrinsecum quod eis applicatur, sicut aqua in baptismo cui determinata forma verborum, & in ceteris similiter, & etiam in poenitentia de qua minus videtur, quia praeter omnem actum poenitentis applicatur ei verba sacerdotis absoluentis, in matrimonio autem nihil est de praedictis: quia ad matrimonium sufficit verba contrahentium exprimentia consensum suum sine quocumque extrinsecus appposito, vel eis applicato, ergo quantum ad hoc quod sacramentum est opus operatum homini extrinsecus appositum, non est vniuerso inter matrimonium & cetera sacramenta no. 10. Et si dicatur quod verba vnus coniugum applicatur alteri extrinsecus, & e converso, quando vir dicit, accipio te in vxorem, & mulier dicit, accipio te in maritum, adhuc non est hic plena vniuersio cum his quae extrinsecus aguntur in ceteris sacramentis, quia in aliis sacramentis applicatio non fit per suscipientes sacramentum, sed per alium. Et ideo sacramentum dicitur signum sensibile extrinsecus appositum, in matrimonio autem praedicta applicatio fit per suscipientes & non per exteriores, quare non est consimiliter hic & ibi. Item matrimonium non solum contrahitur inter praesentes experientes sibi inuicem consensum suum, sed inter absentes per literas vel per nuntium, & tunc non est applicatio, vel non est eiusdem rationis cum applicatione quae fit in ceteris sacramentis in quibus oportet suscipientem sacramentum esse realiter praesentem consentienti: non enim episcopus potest conferre ordines vel sacramentum confirmationis, vel baptismi, vel extreme vnctionis, vel sacramentalis absolutionis peccatorum his qui sunt ab eo per longa spacia terrarum remoti, sed solum praesentibus, nec sacerdos existens in Hispania potest consecrare panem existentem in India, mulier autem existens in Francia contrahere potest cum viro existente in Hispania, & est verum matrimonium & ratum, quare non est vniuerso applicatio hic & ibi. 12 Tertio patet idem ex eo quod sacramentum adhibetur ad effectum sanctificationis spiritualis. Ex quo arguitur sic: sacramentum autem conferre gratiam non habent nisi ponat obicem, aut si habet, auget eam, sed matrimonium nullum istorum facit, ergo non est sic & vniuerso sacramentum sicut & alia sacramenta no. 10. Maior supponitur. Minor probatur: quod enim matrimonium non conferat gratiam non habet ut patet, quia hoc pertinet solum ad sacramenta quae ordinantur ad remissionem culpae mortalis, ut sunt baptismus & poenitentia, nec auget eam prius habenti, quia continentibus in gratia & postea contrahentibus non augetur gratia sed potius minueretur, sed gratia & charitas recuperent diminutionem, quia melius est continere quam nubere secundum illud apostoli pri. Cor. 7. qui nubit bene facit, qui non nubit melius facit, ergo &c. 13 Quarto patet idem per duas generales rationes, quia circa sacramenta no. 10. leg. alia a baptismo licet ordinatio ecclesiae potest habere vim praecipui, nihilominus tale praecipuum nunquam est de necessitate sacramenti, ut patet ex praecedentibus, sed ordinatio ecclesiae circa matrimonium est de necessitate matrimonij, facit enim ecclesia personas illegitimas ad contrahendum, & de illegitimis facit legitimis, ut patet, ergo matrimonium non videtur esse vniuerso sacramentum cum praedictis. 14 Quinto, quia absque baptismo nullus est susceptivus sacramenti proprie dicti, cum baptismus sit ianuam sacramentorum, sed si ante baptismum contrahunt infideles verum est matrimonium inter eos sicut inter fideles post baptismum, ergo &c. Nec obstat quod matrimonium eorum non dicitur ratum, quia si ambo baptizarentur iam eorum matrimonium est ratum, sed non est sacramentum magis quam prius ut probatur, ergo &c. Probatio assumpta, quia opus est factum in omni sacramento, cum quodlibet consistat in opere operato, sed in tali matrimonio nihil est de nouo factum (solum enim sunt baptizati) baptismus autem est distinctum sacramentum a matrimonio: sicut ergo tale matrimonium ante baptismum non fuit sacramentum vniuerso cum praedictis, ita nec post, cum verum sit & ratum: & mirum est quod aliqui volunt querere plenam vniuersionem inter sacramenta quae sunt praecise no. legis, & tenentur sola fide, & matrimonium quod non est solum in noua leg. sed fuit in veteri lege & ante omnem legem scriptam tam pro statu innocentiae quam naturae corruptae, & est praecise de dignitate rationis naturalis absque fide excepta significatione coniunctionis Christi & ecclesiae. 15 Per hoc patet responsio ad argumenta vtriusque partis, etenim prima probat quod matrimonium non est sacramentum strictum & proprie dictum sicut alia sacramenta no. 10. sed non probant

quin sit sacra rei signum, & sic largo modo sacramentum. 16 Ad primum argumentum alterius partis dicendum quod non omne remedium contra peccatum est sacramentum, quia si alicui indigenti detur pecunia, pecunia est ipsi remedium ne egestate compellatur furetur, & tamen datio pecuniae non est sacramentum: sic cum per actum matrimonij homo satisfaciatur concupiscentiae matrimonij, est ipsi remedium ne ipse incideret ad alias corruptelas puta fornicationem vel adulterium, & sic est in omnibus quae ex natura actus impediunt peccatum ne fiat, talia autem non sunt sacramenta, sed solum illa remedia quae ex natura actus non habent hoc facere, sed ex diuina institutione per virtutem supernaturalem eis collatam vel assistentem adhibitis quibusdam sensibilibus quorum non possit reddi ratio naturalis, quod non est in matrimonio. 17 Ad secundum dicendum est quod matrimonium est sacramentum saltem largum, etiam tamen quod non modo est sacramentum, adhuc cognitio eius pertinet ad iudicem ecclesiasticum: quia cognitio de hoc quod est pure peccatum & pertinet ad solam conscientiam, nec leuitur republicae temporariae in rebus vel personis pertinet ad iudicem ecclesiasticum, talis autem est error circa matrimonium, & ideo quoad hoc causa matrimonij est pure spiritualis, & pertinet ad iudicem ecclesiasticum.

Sententia huius distinctionis XXVII in generali & speciali.

18 Os hoc aduertendum est. Superius determinauit magister de matrimonio secundum se quantum ad eius institutionem: hic determinat de eo per comparationem ad causam efficientem, & ista pars diuiditur in duas. Primum ostendit consensum matrimonij causam esse sufficientem. Secundum ostendit qualis debeat esse ille consensus 18. dist. ibi. Hic quaeri solet. Prima est principalis lectio, & diuiditur in tres. Primum praemissio de quo est intentio diffinit matrimonium. Secundum ostendit causam esse finem. Tertio excludit quandam errorem. Secunda ibi. Efficientem autem causam. Tertia ibi. Quidam tamen asserunt. Haec tertia diuiditur in duas. Primum ponit errorem, & erroris confirmationem. Secundum determinat veritatem. Secunda ibi. His autem ita respondetur. 2 IN speciali sic procedit, & proponit primum praemissum in quo apparet quod de matrimonio vult determinare, & diffinit matrimonium communitur dicens: quod est viri & mulieris maritalis coniunctio inter legitimas personas individuam vitam consequendam retinens, ad quam indiuidua consistuntudinem pertinet mutua reddidit debiti, & quod vnus sine altero vouere continentiam non potest, nec se alteri altero viuere copulare possit. Postea dicit quod causa matrimonij est consensus cordium per verba de praesenti expressus, aliter enim matrimonium fieri non potest. Et confirmatur per plures auctoritates quae dicunt coniugium esse post tale consensum, licet carnalis copula non sequeretur. Postea dicit quod aliqui dicunt ante carnalem copulam sponfalia esse & non coniugium, & aliquos sponfos, & aliquas sponfas non coniuges, & hoc quod probat: quia sponfus inuita sponfa potest monasterium eligere, & coniugatus vel coniugata non potest. Aliquando enim auctores vocat coniuges, quia futuri sunt coniuges. Vltimo determinat distinguendum de sponfaliibus dicens: quod sponfalia de futuro coniuges non faciunt, sed sponfalia de praesenti. Quod probat per multa iura, quod quaedam sunt sponfalia de futuro, quaedam de praesenti. Probat etiam quod illa sponfalia differunt, quia post sponfalia de futuro, licet sponfis ad ordines accedere, non autem post sponfalia de praesenti, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum consensus expressus per verba de praesenti causet matrimonium.

19 I N CA distinctionem istam quaeruntur quatuor. Primum est vtrum consensus expressus per verba de praesenti causet matrimonium. Et videtur quod non: quia propositum est causa propositi, & oppositum est causa oppositi, sed dissensus qui opponitur consenti non soluit matrimonium, ergo consensus non causet. 2 Item sicut per matrimonium obligatur homo homini, ita per votum obligatur homo Deo, sed ad obligationem voti sufficit promissio interior sine expressione verborum, ergo ad obligationem matrimonij sufficit consensus interior sine expressione verborum. 3 Item in professione religionis contrahitur quoddam matrimonium spirituale, sed profectio fit per verba de futuro dicendo ero obediens, ergo matrimonium carnale debet contrahi per verba de futuro. 4 IN CONTRARIUM est quod dicit magister in litera. 5 RESPONSI O. Dicendum quod ad matrimonium requiritur consensus per verba de praesenti, vel per aliquid quod tenet

neat vicem verborum. Quod requiratur consensus patet, quia res quae est liberi vnus non transit in alium nisi de consensu domini, aut superioris, sed quilibet tam vir quam mulier habet liberum dominium super corpus suum quantum ad actum carnalem qui ordinatur ad conseruationem speciei, hic enim actus non cadit sub seruitute, sed solum opera manualia & exteriora, ergo cum per matrimonium transeat ius & potestas corporis vnus coniugis in alterum, oportet quod hoc fit per liberum consensum cuiuslibet eorum: non enim inuenitur auctoritas Dei (qui in hoc est superior dominus) expressa in contrarium. Quod autem requiratur consensus expressus per verba patet sic: quia matrimonium vel est sacramentum vel contractus solum, si sit sacramentum requiritur aliquid sensibile signum, cum hoc sit de ratione sacramenti, ut dictum fuit in principio huius libris: tamen non est nisi expressio verborum. Si vero sit contractus, id est sequitur, quia contractus civilis quo obli gantur mutuo contrahentes oportet quod cuiuslibet contrahentium innotescat, alioquin non obligaret, sed consensus interior sine expressione verborum vel aliquorum vicem verborum gerentium non potest innotescere, ergo non causet contractum obligatorium, ut est matrimonium, sed requiritur expressio verborum, vel per nuntium & signa quae inter mutos tenent vicem verborum, vel per literas inter absentes vel aliquid huiusmodi. Quod autem illa verba debeant esse de praesenti & non de futuro patet: quia qui promittit se aliquid futurum nondum facit illud, sed per verba de futuro non est nisi promissio de contrahendo matrimonium, ergo per talia verba nondum contrahit. 6 Ad primum argumentum dicendum quod illa propositio, si oppositum in opposito, & veritatem habet quando aliquid est causa sufficiens, non solum efficiens, sed conseruans: consensus autem qualitercumque expressus non est causa sufficiens matrimonij nisi supposita institutione diuina quae non concurrat cum dissensu ad dissoluendum matrimonium, sicut cum consensu ad contrahendum, ideo non valet. Item licet sit causa aliquo modo efficiens, non tamen conseruans. 7 Ad secundum dicendum quod non est simile de obligatione voti quod fit Deo qui intuetur cor (& ideo apud eum sufficit actus interior) & de obligatione matrimonij quae fit homini qui non potest videre nisi quae exterius patet: & ideo praeter consensum interiore requiritur expressio eius per verba exteriora vel signa vicem verborum gerentia. 8 Ad tertium dicitur quod obligatio professionis fit per verba de praesenti, ut cum dicitur facio professionem: sed obligatio ad actus futuros fit per verba de futuro, ut promitto quod ero ubi obediens, &c.

QVAESTIO SECUNDA. Vtrum matrimonium soluitur per religionis ingressum.

20 S E C V N D O quaeritur vtrum matrimonium soluitur per religionis ingressum. Et videtur quod sic: quia minus vinculum soluitur per maius, sicut votum transmarinum soluitur per ingressum religionis, & vinculum religionis minoris per ingressum maioris: sed vinculum matrimonij cum sit humanum minus est quam vinculum religionis quod est diuinum, ergo &c. 2 Item qui spiritu Dei aguntur illi non sunt sub lege (ut dicitur Gal. 5.) sed qui ingreditur religionem videtur duci spiritu Dei & lege priuata, ergo non subiacet legi matrimonij. 3 IN CONTRARIUM est, quia Apostolus. Cor. 7. prohibet vacare orationi etiam ad tempus nisi de consensu partis: & ibidem dicit quod mulier est alligata viro quoad viuere eius vir, ergo vinculum matrimonij non soluitur nisi per mortem. 4 RESPONSI O. Matrimonium potest solui dupliciter. Vno modo quo ad vinculum. Alio modo quo ad thorum. Primum ergo agendum est de solutione matrimonij quo ad vinculum, deinde quo ad thorum. 5 Quantum ad primum sciendum est quod matrimonium vel est consummatum per carnalem copulam vel non, sic soluitur per ingressum religionis, sicut expressum declaratur est extra de conser. conu. gatorum, ca. ex publico. quod autem sit causa huius non est clarum omnino. 6 Quidam enim dicunt hanc esse causam, quia maritus ante carnalem copulam non habet plenam possessionem corporis vxoris suae, nec e converso: quando autem aliquis profectur religionem, ponit praerati vice Dei in perfecta possessione sui, & quia in promissione fortior est promissio possidendi, ideo talis debet & potest in religione manere & non redire ad matrimonium. Sed haec ratio non videtur valere, quia secundum eam qui contraheret cum aliqua primo per verba de praesenti, & ante carnalem copulam acciperet aliam, & illam cognosceret, solueret matrimonium cum prima: quia non habuit plenam possessionem corporis sui, & deberet manere cum secunda cuius plenam possessionem corporis habuit, quod est falsum. Et iterum talis ingressus esset illicitus, quia non potest

facto teneret, hoc autem non est verum, quare &c. 7 Alij dicunt quod hoc est, quia religio est maius bonum quam matrimonium, & ideo non debet impediri per minus bonum. Sed istud minus valet, quia sic matrimonium consummatum solueretur per religionis ingressum quam status matrimonij perfectior enim est status religionis quam status matrimonij consummatum, illud autem non est verum, ergo &c. 8 Alij autem dicunt quod hoc est propter statutum ecclesiae, sed hoc non valet, quia statutum ecclesiae nunquam soluit matrimonium, nisi quia prius statuit personas illegitimas ad contrahendum, vel quia fuit alius illegitimus contractus: matrimonium autem contractum legitime, non soluitur per statutum ecclesiae. Item statutum nouimus, sed causam quaerimus. 9 Ideo dicendum est aliter quod sicut dicit Apostolus. Ro. 7. & 1. Cor. 7. mulier alligata est legi quanto tempore vir eius viuere: mortuo autem viro soluta est a lege viri. Matrimonium autem dupliciter statum habet. Primum status matrimonij est quando contractum est per verba de praesenti, & non est consummatum per carnalem copulam. Secundus status est quando consummatum est per carnalem copulam: primus status respectu secundi est quasi spiritualis, & secundus respectu primi est carnalis. Similiter est duplex mors, vna corporalis per separationem animae & vitae, alia civilis & spiritualis, quia quis moritur mundo & viuere Deo per ingressum religionis: talis enim perfecte moritur mundo ciuilius quo ad omnia quae in mundo sunt. & quo ad animam, & quo ad corpus, & res exteriores: quo ad animam per votum obedientiae per quod aliquis renunciat propriae voluntati quae est dominata in regno animae, quo ad corpus per votum castitatis, quo ad res exteriores per votum paupertatis. Ex quo potest sic argui: sicut se habet matrimonium consummatum quod est carnale ad mortem corporalem, sic se habet matrimonium non consummatum quod est spirituale ad mortem spirituales, sed matrimonium carnale soluitur per mortem carnalem, ergo matrimonium non consummatum quod est spirituale soluitur per mortem spirituales: hoc autem est ingressus religionis, ergo &c. Hoc etiam videtur processisse ex facto Christi qui secundu quaedam historias Ioannes volente nubere vocauit de nuptiis. 10 Ex quo patet quod tale matrimonium non soluitur per susceptionem sacri ordinis licet hoc videatur innuere Hostiensis in summa sua, quia per susceptionem sacri ordinis non efficitur quibusdam mortuus, sed solum mutilatus: est enim liber quo ad velle & nolle, & dominus rerum suarum habes proprietatem earum ut prius, quia sic mutilatus per votum castitatis annexi sacramentum ordinis vel magis ex statu ecclesiae. (vt infra patebit.) Et istius sententiae vide esse Ioannes I apparatus 27. q. 2. c. desponsata. vbi dicit quod sponsus non potest recipere ordinem sacrum. Lus etiam expressum est de ingressu religionis quod licitus ante carnalem copulam, non autem de susceptione sacri ordinis, imo expressum prohibetur in noua constitutione domini Ioannis. papae 22. quae incipit: Antiquae coeerationi. in qua declaratur quod susceptio sacri ordinis non dirimit matrimonium prius contractum, dato quod non fit per carnalem copulam consummatum. Quod autem dictum est quod matrimonium ante consummationem soluitur per religionis ingressum, intelligendum est quod quando aliquis ingreditur cum effectu, hoc est quando profectur, 11 Sed nunquid alius remanens in seculo tenetur expectare quousque alius sit profectus? Dicunt omnes quod sic: sed quidam dicunt quod tempus probationis debet abbreviari & taxari per episcopum propter periculum incontinentiae illius qui remanet in seculo: alioquin posset fraudari iure suo: quia intras religionem posset esse vsque ad finem anni in vno monasterio, & tunc exire & intrare aliud monasterium, & sic alius fraudaretur. 12 Aliis videtur distinguendum, quia si vxor intrat de scientia mariti vel e converso, remanens in seculo tenetur expectare professionem, nec debet abbreviari tempus probationis a iure statutum, cum tunc non fiat remanenti in seculo aliquod praedictum. Si vero non intrat de licentia, debet ei certum tempus praefigi in tra quo profectur: nec est inconueniens tunc tempus probationis a iure statutum abbreviari, quia speciale est in hoc casu propter periculum incontinentiae illius qui remanet in seculo. 13 Aliis videtur quod ex quo ius ei permittit quod intret religionem, & tempus probationis non solum introducit fit in factore conuersi, sed etiam in fauorem monasterij vt sumatur experientia de moribus nouitij, non debet illud tempus abbreviari nisi forte appareat fraudes eius, vt quando iret de vno monasterio ad aliud discurreret. Prima opinio tenet. Ber. I apparatus extra de regularibus & transuentibus ad religionem, cap. statimus. Secunda videtur range. re Io. 21. q. 2. c. desponsata, in glo. Tertia tenet Hostiensis in summa sua, & sic patet qualiter matrimonium nondum consummatum soluitur per religionis ingressum etiam quo ad vinculum. 14 Si autem matrimonium sit consummatum, aut hoc est per violentiam illata vxori a viro, aut de consensu vtriusque. In primo casu videtur quibusdam quod mulier potest intrare religionem inuito viro & profecti, & sic matrimonium inter eos solui. Quorum ratio est, quia

nullus debet perdere ius suum inuitis ex sola culpa alterius: sed mulier antequam cognoscatur habeat ius ingrediendi religionem si velit, ergo per hoc q. cognoscitur inuita non amittit ius suu. 15 Aliis videtur quod ex quo matrimonium est consummatum nullo modo separatur, nisi per mortem corporalem. Nec obstat quod aliis dicunt q. talis copula non est omnino iniuriosa nec violenta, cum maritus visus sit in sua: accipit enim per mutuum consensum ius in corpus mulieris quod permanet quousque soluitur per professionem religionis, & ideo maritus visus est iure. Illi autem mulieri imputetur si volebat religionem intrare q. non cauit sibi a matrimonij consummatione. Si autem matrimonium sit consummatum de consensu vtriusque, sic secundu[m] omnes non potest solui quoad vinculu[m] per religionis ingressum, sed solum per mortem corporalem alterutrius, vt patet ex predictis: & ppter aliud, quia matrimonium quod signat vnicione[m] Christi & ecclesie indiuisibile, est totaliter indissolubile manente vtroque; coniuge, sed tale est matrimonium consummatum, signat enim coniunctionem Christi & ecclesie quoad naturam assumptam q. fuit indiuisibilis, quare &c. Et sic patet primum. Squaliter matrimonium soluitur quoad vinculu[m] per religionis ingressum. 16 De solutione autem matrimonij quoad thorum, dicendum quod soluitur dupliciter. Vno modo ex culpa alterius coniugis, s. per fornicationem. Alio modo ex mutuo consensu quado pari voto ingrediuntur religionem, vel alter ingreditur, alter vero manet in seculo proficiens continentiam, si tamen sit persona de cuius incontinentia probabiliter non timeatur, alter non. 17 Ad primum argumentum dicendum quod minus vinculu[m] soluitur per maius quando sunt vnius rationis, & vnum est incompositibile alteri, & sic soluitur vnum votu[m] per aliud, vt votum transmarinum per votum religionis, & votum minoris religionis per votum maioris, nec est in alicuius preiudicium: quia votu[m] sit principaliter Deo non homini. Et ideo fides non est preiudicium cui quis transfert se de minori voto ad maius quando vtrumque sit pure Deo, & propter Deum: sed matrimonium & votum religionis non sunt vincula vnius rationis, quia per vnum (scilicet per matrimonium) obligatur quis homini secundum Deum, per aliud vero (scilicet per votum religionis) obligatur quis homini vice Dei. Et ideo heret preiudicium alteri coniugi si prater eius voluntatem transferretur quis ad votum religionis. 18 Ad secundum dicendum quod ille qui ingreditur religionem post consummatum matrimonium sine consensu alterius non dicitur spiritu sancto qui est spiritus veritatis, & arguit mundum de peccato: illud autem est peccatum & contra veritatem iustitie, ideo &c.

QVAESTIO TERTIA.

Verum conuenienter assignetur tempus sponsalium, scilicet quod possint contrahi post septennium.



ERTIO queritur vtrum conuenienter assignetur tempus sponsalium, scilicet quod possint contrahi, post septennium. Et videtur quod non: quia sponsalia ordinantur ad matrimonium, sed non idem tempus assignatur pro matrimonio contrahendo viro & mulieri, cum viro assignetur tempus 14. annorum, mulieri viro 12. ergo non idem tempus debet assignari viro & mulieri pro sponsalibus contrahendis, non ergo tempus septennij erit pro vtroque.

2 Item contractus q. potest fieri per alios non requirit discretionem rationis vel vsum in illis de quoru[m] contractu agitur, sed sponsalia possunt contrahi inter parentes pro filiis, ergo non requiritur in filiis aliqua aetas discretionis, nec tempus septennij, nec aliud.

3 In contrariu[m] est quod dicunt iura si de sponsalibus. l. in sponsalibus, & extra de desponsatione impub. ca. literas, & ca. accessit.

4 RESPONSIO. Videnda sunt tria. Primum est an sponsalia conuenienter precedant matrimoniu[m], & quot modis contrahantur. Secundum est de tempore statuto ad contrahendu[m] sponsalia. Tertium est an contracta possint dissolui, & quibus modis.

5 Quantum ad primum dicendum q. sponsalia conuenienter precedunt matrimoniu[m]. Cuius ratio est: quia in magnis & periculosis contractibus promissio conuenienter precedit rei traditionem (facilius enim est & minus inconueniens corrigere si errare contingit in contractu quando incipitur, quam quando est totaliter consummatum.) sed matrimoniu[m] est contractus magnus valde, & periculosus, cui alter coniugum alteri obligetur, non solum quoad exteriora, sed quoad propriu[m] corpus & in perpetuum seruitutem, ergo conueniens est q. matrimoniu[m] in quo fit translatio corporis proprii in potestate alterius precedat sponsalia, quae sunt promissio futuraru[m] nuptiaru[m] de matrimonio contrahendo. Propter eandem rationem est statutu[m] vt sponsalia quae sunt promissio futuraru[m] nuptiaru[m] publicentur per bannu[m], vt appareat si quid legitimum obstat matrimonio contrahendo, vt habetur extra de clandestina desponsatione, c. vlt. Et similiter propter eandem rationem statutum est, vt in religione tempus probationis precedat tempus professionis. Contrahuntur autem sponsalia quatuor modis, scilicet nuda promissione, vel datis an his sponsalitiis, vel annuli subharratione & interpositione fidei, seu iuramenti. In solo primo contrahuntur sponsalia. Cetera vero non sunt nisi confirmatio sponsalium. Promissio autem per qua[m] sponsalia contrahuntur, aut est absoluta, aut conditionata. Si absoluta statim per ipsam sponsalia contrahuntur. Si conditionata, aut conditio est honesta, vt cum dicitur, accipiam te si parentibus placeat, vel si dederis centum: & tunc stante conditione statim sponsalia, & non stante non stant, sicut habetur extra de conditionibus appositis in despon. cap. de illis autem, & cap. super eo. Si autem conditio sit inhonesta, aut est contra bona matrimonij (vt si dicatur, accipiam te si sterilitatis venena procures, vel donec inueniam aliam meliorem) tunc non contrahuntur sponsalia, cum ordinentur ad matrimoniu[m] cui opponitur conditio appositae: aut non est contraria bonis matrimonij, & tunc sponsalia stant & conditio debet haberi pro non adiecta, vt expressè habetur extra eodem titulo quo supra, c. vlti. vbi etiam dicitur q. si conditio sit impossibilis (vt si dicatur contraham tecum si digito incipio te rigens) stant sponsalia, & conditio debet pro non adiecta haberi, quod est valde mirandum, cum sponsalia contrahantur per consensum, sicut & matrimonium: per talia autem verba conditio impossibilis appositae magis consuevit intelligi dissensus quam consensus.

6 Quantum ad secundum sciendum quod tempus septennij conuenienter est determinatu[m] a iure pro sponsalibus contrahendis: quia quicumque contrahit sponsalia debet habere aliquam prudentiam de futuris, cum sponsalia sint promissio futurarum nuptiaru[m], sed ante septennium nullus habet sufficientem prudentiam de futuris, ergo &c. Minor declaratur. Est enim triplex status hominis, vt dicitur primo Ethicoru[m]. Primus enim est cui quis nec per se intelligit, nec ab alio capere potest. Secundus est, cui homo ab alio capere potest, sed ipse non sufficit ad intelligendu[m] per se. Tertius est cum ab alio potest capere, & per se ipsum considerare. Primum statum obtinet homo ante primum septennium & propter hoc illo tempore nulli contractui aptus est, & ita nec sponsalia. Ad secundu[m] statum incipit homo peruenire in principio secundi septennij praecipue quantum ad ea quae ad personam ipsius pertinent, ad quae ratio naturalis citius conualescit: & ideo tunc incipit esse aptus ad aliqua promittendu[m] in futurum per sponsalia, non autem ad obligandu[m] se perpetuo vinculo per matrimoniu[m], quia adhuc non habet firmam voluntatem. Ad tertiu[m] statum venit homo in principio tertij septennij, & ideo potest se tunc obligare in his quae ad personam ipsius pertinent, vt ad religionem, vel matrimoniu[m]. Patet ergo minor, si quod ante primum septennium non habet homo prudentiam de futuris quae sufficiat ad contrahendu[m] sponsalia.

7 Quantum ad tertium sciendum q. sponsalia dimituntur in octo casibus. Primus est cum alter intrat religionem cum effectu. Nec mirum, cum in hoc casu matrimoniu[m] nondum consummatum soluitur, vt patet ex predictis, quia in ingressu religionis est quaedam mors ciuilibis: & de hoc habetur extra de conuersione coniugatoru[m], cap. veru[m], & capitulo ex publico. Secundus est quando alter contrahit cum aliquo per verba de praesenti, extra de sponsalibus, si inter vtriu[m]. & de sponsa duorum, cap. primo. Et in his duobus casibus soluitur sponsalia ipso iure. Tertius est quando alter transfert se ad regionem longinquam, & conuenienter expectatus non reddit, extra de sponsalibus, de illis autem. Quartus est quando superuenit enormis infirmitas quae notabiliter debilitat, vt epilepsia vel paralytis, aut notabiliter deformat, vt abscissio nasi, vel aliquid huiusmodi: aut quae est contra bonu[m] proles, vt lepra quae solet inficere, de hoc habetur extra de coniugio leproso, ca. literas, & de iureiur. Jo. quaedam modis. Quintus est cum superuenit a finitas, extra de consanguinitate, & affinitate, c. super eo. & ad hoc probandum sola fama sufficit propter scandalum. Sextus est quando alter fornicatur, extra de iureiurando, quae admodum, quia ex hoc male praesumitur de fide in posteru[m] seruanda. Septimus est quando mutuo se absoluunt, extra de sponsalibus, ca. praeterea. Iste tamen casum quidam non recipiunt, dicentes q. ecclesia hoc non approbat tanquam licitu[m], sed sustinet tanquam minus malu[m], ne deterius contingat, quia coacta matrimonia consueuerunt habere malos exitus: & huic opinioni videtur satis concordare textus decreta. Sed exemplu[m] quod in decretali adducitur non bene concordat: dicit enim q. mutuo se absoluere possunt in illa coru[m] qui societatem interpositione fidei contrahunt, postea eandem sibi remittunt, quod vtriusque post se fieri licite. Et etiam ad hoc ratio sequitur omnis promissio quantumcunque iuramento confirmata facta in fauorem hominis potest remitti ab eo in cuius fauorem facta est: cum ergo sponsalia sint promissio facta homini de futuro matrimonio, quantumcunque sint vallata iuramento possunt dissolui, vt vnus absoluat alterum, & hoc videtur verius.

rius. Octauus casus est quado sponsalia contracta sunt inter parentes, & vterque vel alter veniens ad aetatem legitimam petit absolui, extra de desponsatione impub. ca. de illis, & in his sex vicinis casibus soluitur sponsalia per iudicium ecclesiae, & ipso facto. 8 Ad primum argumentum dicendum quod in contractu matrimonij non solum requiritur dispositio animae quo ad vsum rationis, sed & dispositio corporis vt sit tempus generationi aptum. Et quia puella in 12. anno ad hoc venit, masculus autem in fine secundi septennij: vt habetur nono de animalibus: simul autem vsum discretionis accipiunt qui requiritur tantum in sponsalibus, ideo in sponsalibus determinatur idem tempus vtrique, non autem in matrimonio.

9 Ad secundum dicendum quod contractus qui sunt inter parentes pro filiis non habent veram sponsalium, licet sit quaedam pactio inter parentes: quod patet, quia nisi pueri venientes ad aetatem legitimam ratum habent tacite vel expresse quod per parentes actum est, nihil valet.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum cum bigamo liceat dispensare.



UANTO queritur vtrum cum bigamo liceat dispensare. Et videtur q. non quia contra ius diuinum non licet dispensare, sed de iure diuino est, quod bigamus non promoveatur ad ordines cum hoc continetur in Canone Biblicae, i. Timoth. 3.

Oportet Episcopum irreprehensibilem esse, vnius uxoris virum, ergo nulli in hoc licitum est dispensare.

2 Item extra de bigamis dicitur, q. cum clericis qui quantum est in ipsis secundas mulieres matrimonialiter sibi coniunxerunt, tanquam cum bigamis dispensare non licet.

3 IN CONTRARIUM est, quia Tempus Papa dispensauit cum Panormitano episcopo, qui erat bigamus, vt dicit Gausfridus in sua summa.

4 RESPONSIO. Videnda sunt tria. Primum est qualiter bigamia sit annexa irregularitas. Secundum est quot modis bigamia contrahatur. Tertium est vtrum cum bigamis liceat dispensare.

5 Quantum ad primum dicitur sic communiter, q. causa quare bigamia est annexa irregularitas est defectus sacramenti: decet enim illum qui constituitur minister sacramenti, nullum pati in sacramentis defectum, sed per sacramentum ordinis constituitur quis minister sacramentorum, ergo non debet in sacramentis habere aliquem defectum. Bigamus autem patitur defectu[m] in sacramento matrimonij. Cum enim matrimoniu[m] ex hoc sit sacramentum q. significat coniunctionem Christi & ecclesiae, quae coniunctio est vnus ad vnu, ideo bigamia quae hoc tollit cum sit vnus ad plures inducit defectu[m] sacramenti, & p. consequens irregularitatem. Sed nescio an ista fuerit intentio Apostoli quado inhiuit bigamam ordinari, quia bigamia numeratur cum aliis quae non sonant in defectu sacramenti, sed magis in notam criminis, dicens: oportet episcopum irreprehensibilem esse, vnius uxoris virum, non violentum, non perculsorum, non litigiosum, non cupidum.

6 Et ideo alij dicunt q. causa prohibitions est, quia in ministeris ecclesiae debet maxima spiritualitas apparere, ex eo quod spiritualia administrant & spiritualia docent, & in spiritualibus occupari debent: vnde de concupiscentia maxime spiritualitati repugnet per qua[m] totus homo caro efficitur, non debet aliquid signum concupiscentiae permanentis in eis apparere, quod quidem apparet in bigamis, quia vna vxore contenti esse noluerunt. Primum tamen tenetur communius.

7 Quantum ad secundum sciendum est q. bigamia contrahitur in sex casibus. Primus est quando quis diuersis temporibus habet diuersas uxores legitimas & quamlibet earum cognoscit 28. quae. vlti. ca. vlti. Secundus est quando diuersis temporibus habet plures uxores alteram de iure, alteram de facto, extra de bigamis, nuper. Tertius est quado eodem tempore habet plures uxores alteram de iure, alteram de facto, & cognoscit oes. Quartus est quando contrahit cum vidua vel corrupta ab aliquo. 33. di. maritum. & extra de bigamis, cap. debiti. Quintus est quando cognoscit vxorem propriam postquam ab altero fuerit cognita 34. di. si cuius. Sextus est quando post solenne votum continentiae contrahit de facto licet de iure non possit, 21. q. 1. quotquot.

8 Quantum ad tertium dicendum est q. Papa potest dispensare cum omni bigamo q. promouetur ad omnes ordines non solum minores, sed quouscunque maiores. Cuius ratio est, quia in omnibus penis vel defectibus qui non sunt de iure naturali vel diuino, sed solum de statu iuris positiuo Papa potest dispensare pro libito voluntatis, sed irregularitas annexa bigamiae non est de iure naturali vel diuino, sed solum de iure positiuo, ergo potest in ea plenarie dispensare. Maior de patet: quia super penas quae mere infliguntur a iure positiuo Papa habet plenariam potestatem. Minor declaratur: quia illud q. non est contra dictamen rationis naturalis, nec contra veritatem articulo[r]u[m] fidei, nec contra essentialia sacramentorum non est contrarius: naturale vel diuinum: ius enim naturale innititur rationi naturali, diuinum vero articulis fidei & sacramentis, q. autem bigamus ordinetur non est contra dictamen rationis naturalis (vt de se patet) nec contra aliquem articulum fidei, nec contra essentialia sacramenti ordinis: quia si de facto bigamus ordinetur, recipit essentialia ordinis, ergo irregularitas bigamiae non est de iure naturali vel diuino, sed solum de iure positiuo, licet ergo Papa in ea prout voluerit dispensare. Sed episcopus potest quoad ad minores ordines, & quidam dicunt q. etiam quoad maiores in illis qui volunt Deo seruire in religione propter vitandam religiosorum discursum.

tra dictamen rationis naturalis, nec contra veritatem articulo[r]u[m] fidei, nec contra essentialia sacramentorum non est contrarius: naturale vel diuinum: ius enim naturale innititur rationi naturali, diuinum vero articulis fidei & sacramentis, q. autem bigamus ordinetur non est contra dictamen rationis naturalis (vt de se patet) nec contra aliquem articulum fidei, nec contra essentialia sacramenti ordinis: quia si de facto bigamus ordinetur, recipit essentialia ordinis, ergo irregularitas bigamiae non est de iure naturali vel diuino, sed solum de iure positiuo, licet ergo Papa in ea prout voluerit dispensare. Sed episcopus potest quoad ad minores ordines, & quidam dicunt q. etiam quoad maiores in illis qui volunt Deo seruire in religione propter vitandam religiosorum discursum.

9 Ad primum argu. dicendum q. non licet dispensare in his quae continentur in Canone quae sunt de iure naturali, & de necessitate sacramentoru[m] vel fidei, sed in aliis quae sunt de institutione Apostoloru[m] licet: cum ecclesia eandem potestatem habeat nunc, instituenti & desituenti quam tempore Apostolorum habuit.

10 Ad secundum dicendu[m] q. per illud verbum non licet cum bigamis dispensare notatur difficultas dispensandi, non impossibilitas, & sic glossandum est vbiq. verbum simile inuenitur.

Sententia huius distinctionis xxviii. in generali & speciali.



IC queri debet. Superius determinauit Magister q. consensus est causa efficiens matrimonij: hic autem querit qualis debet esse consensus qui matrimonium facit. Et diuiditur in duas. Primum quod inquitur est, vtrum consensus per verba de futuro & iuramento firmatu[m] matrimonium faciat. Secundum inquitur quis sit ille consensus qui faciat matrimoniu[m] ibi. Hic queritur cum consensus. Prima in tres. Primum determinat veritatem. Secundum contra eam opponit & soluit. Tertio obicit contra dicta in superiori distinctione & soluit. Secunda ibi, praemissa autem sententiae. Tertia ibi, illi autem scientiae.

2 In speciali autem sic procedit, & querit primum vtrum consensus per verba de futuro & cum iuramento verum matrimonium faciat. Et respondet q. non, quia per talia verba promittitur futurus consensus & non exhibetur, cum iuramentum nihil aliud sit qua[m] confirmatio promissionis super contractu faciend: vnde & si alter vel vterque promittenti ad aliam copulam transiret, veru[m] esset coniugium & dissolui non posset. Postea obicit in contrarium huius per quendam legem: & dicit q. lex illa loquitur de iuramento adhibito per verba de praesenti: vel lex dicit post iuramento de futuro matrimonium fieri debere, non aliter fore. Postea, quia dictum fuit in praecedenti distinct. quod solus consensus facit matrimonium, obicit in contrariu[m], scilicet matrimonium non esse si non interueniat benedictio solennis & quaedam alia. Et respondet q. talia sunt de honestate & solennitate sacramenti, non autem de necessitate. Oculus enim consensus per verba de praesenti expressus facit matrimoniu[m], quauis ecclesia per talem consensum in iudicio non prosequatur. Vicinò querit in quo debeat esse consensus faciens matrimoniu[m]: si enim in cohabitatione, tunc frater & soror erunt coniuges. Si vero in carnale copula, tunc inter beatam virginem & Ioseph non fuit coniugium: & respondet q. consensus ille debet esse in coniugalem societatem, in cuius societatis signum mulier non de capite, nec de pedibus, sed de latere viri a Deo formata fuit.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum consensus de futuro cum carnali copula sequente sufficiat ad matrimonium.



ERCA distinctionem istam queritur de duobus. Primum est vtrum consensus de futuro cum carnali copula sequente sufficiat ad matrimoniu[m]. Secundum est vtrum consensus de praesenti conditionatus faciat matrimoniu[m]. De tertio enim quod tangitur in hac distinctione videlicet qualis sit consensus qui facit matrimonium, vtrum videlicet sit in carnalem copulam, an societatem coniugalem, an in aliquid aliud, dicitur inferius q. 1. quando agitur de matrimonio beatae Virginis. Ad primum sic proceditur & arguitur quod consensus de futuro carnali copula subsequente faciat matrimonium: quia consensus expressus non solum verbis, sed quibusdam euidentibus signis facit matrimonium, sed per carnalem copulam exprimitur consensus tanquam per euidentissimum signum, ergo per hoc fit verum matrimonium.

2 Item matrimonium quod de se nullum est non praestat impedimentum matrimonio sequenti, cum sit firmu[m] & legitimu[m], sed consensus per verba de futuro cum copula carnali se-

quente prestat impedimentum sequenti matrimonio, ut appareat extra de sponsalibus, ca. is qui fidem ergo est verum matrimonium.

3 IN CONTRARIUM arguitur sic: quia posterius non est causa prioris, sed carnalis copula posterior est obligatione matrimonij, ergo non facit matrimonium, nec consensus expressus per verba de futuro facit ipsum, ut patet ex precedentibus, ergo tale matrimonium nullum est.

4 RESPONSI O. Videnda sunt duo. Primum est vtrum carnalis copula sequens sponsalia faciat matrimonium. Secundum est supposito quod non in aliquo casu, vtrum tunc impediat sequens matrimonium.

5 Quantum ad primum sciendum est quod post contracta sponsalia vir & mulier, aut conueniunt intentione exhibendi, quod in sponsalibus promiserunt, aut non: si primo modo sic est verum matrimonium, & secundum iudicium ecclesie, & secundum iudicium conscientie. Cuius ratio est: quia consensus de presenti sufficienter expressus facit verum matrimonium, sed quando post sponsalia vir vel mulier conueniunt intentione exhibendi quod in sponsalibus promiserunt, sed affectu fornicario ex parte vtriusque, vel alterius tantum: sic adhuc secundum iudicium ecclesie est ibi presumpsum matrimonium, non autem secundum forum conscientie. Ratio primi est: quia ex quo precesserit sponsalia que sunt promissio futuri matrimonij, per quod vir accepit potestatem corporis mulieris & e conuerso, cum sequitur carnalis copula presumitur de iure quod sit in exhibitionem rei promissae, & hoc presumpcio est iuris & de iure, contra quam non admittitur probatio, & satis rationabiliter: quia magis licet post initiationem matrimonij intrare religionem quam post contracta sponsalia contrahere aliud matrimonium. Primum enim licet, & factum tenet, sed secundum quamuis factum teneat, non tamen licet facere secundum conscientiam: sed in primo casu si mulier volens transire ad religionem inuita cognoscatur a viro, presumitur verum matrimonium consummatum, quia ex precedente consensu iudicatur sequens copula non simpliciter, ut extorta, nec iniuriosa (ut patet ex precedentibus) ergo in casu nostro sequens copula cum non sit vi extorta, sed voluntaria multo fortius debet presumi, ut exhibitio precedentis promissionis. Ratio secundum est: quia matrimonium non solum est quidam contractus, sed sacramentum in quantum est signum factae rei (scilicet coniunctionis Christi & ecclesie) coniunctio autem Christi & ecclesie siue per charitatem, siue per naturam conformitatem nec est, nec fuit nisi per liberum consensum, & de coniunctione quidem quod est per charitatem de se patet. De ea autem que est per naturam conformitatem similiter patet ex eo quod Christus nostra naturam non assumpsit, nisi quando virgo consentit, quando scilicet dixit: fiat mihi secundum verbum tuum, ergo similiter matrimonium, ut sacramentum non potest verum esse nisi per verum consensum vtriusque propter quod ubi consensus deest, vel ex parte vtriusque, ut quando continetur affectu fornicario, vel ex parte alterius, ut cum alter dolo vult extorquere carnalem copulam ab altero nullum est matrimonium, & hoc est quod dicitur extra de sponsalibus, tuam nos, in fine. quod ubi dolus affuit consensus deest sine quo cetera sedus perficere nequeunt coniugale, & sic patet primum.

6 QVANTVM ad secundum dicendum est, quod sicut ecclesia iudicat primum matrimonium verum esse, sic secundum iudicat non valere: sed quoad forum conscientie est duplex opinio. Quidam dicunt quod licet primum matrimonium nullum sit quando consensus deest & carnalis copula dolo extorqueretur, tamen sequens matrimonium non tenet, non quidem ex vi precedentis matrimonij quod nullum fuit, sed propter statutum iuris: potest enim ecclesia ex causa facere, personas illegitimas ad contrahendum, & sic fecit (ut dicunt) in casu nostro, & pro his videntur facere verba decretalis allegata ubi dicitur, quod nec verum, nec aliquod censetur matrimonium quod de facto est postmodum subsequutum.

7 Alij dicunt communius & verius quod secundum matrimonium non impeditur per primum quoad forum conscientie, cum primum nullum fuerit. Nec valet quod alij dicunt quod ecclesia potest facere personas illegitimas ad contrahendum: quia quamuis hoc sit verum, in proposito tamen casu non fecit illegitimas per aliquod statutum expressum, nec verba decretalis que allegata sunt, intelligenda sunt, nisi quoad presumptionem ecclesie.

8 Ad primum argumentum dicendum quod ubi post sponsalia vir & mulier conueniunt intentione exhibendi quod promiserunt, ibi est consensus sufficienter expressus, & verum matrimonium secundum iudicium conscientie & ecclesie, aliis non secundum iudicium conscientie: licet semper sit secundum iudicium presumpsum ecclesie.

9 Ad secundum dicendum quod patet solutio ex predictis in secundo articulo questionis.

10 AD ARGUMENTVM in oppositum dicendum quod sequens copula non facit matrimonium, nisi quatenus est signum presentis consensus, que & si sequatur consensus naturam, ut eius effectus, concomitatur tamen tempore: nec intelligendum est quod precedens consensus sponsalium cum carnali copula faciat matrimonium, sed consensus nouus & presens quem carnalis copula concomitatur, &c.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum consensus de presenti conditionatus faciat matrimonium.

In 3. d. 39. q. 4.



SCYND O queritur vtrum consensus de presenti conditionatus faciat matrimonium. Et videtur quod non: quia consensus faciens matrimonium debet esse certus, sed consensus conditionatus non est certus, cum innitatur dubio conditionis, ergo non facit matrimonium.

2 Item consensus simplex de futuro cum iuramentum certior est quam consensus de presenti conditionatus, sed consensus simplex de futuro quantumcumque vallatus iuramento non facit matrimonium: ut patet per magistrum in litera, ergo nec consensus de presenti conditionatus.

3 IN OPPOSITVM est, quia alij contractus sunt cum conditione, ergo & matrimonium.

4 RESPONSI O. Consensus potest conditionari dupliciter. Vno modo limitatione temporis: ut si dicatur, accipio te in meam vsque ad duos annos, vel expressione alterius conditionis. Si primo modo non est matrimonium: quia consensus qui est contra naturam contractus viciat contractum, sed consensus vsque ad tempus est contra naturam matrimonij, ergo viciat & tollit matrimonium. Minor patet: quia de natura matrimonij, ut pertinet ad ius naturale & quatenus est ad educationem prolis, & ut pertinet ad ius diuinum, & quatenus est sacramentum est inseparabilis, contra quam est consensus ad tempus.

5 De aliis autem conditionibus intelligendum est, quod aut conditio est de presenti, aut de futuro: si de presenti sic extante conditione fiat matrimonium, non extante vero non extat, nisi si forte sit conditio impossibilis que in fauorem matrimonij debet semper haberi pro non adiecta, & idem est si conditio sit de preterito. Si vero sit conditio de futuro: aut est necessaria, & tunc habetur pro completa, & stat matrimonium: ut si dicatur, contraho tecum si sol oriatur cras, aut impossibilis, & tunc habetur pro non adiecta, & stat matrimonium: aut contingens, & tunc si est contra bona matrimonij nullum est matrimonium, neque sponsalia, ut si dicatur contraho tecum si generationem prolis euites: aut si pro quaestu ad adulterandum te tradas, per eandem rationem que dicta est de consensu ad tempus. Si vero non sit contra bona matrimonij, si sit honesta, non contrahitur matrimonium, sed sponsalia tantum extante conditione, non extante vero non. Cuius ratio est, quia consensus conditionatus sequitur naturam conditionis licite & honeste: sed conditio est de futuro & potest non euenire, ergo consensus de futuro potest deficere: talis autem consensus non est sufficiens ad contrahendum matrimonium, quod est indissolubile, nisi per mortem corporalem vel civilem postquam est rite contractum: si autem sit turpis, debet haberi pro non adiecta. De hoc autem dicitur plus in sequenti distinctione.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum, quod consensus conditionatus conditione preterita vel presente vel futura necessaria certus est, sicut non conditionatus: quia conditio apposita certa est nec tollit a consensu aliquam certitudinem, nec turpis, nec impossibilis, cum habeatur pro non adiectis. Consensus vero conditionatus conditione contingente & futura honesta, incertitudinem habet, sicut & conditio, ideo non causat matrimonium, sed sponsalia, si conditio eueniat, aliter non.

7 Ad secundum dicendum quod consensus de futuro addito iuramento non est certior quam consensus de presenti conditionatus conditionibus presentibus, vel preteritis, vel futuris necessariis, imo consensus sic conditionatus est certior, sicut certior est exhibitio rei qua eius promissio quatenusque vallata iuramento: pro consensum enim de presenti predictis modis conditionatum sic actualis exhibitio rei per sponsalia aut iuramento firmata non sit, nisi promissio: quia iuramentum cum adhibeatur ad confirmationem dicitur illud tantum confirmat, quod in dictis significatur, nec

nec significatur mutat. Et ideo cum verba de futuro, ex sua significatione habeant quod non faciant matrimonium, sed solum sponsionem matrimonij, ideo iuramentum adueniens solum confirmat sponsalia, sed non transfert ea in matrimonium.

Sententia huius distinctionis xxix. in generali & speciali.



PORTET autem Superius determinavit Magister de causa efficiente matrimonij: hic determinat de cause efficientis impedimentis ne consensus matrimonium facere possit. Et diuiditur in duas. Primo determinat de impedimento coactionis. Secundo de impedimento erroris. Secunda ibi, distinctio. 30. nec solum. Prima est presentis lectionis, & diuiditur in tres. Primo ostendit quomodo coactio impedit matrimonium. Secundo ostendit quod post coactionem si liber consensus aduenit, matrimonium verum est. Tertio ostendit qualiter intelligendum sit quod aliquis dicitur consentire. Secunda ibi, Veruntamen qui inuiti. Tertia ibi, consentire autem probatur.

2 In speciali sic procedit dicens: quod consensus per coactionem extortus non facit matrimonium, quia nec consensus appellari debet, quod auctoritatibus confirmat. Postea dicit quod post talem coactionem si sequens consensus interuenit, ut potest simul cohabitent & contra matrimonium non reclamant, prior coactio matrimonio non nocet. Vltimo dicit quod ille dicitur consentire qui manifeste & euidenter non contradicit, & talis tacitus consensus non solum matrimonium, sed etiam sponsalia prius facta confirmat.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum consensus possit esse coactus: vel vtrum voluntas possit cogi ad consensum vel ad quemcumque alium actum.

In 2. d. 25. q. 3.



TRCA distinctionem istam primum queritur, vtrum consensus possit esse coactus: vel generalius, vtrum voluntas possit cogi ad consensum vel ad quemcumque alium actum. Et videtur quod sic: quia intellectus videtur esse nobilior voluntate, sed intellectus potest cogi per demonstrationem ad consentiendum alicui conclusioni, ergo & voluntas potest cogi ad consentiendum alicui sibi proposito.

2 Item violentum seu coactum opponitur naturali & voluntario (ut patet ex 3. Ethic. Ex quo sic arguitur: quando duo motus sunt contrarij si vnus est naturalis alter est violentus, ut patet in motu lapidis sursum & deorsum, ergo similiter in contrariis actibus voluntatis si vnus est voluntarius, contrarius est violentus, sed voluntas successiue habet actus contrarios (quandoque enim volumus frugesecere quod calere) cum ergo constet vnum esse voluntarium, relinquatur quod reliquus sit violentus.

3 Item omne triste videtur esse violentum (tristitia enim est de his que nobis nolentibus accidunt) sed multa volumus cum tristitia, ergo violentum.

4 In contrarium arguitur: quia quod maxime liberum est non potest cogi, sed voluntas maxime libera est, ergo non potest cogi.

5 RESPONSI O. Distinguedum est primo secundum terminos questionis de coactione, & de actibus voluntatis, deinde descendendum ad solutionem questionis. Quantum ad primum aduertendum est quod duplex est actus voluntatis, vnus ab ea immediata elicitus, ut velle & nolle: alius imperatus ab ea, ut sunt actus omnium potentiarum que subiiciuntur imperio voluntatis, ut percurrere, currere, & sic de similibus. Similiter duplex est coactio, vna dicta simplex, cum aliquid mouetur in contrarium suae inclinationis, vel impeditur ab ea: sicut dum lapis mouetur sursum vel impeditur ne descendat deorsum, & hoc potest dici coactio. Alia est coactio secunda quod potest dici impulsio, quae magis est quedam inductio quae coactio ut postea magis patebit.

6 Loquendo ergo primo de actione simpliciter & de actu a voluntate imperato, dicitur quod voluntas potest cogi. Cuius ratio est, quia omnis potentia cuius actus est in materia subiecta contrarietati potest impedi in contrarium per potentiam fortioris virtutis, sed aliqui actus imperati a voluntate sunt in materia subiecta contrarietati, quia in materia corporali inferiori (ut currere, percurrere) ergo possunt impedi, & contrarium fieri per praedominium maioris virtutis: & hoc patet ad sensum, volens enim ire aliquo, potest impedi, nec vadat, & trahi in oppositum, & hoc est coactio simpliciter.

7 Loquendo autem de actu a voluntate elicitio non ad eum potest voluntas simpliciter cogi, cum coactio accipiat, ut dictum est, pro impedimento actus & pro impulsione in contrarium, potest

videri alicui quod voluntas potest cogi quoad actum elicitum, accipiendo coactionem pro impedimento actus. Cuius ratio est, quia illud quod potest impedire actum cognitionis potest impedire actum voluntatis, sed multa sunt que possunt impedire actum cognitionis, ut somnus, & alique infirmitates, ergo possunt impedire actum voluntatis. Et hoc modo, ut videtur, poterit cogi voluntas, & sic dictum fuit lib. 2. dist. 25. quod liberum arbitrium seu voluntas potest cogi, accipiendo coactionem large pro impedimento actus. Sed accipiendo stricte & proprie coactionem non est dicendum quod voluntas cogatur proprie illo modo, quia impedimentum actus nunquam includit violentiam vel coactionem nisi maneat inclinatio rei ad actum: non enim diceretur lapis violentari si prohiberetur moueri deorsum nisi in eo maneret inclinatio ad talem motum, ergo similiter non potest cogi voluntas quantumcumque impediatur ab actu volendi nisi in ipsa maneat inclinatio ad actum volendi. Cum ergo per somnum vel per quantumcumque infirmitatem, quae impedit actum cognoscendum, & per consequens actum volendi tollatur inclinatio ad volendum (nulla enim tunc manet in voluntate, neque naturalis, quia nulla talis est respectu illorum ad que voluntas est libera, nec voluntaria, quia illa non est nisi velle quod totaliter est sublatum) patet quod voluntas impeditur non potest ab actu volendi, sed ideo non debet dici cogi.

8 Accipiendo autem coactionem pro compulsionem in contrarium, dicendum est quod voluntas nullo modo potest cogi quoad actum illicitum: quod patet tripliciter. Primo scilicet illud quod est tale per essentiam non potest aliquo modo participare conditionem oppositam, sed omne velle est voluntarium per essentiam, ergo nullum velle potest aliquo modo esse violentum, quod est conditio opposita voluntario. Maior patet: licet enim subiectum quod nunc est sub vno oppositorum possit esse sub alio (quia nullum conuenit ei per essentiam) tamen vnum oppositorum nunquam potest esse aliud nec simul, nec successiue, sicut albedo non potest esse nigredo, aut nigra, licet idem subiectum quandoque sit album quandoque nigrum. Minor probatur, scilicet quod velle sit voluntarium per essentiam: quia illud est tale per essentiam, quod est primum tale, & ratione cuius omnia alia dicuntur talia per participationem, sed velle est voluntarium primum, nec est aliquid voluntarium prius ipso, omnia etiam alia que voluntaria dicuntur, eo ipso voluntaria dicuntur, quod actus volendi cadit super ipsa, ergo velle est voluntarium per essentiam, ideo nullo modo potest ei competere quod sit violentum, cum violentum opponatur voluntario sicut naturali, ut patet 3. Ethicorum.

9 Secundum patet idem sic: omne illud quod potest cogi habet inclinationem determinatam & determinatum modum, ut lapis determinate inclinatur deorsum & determinatum modum, ut lapis secundum modum suae grauitatis, si enim neutrum eorum haberet cogi non posset. Quod patet: materia enim prima, quia indifferenter se habet ad omnem formam quantum est de se, ideo nulla generatio est violenta, vel innaturalis quantum est de se ex parte materie absolute, sed si qua generatio vel corruptio dicitur innaturalis vel violenta, hoc est ratione dispositionum determinatum naturam ad aliquam formam. A simili, si lapis haberet equalem inclinationem ad omnem locum & ad omnem modum, impossibile esset quod volenteur ad aliquem locum vel motum, sed voluntas non habet determinatam inclinationem ad aliquod volitum tantum, nec ad aliquem modum, sed est indeterminata ad omne illud quod potest sibi ostendi per intellectum sub ratione boni, ergo voluntas non potest cogi ad velle respectu cuiuscumque obiecti.

10 Tertio patet idem sic: sicut se habet in naturalibus inclinatio naturalis ad motum sequentem, sic in voluntariis velle se habet ad actum imperatum sequentem (sicut enim inclinatio lapidis est per grauitatem & hanc inclinationem sequitur motus, sic velle non est nisi inclinatio volens que debetur ei ratione voluntatis secundum formam apprehensam, quam inclinationem sequitur motus vel actus imperatus) sed res naturalis licet possit cogi ne moueatur vel ut moueatur in contrarium suae inclinationis, tamen non potest cogi ne inclinetur vel ut inclinetur in contrarium manente natura eius: non enim potest fieri ut inclinatio lapidis non inclinetur deorsum, vel ut inclinetur sursum manente grauitate lapidis, ergo similiter licet voluntas possit cogi quoad actum imperatum ut non fiat, vel ut fiat contrarium eius quod est volitum, tamen non potest cogi quoad velle quod est eius inclinatio ut aliquod velle sit coactum: sic igitur patet quod voluntas non potest cogi accipiendo coactionem simpliciter que dicitur compulsio.

11 Accipiendo autem coactionem non simpliciter, sed secundum quid pro aliqua impulsione, sic voluntas potest cogi etiam quoad velle. Cuius ratio est, quia non vult aliquod simpliciter & absolute, si velle illud, ex solo timore aliquo modo cogitur vel impellitur ad volendum: sicut enim amor boni attrahit, sic timor mali impellit, sed multa sunt que nullus secundum se, & absolute velle, sicut proferre merces in mare, quod tamen volumus timore maioris mali, ne tota nauis submergatur, etiam vo-

voluntas abscessione membri ne totum corpus corrumpatur, ergo tale velle est aliquo modo coactum non simpliciter, imò magis est voluntarium, sed secundum quid quasi aliquo modo impulsivum.

12. Ad primum argumentum dicendum quòd de præeminètia voluntatis ad intellectum & econverso sunt variae opiniones. Quidam enim dicunt quòd voluntas est nobilior intellectu, & secundum hoc argumentum non procedit: posito tamen quòd intellectus sit nobilior voluntate, dicendum ad minorem quòd intellectus nunquam cogitur secundum actum suum qui est intelligere, quia illud cogitur contra inclinationem intellectus, ergo respectu intelligere intellectus nunquam cogitur. Maior patet de se. Sed minor probatur: quia si aliquid intelligere esset contra inclinationem naturalem intellectus aut esset contra naturalem inclinationem, aut contra voluntariam quæ sequitur cognitionem: non contra naturalem, quia secundum illa omnes homines naturaliter scire desiderant. Si contra voluntariam cum illa non sit intellectus, sed voluntas, sequitur quòd intellectus non cogitur, sed potius voluntas cui placebat vel quæ imperabat oppositum assensum: & idem dicendum est de actu elicito à quacunque potentia cognoscitiva, quia respectu eius nunquam potentia cogitur cum sit eius perfectio ad quæ potentia naturaliter inclinatur, licet ad eam posset necessitari, sed cogitur voluntas vel appetitus sensitivus contra cuius inclinationem potest esse aliquid actus exterior coactus.

13. Ad secundum dicendum quòd illud veritatem habet, quando inclinatio rei est ad unum determinatè & secundum determinatum modum, sicut est inclinatio lapidis deorsum, & quia inclinatio voluntatis non est determinata ad aliquod volitum, sed est indeterminata ad omne illud quod sibi ostendit potest per intellectum, idcirco cogi non potest.

14. Ad tertium dicitur quòd non omne triste est violentum simpliciter, sed sufficit quòd sit violentum secundum quid per impulsionem quæ est ex timore maioris mali, sicut est velle proliferare in mare timore mortis, & hanc coactionem posuit in voluntate respectu actus eliciti: actus autem exterior potest simpliciter esse coactus, qui etiam inducit tristitiam in actu à voluntate elicito quatenus est contra eius naturalem inclinationem, est enim tristitia de his quæ nobis nolentibus accidunt vel simpliciter vel secundum quid.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum consensus coactus sufficiat ad matrimonium contrahendum.

Thom. 3. d. 39. q. 2.

SECUNDO queritur vtrum consensus coactus sufficiat ad matrimonium contrahendum. Et videtur quòd sic: quia voluntas non potest cogi coactione sufficienti, sed inducente: sed sicut inducitur quis per minus ita per blanditias, inductio autem per blanditias non excludit matrimonium, ergo nec inductio per minas.

2. Item secundum Augustinum coacta voluntas est voluntas, & secundum quæ de inuoluntario. Cui ergo non posset esse coactio in voluntate, nisi per modum voluntarij missi, videtur quòd consensus coactus magis debeat iudicari consensus voluntarij quam inuoluntarij, ergo magis debet facere matrimonium quam impedire.

3. **I**N CONTRARIVM est quod dicitur extra de spõ. salibus, ca. cum locum. vbi dicitur, quòd cum consensus locum non habeat vbi coactio interdicit, necesse est vbi consensus communis requiritur, ibi omnis coactionis materia repellatur.

4. **R**ESPONSIÒ. Aduertendum est, quòd cum in consensu non cadat coactio simpliciter, sed illa quæ est per metum (vt patet ex precedenti quæstione) distinguendū est de metu. Est enim quiddam qui cadit in constantem virum, & alius qui non cadit. Quod patet sic: In metuendo enim constants ab inconstante differunt quoad duo. Primo quantum ad qualitatem periculi quod timetur quia constants vel virtuosus sequitur rectam rationem per quam scit quid & pro quo sit faciendum vel dimittendum, quia minus malum vel magis bonum semper est eligendum. Et ideo constants ad minus malum solum cogitur metu maioris mali, non autem cogitur ad maius malum, vt vitet minus: sed inconstans cogitur ad maius malum propter minoris mali metum, sicut ad peccandum propter metum corporalis pene. Secundo differunt quantum ad estimationem periculi imminenti, quia constants non cogitur, nisi ex forti estimatione & probabilis incostans autem ex leui. Ex quo patet quòd constants nunquam cogitur ad committendum malum culpa propter malu pene virandū, cum malu culpa sit peius malo pene. Sed quia inter mala pene corporalis vni est maius altero, ideo constants cogitur ad sustinendum aliqua mala pene metu maioris. Maxima autem mala pene quæ ad personam pertinent

sunt mors, verbera grauia, de honestas per supprj & seruitus: ideo timore istorum cogitur constants ad alia mala corporalia sustinenda. Vnde verius. Supprj siue status, verberis, atq; necis. Quibus enim infamia sit magnum damnum, tamen eis, per multas vias occurrì potest, & ideo secundum legem civilem timor infamiae non continetur illo edicto, quod metu causa factum est.

5. Hoc supposito tenetur cõmuniter, quòd consensus coactus per metum qui non cadit in constantem virum sufficit ad matrimonium, si autem sit metus qui cadit in constantem virum, sic est duplex modus dicendi: vnus quòd consensus sic coactus non sufficit ad matrimonium quoad iudicium ecclesiæ quæ præsupponit cõsensus interioris defuisse, ex quo exterior coactus affuit: sed quoad iudicium conscientie si consensus interior affuit, quantumcunque coactio exterior præcesserit censendum est verum matrimonium propter interiorum consensum verbis expressum. Istud autem non placet aliis, quia (vt dicunt) ecclesia non præsumit aliquem peccasse, nisi per aliqua signa euidenter appareat. Si autem præsumeret aliquem non consentire qui diceret se cõsensisse, peccaret eum meritum fuisse, & ita peccasse, quare & c. Quicquid fit de conclusione obiectio illa parum valet: quia ecclesia quandoque præsumit deteriorē partem propter periculum anime, vt notatur extra de præsuppositionibus. tale autem periculum anime maxime timendum est circa contractum matrimonij.

6. Alius modus dicendi est quòd consensus sic coactus non sufficit ad matrimonium, non propter hoc quòd personam coactam præsumat non consensisse, sed quia iudicat talem consensum non sufficere ad contrahendum matrimonium. Cuius ratio præcipua est, quia consensus qui est contra naturam matrimonij non facit matrimonium, sed potius impedit: consensus autē coactus est huiusmodi, ergo & c. Probatio minoris, quia de ratione matrimonij quoad ius naturale & diuinum est indiuisibilitas, sed huic indiuisibilitati opponitur consensus coactus: quia secundum iura impetrat restrictionē in integrum. Sunt etiam duæ alie persuasiones ad hoc: vna est, quia cum matrimonium sit vinculum perpetuum, obligatio ad matrimonium debet esse liberissima, sed coactio impedit meram libertatem, ergo impedit matrimonium. Alia ratio est, quia matrimonium significat coniunctionem Christi & ecclesie, sed illa est ex mera libertate: quia nõ copulatur ecclesia Christo per charitatem nisi liberè volens, nec naturæ cõformitate, nisi matre liberè consentiēte, ergo matrimonium omnino debet esse liberum.

7. Ad cuius amplio rem declarationem aduertendum est, quòd matrimonium de natura sua excepta ratione sacramenti est quiddam contractus subiacens determinationi iuris naturalis & positiuū tam civilis quam canonici, & vltra hoc habet sacramenti rationē ex institutione diuina. Et istud secundū supponit primū. Quantum ad primū ecclesia habet ius determinandi circa matrimonium an sit contractus legitimus an non, sed circa secundū non habet immediatē auctoritatem aliquid ordinandi vel immutandi circa essentialia matrimonij, vt est sacramentum, nisi mediante primo, quia si non legitimus contractus, non est legitimū matrimonium, nec verum sacramentum. Secundum hoc potest dici rationabiliter quòd consensus coactus non sufficit ad matrimonium contrahendum, nec secundū iudicium ecclesie, nec secundū iudicium conscientie: quia ecclesia potest determinare circa contractum irritando vel approbando, prout ratio dicit. Cum ergo ecclesia non reputet consensum coactū sufficere ad alios contractus, quin possint & debeat rescindi vel retractari, potest tamen rationabiliter determinare quòd non sufficiat ad contractum matrimonij consensus coactus, cum verū matrimonium separari non possit.

8. Si autem matrimonium secundū se totum est præcisè sacramentum solum ianrens fidei (vt baptismus, confirmatio & ordo) tunc cõsensus quantumcunque coactus dum esset verus consensus, esset sufficiens ad matrimonium contrahendum. Quod patet dupliciter. Primo sic: Si matrimonium esset purè & præcisè sacramentum (vt baptismus, confirmatio & ordo, & cetera sacramenta quæ tenentur sola fide) tunc de matrimonio, vt de alijs prædictis sacramentis deberet esse idem iudicium, sed intentio suscipiendi baptismum, cõfirmationem vel ordinem quantumcunque coacta sufficit ad verum sacramentum, ergo consensus quantumcunque coactus sufficeret ad matrimonium. Item inconstans ita cogitur per leuem metum, sicut constants per probabilem: neque enim hic & ibi est differentia in consensu coacto, sed in motu, quia virtuosus & cõstans non metuit ex leui estimatione, sed forti & probabilis, incostans autem leuiter metuit: si ergo matrimonium esset strictè & præcisè sacramentum, vt alia sacramenta, vbi esset consensus æqualiter coactus, licet non ex æquali causa, deberet esse æqualiter matrimonium, sed æqualiter coniungitur inconstans per leuem metum, sicut virtuosus & constants per probabilem, ergo debet æqualiter matrimonium ceteri esse vel non, tam secundum iudicium conscientie quam ecclesie, quando consensus est coactus per metum cadentē in constantem virum, & per metum cadentē in inconstantem virum.

Quod

Quod non est verum, quia ecclesia quæ rationabiliter iudicat de contractibus, non iudicat idem in his quæ fiunt per metum cadentem in constantem virum, & in his quæ fiunt per metum non cadentem in constantem virum: & quia matrimonium vt est sacramentum supponit contractum legitimum, ideo vbi est coactio per metum cadentem in constantem virum, non est contra etus legitimus matrimonij, nec verum sacramentum, vbi autem est coactio per metum qui non cadit in constantem virum est contractus legitimus & verum sacramentum.

9. **A**D PRIMVM argumentum dicendum quòd non est similiter de minis & blanditiis: quia inductio per minas dirimit consensum, inductio autem per blanditias auget.

10. Ad secundum dicendum quòd licet voluntas coacta & voluntarium missum magis sit voluntarium quam inuoluntarium: ecclesia tamen talem consensum iudicat non sufficere ad contractum matrimonij. Et hoc quidem potest, cum matrimonium secundum se sit quiddam contractus, nec sit pure, nec præcisè sacramentum sicut baptismus, ordo, vel confirmatio prout superius est expressum.

Sententia huius distinctionis xxx. in generali & speciali.

SOLVM coactio. Superius determinauit magister de impedimento coactionis: hic verò determinat de impedimento erroris. Et cum hoc sequitur illa pars in qua determinat de causa finali matrimonij, & diuiditur in tres. Primo determinat de impedimento erroris. Secundo incidit de consensu qui fuit in matrimonio beate Mariæ Virginis. Tertio de fine matrimonij ob quam causam matrimonium contrahitur. Secunda ibi præmissis aliquid addendum est. Tertia ibi, exposito quæ sit causa efficiens. Prima in duas. Primo ostendit quæ error impedit matrimonium. Secundo obicit in contrarium, & soluit. Secunda ibi, sed obicitur de Iacob. Secunda pars principalis in qua determinat de matrimonio beate Mariæ Virginis, diuiditur in duas. Primo ostendit cuiusmodi consensus fuit. Secundo ostendit quod illud matrimonium fuit perfectum ibi, inter quos vt ait Aug. Tertia pars principalis in qua determinat de causis matrimonij, diuiditur in tres. Primo ponit causas finales matrimonij principaliter & singulariter. Secundo excludit errorem. Tertio ponit specialiter causas matrimonij beate virginis. Secunda ibi, nec est assentiendum illis. Tertia ibi, habuit coniugium Mariæ.

2. **I**n speciali sic procedit. Primo proponit quòd error impedit matrimonium, non quidem error qualitatis, nec fortunæ, sed conditionis, vt quando putatur esse liber qui seruus est: & similiter error personæ quandoque impedit matrimonium, vt si quis petat hanc mulierem scilicet nobilem in matrimonium, vt dicitur ei ignobilis, & etiam si aliquis emat aurum, & deur ipsi aurichalci nõ est venditio, sed deceptio. Et error personæ, quãdo putatur hic esse homo & est alius. Error autem conditionis est quando liber creditur, & seruus est. Error fortunæ est quando aliquis putatur esse diues qui pauper est, vel e contra. Error qualitatis quãdo putatur esse pulcher & est turpis, bonus & est malus. Postea obicit in cõtrarium de Iacob quæ accessit per errorem ad Liam: & responder quòd hoc factum est mysticè, nec fuit matrimonium illud per errorem illum, sed per consensum qui postmodum accessit. Excusatur tamē Iacob de fornicatione, quia ad eam accessit vxorem suam credens esse: & sic maritali affectu eam cognouit, & ita vxori debitum reddidit vel per soluit: sicut excusaretur accedens ad forem vxoris, quã in lecto inueniens nesciret. Et sicut excusatur angelum veneras malum credens bonum esse, & similiter consentiens opinionem illius quem credidit Augustinus, vel Ambrosius, etiam dicit quòd nõ peccaret. Postea querit in quo consenserit beata virgo: proposuerat enim se seruaturam virginatatem nisi ei Deus aliter reue laret, sed ipsum votum non expressit ore sed comitens virginatatem diuinæ dispositioni consentire in copulam maritalem sine in societatem coniugalem ex familiaris cõsilio spiritus sancti: & secundū Aug. implicite consensit in carnalem copulam committendo de diuine dispositioni in vtraque, scilicet virginatate & cõmittitio ne. Postea simul cu viro labijs expressit votum, & vterque in virginatate permansit. Postea dicitur quòd illud coniugium perfectum fuit sanctitate, licet nõ significacione, quia coniugium quod est sine copula carnali, quantum sit perfectum quantum ad veritatem, vel sanctitatem coniugij, non tamen secundū significacionem, quia non ita perfecte significat coniunctionem Christi & ecclesie, sicut coniugium per carnalem copulam consummatum: & quod illud coniugium perfectum fuerit ostendit per tria bona matrimonij, que ibi fuerunt, scilicet proles, fides, & sacramentum. Proles enim Christus fuit ibi, fides quia adulterij nul

lum, & sacramentum quia nullum dirortum. Postea dicit quòd matrimonij prima & principalis causa fuit liberorum procreatio. Secunda est fornicationis euitatio: sunt etiam alie causæ minus honestæ, vt pulchritudo viri & mulieris, qualitas pecunie & diuitiarum possessio, & alia huiusmodi. Postea remouet errorem quorundam dicentium quòd propter minus honestam causam matrimonium non cõtrahitur, sed quòd propter huiusmodi causas non impedjatur quin sit matrimonium probat: quia malicia vel peruerfa intencio alicuius non commaculat sacramentum, nec eius bonitatē tollit, nec impedit. Vltimo dicit quòd in matrimonio virginis beate & Ioseph sunt quaedam alie causæ speciales. Prima fuit, vt virgo eius solatio, & auxilio sustentaretur. Secunda fuit, vt partus virginis diabolo celaretur. Tertia fuit vt Ioseph fuisset reus castitatis, virginitatis, & post defederet eā ab infamia suspicacionis, ne vt adultera danaretur ab hominibus.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum error impediatur matrimonium.

EST A distinctione istam primo queritur, vtrum error impediatur matrimonium. Et videtur quòd non, quia sicut requiritur consensus ad matrimonium, sic intentio ad baptismum: sed si quis intendat baptizare vnum, & baptizet alium, vel baptizet vnum, & baptizetur ab alio, nihilominus esset verus baptismus, ergo similiter si quis consentiat contrahere cum vna credens aliam esse, nihilominus erit verum matrimonium.

2. **I**tem maximus error est in fide, sed ille non impedit matrimonium: est enim verum matrimonium si aliqua contrahat cū viro hæretico quem credit catholicum, ergo nullus alius error impedit matrimonium.

3. **I**tem sicut matrimonium est quiddam contractus, ita emptio & venditio, sed in emptione & venditione si detur aurum æquiualeans pro alio auro nõ impeditur venditio, ergo nec matrimonium impeditur, si pro vna muliere alia detur.

4. **I**N CONTRARIVM est, quia secundū legem civilem quæ habetur ff. de iurisdictione omnium iudicium, l. si per errorem, nihil est tam contrarium consensui sicut error, sed consensus requiritur ad matrimonium, ergo error impedit ipsum.

5. **R**ESPONSIÒ. Dicenda sunt duo. Primum est, quòd error impedit matrimonium. Secundum est, quòd non quilibet error impedit ipsum, sed error personæ vel conditionis deterioris vt quum quis liber contrahit cum ancilla quam credit liberam.

6. **P**RIMVM patet: quia illud quod impedit causam impedit effectum, sed error impedit consensum qui est causa matrimonij, ergo impedit matrimonium. Maior patet. Minor probatur: quia quum consensus sit actus voluntatis quæ supponit actum cognitionis, quicquid impedit cognitionem impedit consensum, sed error impedit cognitionem, ergo impedit consensum.

7. **S**ECUNDO patet, quia effectus in his quæ sunt essentialia matrimonio impedit matrimonium, nõ autem defectus in his quæ sunt accidentalia. Sic enim est circa quamlibet rem quòd manentibus essentialibus quantumcunque varientur accidentalialia manet natura rei, non autem quando variatur essentialia, sed solum error personæ & conditionis deterioris ponit defectum circa essentialia matrimonij, non autem error fortunæ, seu qualitatis, ergo solum error personæ & conditionis deterioris impedit matrimonium. Minor patet, quia quum sit quadruplex error personæ, vt quum consentitur in vnā, & alia supponitur, & conditionis, quando creditur libera quæ est serua, fortunæ, quando creditur diues, & tamen est pauper: qualitas, quia creditur bona quæ tamen est mala, solum error personæ, & conditionis deterioris est contra essentialia matrimonij: matrimonium enim duo includit personas quæ cõtrahunt, quæ sunt quasi materia coniunctionis matrimonij, & obligationem mutuum, quæ est quasi forma per quam accipiunt potestatem in se inuicem: contra primum est error personæ, contra secundū est error conditionis, quia vir & mulier in matrimonio ad paria obligantur, sed ille qui est seruilis conditionis non potest de corpore suo facere partem obligationem cum illo qui est liberæ conditionis, ergo error conditionis deterioris sicut est seruitus, est contra naturam matrimonij. Dico autem de terio, quia error conditionis parisi vel melioris non impedit matrimonium: vt si seruus contrahat cū serua quam credit liberam, vel si quis contrahat cū libera quam credit seruā, quia hic nõ habet locum ratio assignata, hoc autem intelligendum est de illis qui sunt simpliciter serui vel serua, sicut sunt emptitij, vel vernaculi (id est in seruitute nati) tales enim sunt res domini sui, nec acquirunt aliquid sibi, sed domino. Et domini possunt eos vèdere tanquā res suas: talis enim seruitus ignorata ab alio

\$ 5

coiuge libero nimis est in laesione iuris quod habere debet...

8 Sunt autem alij qui non sunt simpliciter ferui, quamuis habeant aliquas condiciones...

9 Ad primum argumentum dicendum quod non est simile de baptismo & matrimonio...

10 Ad secundum dicendum qd error in fide non est contra essentialia cultus...

11 Ad tertium dicendum qd pecunia in contractibus accipitur quasi mensura aliarum rerum...

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum decuerit beatam virginem matrimonio copulati.

ECVNDQ queritur de matrimonio beatae virginis, vtrum decuerit eam matrimonio copulari...

2 Item secundum Hieronymum vouentibus virginitate non solum nubere, sed velle nubere damnabile est...

3 IN contrarium est quod dicitur Matthaei I. in textu, cum esset desponsata, &c. Et idem habetur in glossa.

4 RESPONSIQ. Circa questionem istam dicenda sunt duo. Primum est, quod beata virgo virginitatem vouit...

5 PRIMVM patet sic: quia in beata virgine debuit summa perfectio apparere. Dicit enim Anselmus. Decuit vt illius hominis conceptio ex purissima matre fieret...

6 QVANTVM ad secundum videndum est primo in quid consentiant contrahentes matrimonio, vtrum in carnalem copulam...

iudicat voto virginittis ratione alterius (scilicet copulae carnalis). Ad hoc respondet Magister quod consensus cohabitacionis...

7 Sed illud non soluit in aliquo dubitationem quin queram quid est societas coniugalitatis...

8 Dicendum ergo quod consensus qui facit matrimonium, est quod quilibet coniugum consentit transferre potestatem sui corporis...

9 Ad argumenta patet solutio, quia consentire in matrimonium peccatum est his qui virginitatem vouerunt...

10 Item sic procedit, & primo proponit quod tria bona sunt in matrimonio, fides, proles & sacramentum...

11 QVANTVM ad primum dicendum est quod actus qui est de se malus non potest excusari...

12 IN CONTRARIVM est: quia omne quod est malum vel habet speciem mali indiget excusatione...

13 QVANTVM ad secundum dicendum est quod actus qui est de se malus non potest excusari...

14 RESPONSIQ. Intelligendum est quod aliquis actus potest dupliciter excusari...

15 QVANTVM ad primum dicendum est quod actus qui est de se malus non potest excusari...

16 IN CONTRARIVM est: quia omne quod est malum vel habet speciem mali indiget excusatione...

17 QVANTVM ad secundum dicendum est quod actus qui est de se malus non potest excusari...

18 RESPONSIQ. Intelligendum est quod aliquis actus potest dupliciter excusari...

19 QVANTVM ad primum dicendum est quod actus qui est de se malus non potest excusari...

20 IN CONTRARIVM est: quia omne quod est malum vel habet speciem mali indiget excusatione...

21 QVANTVM ad secundum dicendum est quod actus qui est de se malus non potest excusari...

22 RESPONSIQ. Intelligendum est quod aliquis actus potest dupliciter excusari...

23 QVANTVM ad primum dicendum est quod actus qui est de se malus non potest excusari...

24 IN CONTRARIVM est: quia omne quod est malum vel habet speciem mali indiget excusatione...

25 QVANTVM ad secundum dicendum est quod actus qui est de se malus non potest excusari...

26 RESPONSIQ. Intelligendum est quod aliquis actus potest dupliciter excusari...

quod est tertium bonum matrimonij non est ipsum coniugium, sed tamen est eiusdem rei signum...

Postea dicit qd illi qui contrahunt ad iniucem incontinentie causa dummodo perpetuus sit contractus...

8 Dicendum ergo quod consensus qui facit matrimonium, est quod quilibet coniugum consentit transferre potestatem sui corporis...

9 Ad argumenta patet solutio, quia consentire in matrimonium peccatum est his qui virginitatem vouerunt...

10 Item sic procedit, & primo proponit quod tria bona sunt in matrimonio, fides, proles & sacramentum...

11 QVANTVM ad primum dicendum est quod actus qui est de se malus non potest excusari...

12 IN CONTRARIVM est: quia omne quod est malum vel habet speciem mali indiget excusatione...

13 QVANTVM ad secundum dicendum est quod actus qui est de se malus non potest excusari...

14 RESPONSIQ. Intelligendum est quod aliquis actus potest dupliciter excusari...

15 QVANTVM ad primum dicendum est quod actus qui est de se malus non potest excusari...

16 IN CONTRARIVM est: quia omne quod est malum vel habet speciem mali indiget excusatione...

17 QVANTVM ad secundum dicendum est quod actus qui est de se malus non potest excusari...

18 RESPONSIQ. Intelligendum est quod aliquis actus potest dupliciter excusari...

19 QVANTVM ad primum dicendum est quod actus qui est de se malus non potest excusari...

20 IN CONTRARIVM est: quia omne quod est malum vel habet speciem mali indiget excusatione...

21 QVANTVM ad secundum dicendum est quod actus qui est de se malus non potest excusari...

22 RESPONSIQ. Intelligendum est quod aliquis actus potest dupliciter excusari...

23 QVANTVM ad primum dicendum est quod actus qui est de se malus non potest excusari...

24 IN CONTRARIVM est: quia omne quod est malum vel habet speciem mali indiget excusatione...

25 QVANTVM ad secundum dicendum est quod actus qui est de se malus non potest excusari...

26 RESPONSIQ. Intelligendum est quod aliquis actus potest dupliciter excusari...

de se malus vel periculum non potest bene fieri, ergo non potest excusari. Secundum patet, quia nihil indiget excusatione nisi quod est malum...

Postea dicit qd illi qui contrahunt ad iniucem incontinentie causa dummodo perpetuus sit contractus...

8 Dicendum ergo quod consensus qui facit matrimonium, est quod quilibet coniugum consentit transferre potestatem sui corporis...

9 Ad argumenta patet solutio, quia consentire in matrimonium peccatum est his qui virginitatem vouerunt...

10 Item sic procedit, & primo proponit quod tria bona sunt in matrimonio, fides, proles & sacramentum...

11 QVANTVM ad primum dicendum est quod actus qui est de se malus non potest excusari...

12 IN CONTRARIVM est: quia omne quod est malum vel habet speciem mali indiget excusatione...

13 QVANTVM ad secundum dicendum est quod actus qui est de se malus non potest excusari...

14 RESPONSIQ. Intelligendum est quod aliquis actus potest dupliciter excusari...

15 QVANTVM ad primum dicendum est quod actus qui est de se malus non potest excusari...

16 IN CONTRARIVM est: quia omne quod est malum vel habet speciem mali indiget excusatione...

17 QVANTVM ad secundum dicendum est quod actus qui est de se malus non potest excusari...

18 RESPONSIQ. Intelligendum est quod aliquis actus potest dupliciter excusari...

19 QVANTVM ad primum dicendum est quod actus qui est de se malus non potest excusari...

20 IN CONTRARIVM est: quia omne quod est malum vel habet speciem mali indiget excusatione...

21 QVANTVM ad secundum dicendum est quod actus qui est de se malus non potest excusari...

22 RESPONSIQ. Intelligendum est quod aliquis actus potest dupliciter excusari...

23 QVANTVM ad primum dicendum est quod actus qui est de se malus non potest excusari...

24 IN CONTRARIVM est: quia omne quod est malum vel habet speciem mali indiget excusatione...

25 QVANTVM ad secundum dicendum est quod actus qui est de se malus non potest excusari...

26 RESPONSIQ. Intelligendum est quod aliquis actus potest dupliciter excusari...

Secundo queritur utrum fornicatio simplex sit peccatum mortale. Videtur quod non, quia quod potest dari ad semper potest dari ad tempus, sed mulier potest dare viro potestatem corporis sui simpliciter & ad semper per matrimonium, ergo potest dare quo ad tempus: hoc autem est simpliciter fornicatione soluti cum soluta, ergo &c.

ergo & omnis fornicatio que nomine moechia intelligitur, sicut nomine furti omnis illicita usurpatio rei alienae. 9 Non contradicendo conclusioni potest dici quod similitudo qua inducit beatus Aug. non bene procedit: quibus enim prohibitione minoris mali recte intelligatur prohibitio maioris, & ideo in prohibitione furti recte intelligitur rapina prohibita, que grauior est quam furtum, tamen in prohibitione maioris mali non oportet quod prohibeatur minus malum; cum ergo moechia sit maius malum quam simplex fornicatio, non oportet quod in prohibitione moechia (cum dicitur non moechaberis) intelligatur prohibita simplex fornicatio.

13 Ad quartum dicendum quod sumptio cibi quantum est de se non est in alterius preiudicium quam sumentis, sed concubitus fornicarius potest in preiudicium prolis, & nihilominus si ei bus qui ordinatur ad salutem corporis scienter sumeretur in detrimentum sanitatis, esset peccatum mortale, sicut fornicatio que est in detrimentum prolis.

QVAESTIO IIII.

Utrum in veteri lege licitum fuerit viro uxorem repudiare.

14 Erto queritur de libello repudij, utrum in veteri lege licitum fuerit viro uxorem repudiare. Et videtur quod sic. Quia illud est licitum quod est secundum legem, sed repudiare uxorem erat secundum legem, ergo &c. Maior patet, quia ve dicitur Rom. 7. lex quidem sancta, & mandatum sanctum & iustum & bonum, & ideo licite sit quod secundum legem fit. Minor patet per illud quod dicitur Deute. 24. Si accipit homo uxorem, & non inuenierit gratiam ante oculos eius propter aliquam fedtatem, scribet libellum repudij, & dabit in manu illius, & dimittet eam. & Mala. 2. Quum odio habueris eam dimittet, dicit dominus Deus Israel, quare &c.

5 R E S P O N S I O. Videnda sunt duo. Primum est, an sub lege Moyfi licitum fuerit viro uxorem repudiare. Secundum est, utrum liceret repudiatam reconciliare.

6 Quantum ad primum est duplex opinio. Vna quod illi qui sub lege uxorem repudiabant excepta causa fornicationis non excusabantur a peccato, quamuis non incurrerent aliquam poenam legis. Et sic dicitur repudium in lege permissum fuisse non tanquam licitum, sed quia non puniebatur: permittitur enim (ut isti dicunt) aliquid quatuor modis. Vno modo permittitur aliquid quia oppositum non precipitur, & sic ab Apostolo permittitur matrimonium. 1. Corin. 7. quia virginitas non precipitur, & hoc modo permissio est de minori bono. Secundo modo permittitur aliquid, quia non prohibetur preceptori, & sic permittitur minorum malorum peccata venialia. Tertio modo permittitur quicquid non impeditur, & sic Deus permittit omnia mala fieri. Quarto modo permittitur aliquid quando non punitur, & sic permittitur in veteri lege repudium vxoris non propter aliquid bonum maius consequendum, sicut permissa sunt pluralitates vxorum, sed propter maius malum vitandum (scilicet vxoricidium) ad quod Iudaei prone erant propter corruptionem irascibilis, sicut & permissum fuit eis fenerari extraneis propter corruptionem concupiscentiae, ne fratribus suis fenerarentur.

7 Alia opinio est, quod quamvis repudiare uxorem sit malum absolute, pro eo quod indiuisibilibus annexa est matrimonio, tamen ex permissione diuina licitum fuit in lege veteri: & hoc confirmatur duabus rationibus, & vna auctoritate. Prima ratio talis est. Lex vetus licet gratia non conferret, tamen ad hoc data fuit ut peccatum ostenderet: per legem enim est cognitio peccati, ut dicitur Romanorum tertio. Si ergo repudiare vxorem peccatum fuisset, hoc eis insinuatum fuisset per legem aut prophetas, aliam videretur minus esse neglectam, ea que sunt necessaria ad salutem non cognouissent, sed non fuit eis insinuatum per legem & prophetas quod repudij esset peccatum, ergo &c. Secunda ratio talis est. Lex obseruata supposita gratia merebatur vitam aeternam, sed lex poterat obseruari a repudiantibus vxorem, quum lex non prohiberet, sed permitteret, ergo repudium non erat peccatum prohibens vitam aeternam meritum. Ad idem est auctoritas Chrysolomus dicentis, quod a peccato absulit culpam quando permittit repudium. Hec autem opinio videtur probabilior, licet praecedens sit communior, & sic patet primum.

8 QVAESTIO V. Utrum in veteri lege licitum fuerit viro uxorem repudiare. 13 Ad quartum dicendum quod sumptio cibi quantum est de se non est in alterius preiudicium quam sumentis, sed concubitus fornicarius potest in preiudicium prolis, & nihilominus si ei bus qui ordinatur ad salutem corporis scienter sumeretur in detrimentum sanitatis, esset peccatum mortale, sicut fornicatio que est in detrimentum prolis.

adulterium, sed antequam contraxisset reconciliari poterat. Sed haec causa non videtur multum efficax, quia in potestate innocens est reconciliare nocentem, nisi lex prohibeat, cuius prohibitionis causa queritur, nec asignatur. Secundum vero altera opinio, quum per repudium solueretur matrimonium, licitum erat vxori repudiatam ducere alium virum: postquam ergo eum duxerat non poterat reuocari ad primum, quum secudus esset vir eius legitimus, sed ante reuocari poterat, quum nullum est impedimentum reuertendi ad primum, & istud est rationabilius didici, non tamen omnino sufficienter, quia secundum textum Deuter. mulier repudiata postquam duxerat alium virum, si ab eo repudiabatur, vel si vir secundus moriebatur, non poterat reconciliari primo viro, & tamen in vtroque casu mulier erat soluta a lege secundi viri, unde ad istos casus non extendit se ratio praedicta: lex tamen potuit ea facere legitimam vel ineptam ad contrahendum seu redeundi ad primum virum ex causa in Deuter. contenta, sicut ecclesia fecit multas personas illegitimas ad contrahendum ex causis de quibus ei rationabiliter visum fuit.

9 Quidam vero dicunt quod nec ante nec post reconciliari poterat in pena viri repudiantis, ut vir non de facili repudiaret, quam nullo modo recuperare potuisset. Sed illud non bene concordat scripturae, quum non dicit vxorem repudiatam non posse reconciliari, nisi postquam accepisset virum alterum, ut patet Deuter. 24. & Hier. 3. Secundum primam opinionem respondendum est ad duo prima argumenta.

10 Ad primum quod illud est licitum quod est secundum legem non solum permittentem, sed etiam approbantem: multa enim permittit lex quae non sunt licita ad vitanda maiora mala, & sic repudium vxoris fuit secundum legem veterem permissum ad vitandum maius malum, scilicet vxoricidium, sed non fuit approbatum.

11 Ad secundum dicendum est quod similitudo illa non est attendenda quantum ad omnia, sed solum quantum ad hoc quod sicut secunda nuptia permittuntur propter vitandam turpitudinem fornicationis, sic repudium permittitur ad vitandum vxoricidium, quod est grauius peccatum.

12 Secundum secundam opinionem responderi potest ad argumenta secundae partis: quum enim primum dicitur quod mulier nonquam licet repudiare virum, dicendum est quod non est simile de viro & muliere, quia non est adeo timeendum viro quod occidatur ab vxore sicut vxori quod occidatur a viro, ob quam causam repudium dicitur fuisse concessum in lege euangelica, ubi par est conditio viri & mulieris in hoc casu.

13 Quod postea dicitur quod duritia non excusat a peccato, verum est, tamen permissio diuina propter duritiam facta bene excusabat aliquid enim bene permittitur infirmis, quod non permittitur sanis, ne tamen peccarent infirmi vtentes permissione sibi facta.

QVAESTIO IIIII.

Utrum virginitas sit praeferenda matrimonio.

Theo. 22. q. 152. ar. 4.

14 Erto queritur de virginitate utrum sit praeferenda matrimonio. Videtur quod non, quia bonum personae priuatae non est praefereendum bono communis, sed potius econuerso: sed virginitas est bonum priuatae personae, matrimonium autem est bonum commune, quum ordinetur ad conseruationem speciei, ergo virginitas non est praeferenda matrimonio.

2 Item Augustinus dicit libro de bono coniugali, quod non impar est meritum continentiae in Ioanne qui nullas est expertus nuptias, & in Abraham qui filios genuit, sed maioris virtutis est maius meritum, ergo virginitas non est maior virtus quam castitas coniugalis.

2 IN CONTRARIUM est, quia melius est illud quod consistit, quam illud quod solum indulgetur: consistit enim est de maiori bono, indulgetur vero de minori, sed virginitas consistit, matrimonium vero indulgetur, ut patet per Apostolum 1. Corin. 7. ergo virginitas est melior matrimonio.

4 Item illud est melius cui debetur maior fructus, sed virginitati debetur fructus eternus, matrimonio solum trigemus, ergo &c.

5 R E S P O N S I O. Videnda sunt duo. Primum est, an virginitas sit bona. Secundum an sit matrimonio praeferenda. 6 Quantum ad primum aduertendum est quod aliquid est bonum secundum se, aliquid vero per accidens, vel propter aliud, quia scilicet remouet id quod est malum vel inconueniens. Primo modo bonus sanus est corpori. Secundo modo medicinalis. Dicendum ergo quod virginitas non est bona primo modo,

Et secundo modo. Quod pater tripliciter. Primo sic: abstinere ab eo quod est secundum se bonum & bonum non potest esse bonum de se, sed per virginitatem abstinetur a matrimonio quod est secundum se bonum, ergo virginitas non est bona de se, est tamen bona ut medicina: matrimonium enim propter distractionem mentis & cura adiunctas reddit hominem quasi infirmum ad vacandum contemplationi diuinorum, virginitas autem hanc impedimentum tollit quasi medicina, quare &c. Secundo sic: illud non est bonum secundum se, sed solum per modum medicinae quod non fuisset bonum in statu naturae sanae, sed virginitas non fuisset bona in statu innocentiae in quo natura sua est, est autem bona in statu naturae infirmae, ergo &c. Tertio sic: sicut se habet ieiunare ad comedere, sic virginitas ad matrimonium, sed comedere adhibitis debitis circumstantiis est bonum secundum se, ieiunare autem non est bonum nisi per modum medicinae in quantum per ieiunium consumuntur in corpore superfluitates humorum, vel corpus redditur melius dispositum ad actus virtutum moralium per repressioem concupiscentiarum, & per consequens ad actus virtutum intellectuales, ergo similiter virginitas non est bona secundum se, sed solum per modum medicinae in quantum per eam tolluntur impedimenta quae distraunt hominem a contemplatione supernorum: ideo dicitur 1. Cor. 7. mulier innupta & virgo cogitatae domini sunt ut sit sancta corpore & spiritu. 7. QVANTVM ad secundum dicendum quod virginitas melior est matrimonio pro statu moderno. Quod patet tripliciter. Primo sic: bonum diuini est potius bono humano, sed virginitas est bonum diuinum cum ordinatur ad contemplationem diuinorum (ut dictum est) matrimonium vero ad bonum humanum, ergo &c. Secundo sic: bonum animae preferendum est bono corporis, sed virginitas est bonum animae cum reddat hominem expeditum ad actus, matrimonium vero est bonum corporis, ergo &c. Tertio patet idem exemplo Christi qui virginem matrem elegit, & virginitatem in se seruauit, & auctoritate Apostoli 1. Cor. 7. ubi dicitur: qui matrimonio iungit virginem suam bene facit, & qui non iungit melius facit, propter quod dicit Augustinus libro de uirginitate. Certa ratione & scripturarum auctoritate nec peccatum esse nuptias inuenimus, nec eas bono vel uirginali continentiae uel etiam uiduali equamur. Ex praedictis possunt concludere quod cum uirginitas non sit bona de se, sed per modum medicinae: in quo tamen praefertur matrimonio quatenus reddit hominem magis expeditum ad contemplationem diuinorum, quicunque uouet uirginitatem nisi sit amplius deuotioni deditus quam exiens in matrimonio, talis est imperfectior imperfectione personali, licet sit in statu perfectiori. 8. AD PRIMVM argumentum dicendum quod bonum commune potius est bono priuato quam sit eiusdem generis, sed bonum priuatum potest esse melius bono communi alterius generis: & hoc modo uirginitas propter Deum assumptam praefertur facultati carnali matrimonij, potius enim est bonum commune ad quod ordinatur matrimonium per multos sufficiens expleatur. 9. Ad secundum dicendum quod meritum non solum pensatur ex genere actus exterioris sed magis ex animo operantis: habuit autem Abraham animum sic dispositum ut paratus esset uirginitatem seruare si in tempore suo fuisset congruum, ex quo meritum continentiae uirginalis in ipso aequatur merito continentiae uirginalis in Io. respectu praemij substantialis non autem respectu praemij accidentalitatis, quod respondet difficultati operis exterioris, sicut dicitur de martyrio Petri quod sustulit in opere, & quod Ioannes habuit in uoluntate.

Sententia huius distinctionis xxxiiij. in generali & speciali.

Nunc superest attendere. Superius determinauit magister de matrimonio quantum ad eius institutionem, significationem, & ad eius causam efficientem & finalem, quantum ad eius bonam hanc determinat de eo quantum ad causam materialem, scilicet quantum ad personas contrahentes. Et diuiditur in duas. Primo determinat de impedimentis matrimonij quae non faciunt personas penitus illegitimas ad contrahendum. Secundo de illis quibus penitus persona illegitima reddatur. Secunda 37. dist. ibi, sunt igitur quidam ordines. Prima in tres. Primo determinat de impedimentis precedentibus matrimonio, scilicet de impedimento frigiditytatis. Secundo de impedimentis superuenientibus post matrimonium iam contractum, sicut est fornicatio, quae est causa diuorij. Tertio de impedimentis incidentibus in actu contrahendi, scilicet de seruitute. Secunda 35. dist. hoc enim notandum est. Tertia dist. trigesima sexta nunc de conditione. Prima est principalis lectionis, & diuiditur in tres. Primo profequitur de impedimentis personarum matri-

monium contrahentium in generali. Secundo descendit specialiter ad impedimentum de quo agere intendit. Tertio de quibusdam impedimentis superuenientibus matrimonio: contra-cto. Secunda ibi de his autem qui causa frigiditytatis. Tertia ibi, De his qui cum duabus fororibus. Secunda illarum diuiditur in tres. Primo determinat de impedimento quod est in potentia coeundi proueniens ex frigiditytate. Secundo de impedimento quo aliquis impotens redditur ad consentiendum in copulam conjugalem, sicut est furia. Secunda ibi, De maleficio impedimento. Tertia ibi, Furiosus quoque. Tertia pars principalis, in qua determinat de superueniente impedimento, diuiditur in duas: quia primo determinat de impedimento culpa. Et secundo de impedimento poenae, quod est aliquis corporalis defectus. Secunda ibi, Illud etiam sciendum est. 2. IN SPECIALI sic procedit, & primo proponit quod ad matrimonium contrahendum aliquae personae fuerunt legitimae ante legem, aliae sub lege alia tempore gratiae: quaedam etiam personae in primitiua ecclesia erant legitimae: quae modo non sunt. Illarum uero quae uel legitimae uel illegitimae sunt quaedam sunt pure legitimae, ut illae quibus impedimentum aliquod non obuiat, quaedam uero omnino sunt illegitimae, ut illae quibus obuiat ordo sacer vel cognatio, uel dispar cultus: quaedam uero sunt mediae: quae nec pure legitimae sunt, nec omnino illegitimae, ut illae quibus obuiat frigiditytatis uel conditio: tales enim si ignoranter coniugantur permanere possunt qui: budam accedentibus causis, ut minima aetate, & eisdem deficientibus possunt diuidi. Postea dicit quod illi qui causa frigiditytatis debent reddere non possunt, possunt sic permanere si uolunt, si autem mulier causetur dicendo quod uale esse mater, et filios procreare, decretum est ut uerque coniugum in aliquorum propinquorum manu iuret quod nunquam carnaliter coeuerunt, & tunc septem de propinquis qui melius de hoc possunt scire ueritatem per signa probabilia iurent, & tunc mulier nuptias secundas contrahere potest: uir autem qui est frigiditytatis absque coniugij spe manere debet. Si enim ille aliam uxorem duxerit, cogendus esset redire ad priorem, quando autem impedimentum ex utraque parte prouenit utriusque rem ante debent innuptias, hae autem modis seruandus est quando uerque coniugum idem constituitur, quod si uir alletat se debitorum reddidisse, mulier autem diffinitur uirum potius adhibenda est fides, quia caput mulieris est uir. Constituit autem praedicta auctoritate Gregorij. Postea dicit quod si per aliquod maleficio concubitus non sequatur, illi quibus hoc euenit horandi sunt ut de omnibus conuincantur commissis, & satis facti de eis Deo iniungitur uero ecclesiae per exorcismos uel ecclesiastica sacramenta tales curare procurent, quod si non possunt, separari ualebunt: postquam tamen alias nuptias experierint uiruentibus illis quibus iuncti fuerunt non poterunt reconciliari prioribus quos reliquerunt, etiam si potestas coeundi eis restituta fuerit, nisi forte iudicio ecclesiae, quo iudicio facta fuerat separatio. Potest dicit quod furiosi dum sunt in amentia contrahere non possunt, quod auctoritatibus probat. Postea dicit quod ille qui dormit cum forore uxoris suae neutrum ex eis habere debet, nec ipsi adulteri uinquam debent coniugio copulari, quod auctoritatibus probat. Ultimo dicit quod non licet uiro uxorem dimittere, nec conuersio propter aliquam infirmitatem uel maculam corporalem, sed debet alter alteri subsidia prouidere, quod beatus Augustinus probat in litera.

QVAESTIO PRIMA.

Utrum matrimonio sint assignanda aliqua impedimenta.

Irea distinctionem istam primo queritur utrum matrimonio sint assignanda aliqua impedimenta. Et uidetur quod non, quia morbus communis debet habere remedium commune, sed concupiscentia est morbus communis omnibus, ergo matrimonium quod est eius remedium, debet esse omnibus commune, & ita nullus debet impediri a matrimonio contrahendo. 2. Item opus diuinum non debet impediri per opus humanum, sed matrimonium est opus diuinum quum sit a Deo institutum, ergo matrimonium non debet impediri per opus humanum uel statutum. 3. IN CONTRARIUM est: quia matrimonium institutum est in remedium uel officium, sed multi inest remedium uel officio, uel propter impotentiam uel obligationem ad continentiam, ergo &c. 4. RESPONSI O. Dicendum est primo quod matrimonium pluribus modis potest impediri. Secundo uidentur esse quot & quibus modis impediat.

P R I M V M patet sic: omnis effectus qui constituitur ex causis impedibilibus potest impediri, sed matrimonium constituitur ex causis impedibilibus, scilicet ex coeundi coheretio, in quem potest incidere multiplex impedimentum, & ex parte consentientium, ergo matrimonium potest multipliciter impediri. 6. QVANTVM ad secundum dicendum quod quaedam impediunt matrimonium contrahendum, sed non dirimunt contractum: quaedam uero impediunt contrahendum, & dirimunt contractum. Cuius ratio est, quia quaedam sunt de necessitate matrimonij, quaedam uero de solemnitate solum. Sine illis quae sunt de necessitate nullum est matrimonium, sed sine illis quae sunt de solemnitate matrimonij impeditur matrimonium contrahendum, quia non bene fit quod sine firmitate non dirimuntur contractum, quia sine eis est uerum matrimonium quod nunquam dissoluitur, nisi per mortem carnalem uel spirituales, uel dictum fuit prius. Hae autem sunt duo, interdictum ecclesiae, & tempus feriarum, ut habetur in illo uersu: Non soluunt tamen impediri, uerum, feriae quo. 7. Omisio autem illorum quae sunt de necessitate matrimonij impedit matrimonium contrahendum, & dirimit contractum, eo quod nullum est matrimonium quando omittitur aliquid quod est de necessitate: haec autem sunt multa, quorum numerus & satisfactio potest sic haberi. In matrimonio enim esse considerat contractum & personas contrahentes: contractus fit per uoluntarium consensum, qui consensus potest impediri per uolentiam uel per ignorantiam personae uel conditionis. Et sic sumuntur tria impedimenta matrimonij, scilicet coactio, error personae, & error conditionis. Persona uero coherens potest impediri a matrimonio contrahendo, uel simpliciter respectu cuiuslibet personae, uel respectu alicuius tantum: si simpliciter, hoc est, quia impeditur ab actu matrimonij, quod coniugij dupliciter. Vno modo quia omnino in actu non potest, & sic ponitur impedimentum in potentia coeundi. Alio modo quia non licet potest, & hoc quia ad continentiam obligatur, uel ex officio suscepto, & sic est impedimentum ordinis, uel ex uoto emisso, & sic est impedimentum uoti. 8. Si autem aliquis impediatur a matrimonio non simpliciter sed respectu alicuius personae, hoc potest esse uel propter obligationem ad alteram personam, sicut ueni matrimonialiter iun-ctum est non potest simul alteri coniugij matrimonialiter, & sic est impedimentum matrimonij ligamentum, uel quia deficit proportio ad alteram personam. Et hoc tripliciter. Primo propter nimiam distansiam ad ipsam, & sic est disparitas cultus. Secundo propter animam propinquitatem, & sic ponit triplex impedimentum, scilicet cognatio, quae importat propinquitatem duarum personarum ratione tertiae a qua originalis descendit affinitas, quae est propinquitatis duarum personarum ratione tertiae in matrimonio iunctae: & publicae honestatis iustitia in ea est propinquitatis duarum personarum ratione tertiae iunctae per sponsalia. Tertio impeditur matrimonium inter duas personas, propter indebitam coniunctionem eorum praecedentem, & sic impeditur crimen adulterij prius commissum, siue adulteri coherant ad inuicem: de quibus impedimentis dicit postea magis in speciali, haec autem impedimenta in his uersibus continentur: Error, coactio, uoti, cognatio, crimen, Cultus disparitatis, uis, ordo, ligamentum, honestas. Si sit affinis, si forte coire nequibus. Hae socianda uetans, connubia iuncta retractant. 9. AD PRIMVM argumentum dicendum quod nullus impeditur a matrimonio simpliciter, quin liceat ei cum aliquo contrahere nisi habeat impedimentum naturae, ut frigiditytatis, uel nisi assumperit impedimentum uoluntarie, ut qui uouit solemniter, aut ordinem sacrum suscepto: impeditur tamen qui rationabiliter ut non possit contrahere cum quolibet, sed cum determinata, & hoc modo sunt plura matrimonij impedimenta. 10. Ad secundum dicendum quod illud quod sit a Deo immediate sine causis secundis non potest impediri, quod autem est ab eo cooperantibus secundis, potest multipliciter impediri: & sic est de matrimonio, quod licet sit a Deo institutum, cooperatur tamen cooperatio ne casuali secundarum, propter quod multipliciter impeditur.

QVAESTIO SECUNDA.

Utrum impotentia ad actum matrimonij impediatur matrimonium.

Ecundo queritur utrum impotentia ad actum matrimonij impediatur matrimonium. Et uidetur quod non, quia matrimonium est perfectum, dato quod non sequatur actus matrimonialis, ergo illud quod non solum impedit actum, non habet impedire matrimonium, sed impotentia de qua loquimur solum respicit actum, ergo non impedit matrimonium. 2. Item sicut impotentia impedit actum matrimonij, ita uoluntas continendi, sed uoluntas continendi non impedit matrimonium, patet inter Mariam & Ioseph, ergo nec impotentia. 3. IN CONTRARIUM arguitur sic: quia nullus potest

se obligare ad impossibile, sed per matrimonium quilibet coniugum obligatur ad reddendum alteri debitum, ergo qui non possunt reddere debitum, non possunt se obligare ad matrimonium. 4. Ad idem dicitur extra de frigiditytate & maleficiatis, ca. 1. quod si puer qui non potest reddere debitum non est aptus coniugio, sic utimur potentes minimè apti ad contrahenda matrimonia reputantur. 5. RESPONSI O. Distinguendum est de impotentia, quia est uia naturalis, alia accidentalitatis: & quilibet istarum uel est perpetua uel temporalis. Naturalis impotentia est triplex. Vna in uero scilicet frigiditytatis, alia in muliere, scilicet arctatio uel aliud impedimentum naturalis membri, ut habetur de frigiditytate & maleficiatis, ca. 1. cap. ex hieris. Tertia est defectus aetatis in utroque, ut in pueris. Accidentalitatis uero impotentia contingit ex duobus, scilicet ex maleficio uel ex sectione seu castratione, quae locum habet solum in uiris: horum autem impedimentorum frigiditytatis & arctatio quibus non potest subueniri opere medicorum sunt perpetua impedimenta, ut habetur in praedicto capitulo, scilicet castratio, & maleficium quod deleri non potest: temporalia uero impedimenta sunt frigiditytatis & arctatio, quibus potest subueniri, & maleficium quod potest deleri. His suppositis dicendum est primo quod omnis impotentia naturalis uel accidentalitatis, si sit perpetua & antecedens matrimonium, impedit ipsum contrahendum, & dirimit contractum, non autem si sit temporalis. Secundo uidentur qualiter cognoscatur impedimentum esse perpetuum, & qualiter sit procedendum ad diuorij. 6. RATIO primi est, quia per matrimonium transfertur potestas uisus corporis coniugis in alterum quod ad reddendum debitum, ut habetur 1. ad Cor. 7. sed nullus potest trāsferre in alterum illud quod non habet, ergo qui non habet potestatem reddendi debitum, non potest cum altero coherere matrimonium, quod est intelligendum quando impotentia praecedat: si enim sequatur matrimonium prius rite contractum, non dirimit ipsum, si etiam impotentia esset temporalis, cui posset medicinae beneficii subueniri, non dirimeret ipsum. 7. Quantum ad secundum, scilicet qualiter probatur impotentia, sciendum est quod quandoque cognoscitur probatione uera per aspectum corporis, ut in castratione uiri, uel arctatione mulieris: uel probatione praesumpta quando triennio cohabitantes & bona fide actui carnali operam dantes non potuerunt se cognoscere, & tunc aut uerque proclamat ad iudicium, & profertur impedimentum, & in hoc casu propter periculum collusionis utriusque irabit quod bona fide operam dederunt, nec coeunire potuerunt cum septima manu propinquorum eorum statim & personas cognoscendum, ut habetur 33. q. 1. ca. Quod autem interrogati de his requisiti, aut aliter constituitur, & alter negat, & tunc aut uir prouocat ad separationem, aut mulier, si uir incohibet ei probatio uxore negante, quod uir actor est, & actore non pbante reus est absolutus, & si nihil praestiterit obtinebit: si mulier prouocat uiro coherere, creditur uiro, quia caput est mulieris 33. q. 1. si quis acceperit, nisi mulier aspectu corporis uelit pbare uiri mentium: separatione uero facta causa frigiditytatis datur uxori licentia coherendi, frigiditytatis uero sine spe coniugij remaneat: quod si coherat & secundum cognouerit, cogatur redire ad primam, quia constat ecclesiam fuisse deceptam in iudicando perpetuum impedimentum quod fuit temporale, ut habetur extra de frigiditytate & maleficiatis, cap. laudabilem. 8. Quando uero sit diuorij ratione maleficii datur utriusque licentia contrahendi, ut habetur 33. questione prima, capitulo super fortarias, in fine. Et causa est, quia frigiditytatis est impedimentum generale respectu cuiuslibet, propter hoc qui impotens est ratione frigiditytatis respectu uisus, impotens est respectu cuiuslibet alterius, sed maleficium est impedimentum particulare respectu uisus, & ideo conceditur quod possit alteri nubere, sed si redierit potentia postea cognoscendi primam redin regrabitur matrimonium, quia constat ecclesiam fuisse deceptam: quando uero impotentia arctationem mulieris separatur matrimonium, mulier debet remanere sine coniugio, si uero nubat alteri a quo cognoscatur, nunquid integrabitur primum matrimonium? Dico idem est quod si primus uir & secundus sunt similes naturae, & complexionis: quia sicut mulier est cognoscibilis a secundo, sic uir cognoscibilis a primo, & sic loquitur decretalis titulo praedicti legato, capitulo, fraternitatis. Si uero sunt complexionis notabiliter distincti ratione cuius mulier nunquam fuisset cognoscibilis a primo immediate per ipsum, licet efficiatur ei cognoscibilis per uisum secundum, non debet primum matrimonium redintegrari, quia mulier arcta simpliciter inepta est ad contrahendum cum illo a quo immediate non potest cognosci: non enim est licitum ut fiat ei cognoscibilis per alterum. 9. Ad primum argumentum dicendum quod impotentia perpetua non solum impedit actum, sed & obligationem in qua consistit essentialiter matrimonium, quia nullus potest trāsferre in alterum id quod non habet, nec habere potest.

Per idem patet ad secundum, quia voluntas continendi impedit solum actum, & non obligationem, impotentia vero impedit utrumque.

Sententia huius distinctionis xxxv. in generali & speciali.



De etiam notandum. Superius determinavit magister de impotentia coeundi que actum matrimonij impedit: hic determinat de separatione thori propter fornicationem que similiter actum matrimonij tollit vinculo matrimonij durante. Et dividitur in duas. Primo ostendit quo modo adulterium sequens actum matrimonij tollit, vinculo matrimonij durante. Secundo inquit an adulterium precedens matrimonium, & matrimoniale vinculum tollat. Secunda ibi. Sicut etiam queri. Prima in quatuor. Primo ostendit quod uterque coniugum potest alterum dimittere propter fornicationem quando ipse est a fornicatione immunis. Secundo ostendit quod hoc non potest fieri quando ipse simili sententia subiacet. Tertio ostendit quod neutri coniugum post separationem factam licet alteri nubere propter matrimonij vinculum remanens. Quarto inquit utrum propter fornicationem dimittere vxorem sit necessitas, an liceat eam sibi retinere. Secunda ibi. Si vero queritur. Tertia ibi. Si quis autem fornicationis. Quarta ibi dicit tamen Ioannes Chryostomus.

2. IN SPECIALI autem sic procedit magister, & proponit primo quod sicut licet viro causa fornicationis vxorem dimittere, ita eadem causa licet vxori virum dimittere, quod auctoritatibus probat. Postea dicit quod illud dicitur sic intelligitur, quod ille qui dimittit simili crimini non subiacet, adultera autem adulterum dimittere non potest causa fornicationis, quod auctoritatibus probat. Postea dicit quod si causa fornicationis fuerit facta separatio, non potest mulier ad aliam copulam conjugalem transire: potest autem reconciliari & cohabitare sicut prius. Si vir dimissam reuocare voluerit, quod auctoritatibus probat. Postea inducit plures auctoritates que dicunt quod si vir sciat vxorem suam deliquisse, & non agat mulier penitentiam, sed in fornicatione permaneat, & hoc patiat vir cum ipsa manere, & cohabitare, reus est & particeps huius peccati, & ideo eam retinere non debet. Si vero mulier a peccato recesserit, & per penitentiam illud purgauerit, poterit viro reconciliari, & vir etiam videatur talem recipere debere, sed non saepe. Vltimo dicit quod non potest aliquis in coniugium copulare quam prius per adulterium polluit, quod auctoritatibus probat. Obicit tamen contra hoc auctoritates Augustini, & soluit dans illarum auctoritatum sanam intelligentiam.

QVAESTIO I.

Utrum liceat vxorem dimittere causa fornicationis.



Irae distinctionem istam primo queritur utrum liceat vxorem dimittere causa fornicationis. Videtur quod non, quia magis principale est in matrimonio bonum prolis quam bonum fidei, sed propter defectum prolis, scilicet propter sterilitatem, non potest vxor dimitti, ergo nec propter defectum fidei, scilicet propter fornicationem.

2. Item malus peccatum est quidam uterque fornicatus, quam quando alter tantum, sed secundum iura in primo non debet fieri separatio, ergo nec in secundo.

3. IN CONTRARIUM est quod dicitur Mat. 19. quod non licet viro dimittere vxorem excepta causa fornicationis, ergo propter fornicationem licet.

4. RESPONSO. Videnda sunt tria. Primum est, an propter fornicationem licitum sit vxorem dimittere. Secundum est, utrum possit dimitti absque iudicio ecclesiae. Tertium est, utrum sit necessarium eam dimittere.

1. QVANTVM ad primum dicendum est quod licitum est viro in nocenti vxorem fornicatam dimittere. Cuius ratio est, quia peccata contra seorsum matrimonij iuste debent priuari. Iure quidem habet ratione matrimonij, sed coniux fornicans peccat contra ius matrimonij quo coniuges sibi tenentur ad fidem seruandam, ergo merito debet priuari iure quod habet in alio ratione matrimonij, illud autem est exactio debiti ex parte eius, & redditio debiti ex parte alterius, & cohabitatio eorum simul, ergo propter fornicationem debet illis priuari, quod sit per diuortium inter vxorem & virum, & ideo ex naturali aequitate in ordinem adulteri fidem non seruandam, & in fauorem innocens fidem seruandam introduci debet diuortium, propter quod in casibus ubi non est culpa vxoris adulterae, vel adiungitur culpa

virum, non licet vxorem dimittere.

6. Et hi casus sunt 7. Primus est quando vir de fornicatione conuincitur sicut & mulier, vt 32. q. 3. per totum, & extra de diuortio, cap. significasti. tunc enim mutua crimina pari compensatione delentur. Secundus est quando vir vxorem profuit, extra de eo qui cognouit sanguinem vxoris suae, cap. discretione. Tertius est cum mulier credens probabiliter virum mortuum nubat alteri, & viro redeunte statim ab altero recedit, vt 34. q. 1. & 2. quae simul terminatur cap. cum propter bellicam. Quartus est cum mulier ab alio cognoscitur sub specie viri sui, quia credit eum esse virum suum, 34. q. 2. in lectu. Quintus est quando ab aliquo violenter opprimitur, quod intelligendum est de vi absoluta non propter metum 32. q. 5. proposito. Sextus est quando vir reconciliat sibi vxorem post adulterium vel publice adulterans retinuit, vt 32. q. 1. cap. 2. & 3. Septimus est quando aliqui contrahunt in infidelitate & vir dat vxori libellum repudij quae post repudium contrahit cum altero, si post uterque conuenit ad fidem cogitur vir recipere vxorem, nec potest ei obicere crimen fornicationis, vt habetur extra de diuortio, cap. gaudeamus. In hoc autem vir & mulier ad paria iudicantur, licet non ex pari causa: quia si licet viro vxorem dimittere ob fornicationem, ita licet vxori dimittere virum, plus tamen peccat contra ius matrimonij mulier fornicans quam vir, nam mulier peccat contra bonum fidei & contra bonum prolis propter incertitudinem fetus. Vir autem solum peccat contra bonum fidei, utraque tamen causa sufficit ad celebrandum diuortium: nomine autem fornicationis intelligitur hic non solum culpa secundum usum naturalem, sed etiam contra naturam vel sodomia, sed non nominatur propter turpitudinem criminis: spiritualis etiam fornicatio in qua quis persistit & non poenitet sufficit ad diuortium, vt habetur extra de conversione coniugatorum, cap. vlt. & sic patet primum.

7. QVANTVM ad secundum utrum vir possit dimittere vxorem fornicatam absque iudicio ecclesiae sciendum est quod vxor fornicans potest dimitti dupliciter: aut quo ad thorum solum, aut quo ad thorum & cohabitationem: primo modo vir vxorem de cuius fornicatione constat sibi potest auctoritate sua dimittere & ei debet negare quousque compellatur auctoritate ecclesiae, & si ante voluntarie reddat debitum, incurrit notam irregularitatis, & generat sibi prauidicium accusationis: si autem compellus reddat, incurrit quidem notam irregularitatis ad quam sufficit factum, sed non generat sibi prauidicium accusationis. Secundo modo scilicet ad thorum & cohabitationem non debet dimitti vxor fornicans nisi iudicio ecclesiae, quia nullus debet esse iudex in sua causa, & publica poena, sicut est talis separatio, ergo debet insigri per publicum iudicium. Et si dimissa fuerit, debet vir cogi ad recipiendum eam nisi incontinenti prober fornicationem: & quia talis dimissio vocatur diuortium, iudicio diuortium non debet fieri absque iudicio ecclesiae, & sic patet secundum.

8. Quantum ad tertium sciendum est quod fornicatio coniugis autem est occulta quae probari non potest, & propter tale non est necessarium imo nec licitum dimittere coniugem quantum ad cohabitationem, licet possit dimitti quo ad thorum, vel alia poena puniri ad correctionem: aut est manifesta quae probari potest, & tunc aut est secuta correctio in re aut in spe, aut perseuerat in malitia. In primo casu non est necessarium vxorem dimittere, quia separatio ad correctionem introducta est, poena vero corrigens non est de necessitate requisita ubi correctio praesens sit vel in brevi probabiliter speratur. In secundo casu necessarium est vxorem dimittere, ne vir qui in hoc casu tenetur vxorem corrumpere, distimulando videatur fouere crimen vxoris. Et sic intelligenda sunt auctoritates quae ponuntur in littera, quae habentur cum multis aliis trigesima secunda q. in pluribus capitulis, quod intelligo nisi alio modo eam cohibere possit detinendo eam in carcere clausam, vel alio modo licito, tunc enim non tenetur eam dimittere, quia per consequens teneretur continere, ad quod tamen nullus tenetur nisi ex causa multum euidenti compellatur. Quidam etiam dicunt quod quamuis non spe retur de correctione vxoris vir potest eam secere ad thorum recipere, sed non publice cohabitare propter scandalum, quod non videtur omnino irrationabiliter dictum. De muliere autem utrum tenetur virum publice fornicantem & non corrigentem se dimittere, durum est dicere quod tenetur propter inbecillitatem sexus mulieris, & quia non habet parum auctoritatem ad correctionem viri maxime quo ad cohabitationem in qua vir est caput mulieris, & quia hoc esset quam leuiter condemnare multas mulieres.

9. AD PRIMVM argumentum dicendum quod quamuis matrimonij principaliter ordinatur ad bonum prolis, tamen fornicatio est magis contra iura matrimonij, quae sterilitas, quia

quia per fornicationem fit iniuria coniugi, non autem per sterilitatem. Item sterilitas non est culpabilis, quantum inicit a natura, fornicatio autem non est culpabilis & prauidicialis alteri. Ad secundum argumentum dicendum est quod quamuis maior culpa sit fornicatio duorum quam vnus, tamen vnus non habet actionem contra alterum, quia paria crimina pari compensatione delentur, ubi autem alter est innocens habet actionem contra fornicatam, propter quod potest agere de se ad separationem, &c.

QVAESTIO II.

Utrum dimittere vxorem ob fornicationem possit alteri nubere.



Secundo queritur utrum dimittere vxorem ob fornicationem possit alteri nubere. Videtur quod sic: quia non tenetur coniux coniugi per vinculum matrimonij, nisi ad reddendum debitum, & ad cohabitationem, sed per diuortium absoluitur coniux innocens a fornicante quo ad utrumque, ergo absoluitur a tota obligatione matrimonij, & sic potest alteri nubere.

2. Item Matthaei decimo nono dicit dominus: quicumque dimiserit vxorem suam nisi ob fornicationem & aliam duxerit moechatur, ergo saltem propter fornicationem licet vxorem dimittere & alteri nubere.

3. IN CONTRARIUM est quod dicit Apostolus primo Corinthiorum septimo. His qui matrimonio iuncti sunt praecipio, non ego, sed dominus, vxorem ad viro non discedere, quod si discesserit manere inuolutam, aut viro suo reconciliari. Idem intelligitur de viro respectu vxoris secundum beatum Augustinum.

4. RESPONSO. Videnda sunt duo. Primum est an vir dimittere vxorem suam ob fornicationem possit alteri nubere. Secundo supposito quod non, utrum possit vxorem dimissam reconciliari.

1. Quantum ad primum dicendum est simpliciter quod vir dimittere vxorem suam propter fornicationem non potest alteri nubere, nec vxor dimittere virum propter eandem causam. Cuius ratio duplex est. Prima, quia in noua lege non licet vni viro plures vxores habere, sed illud sequere si viro dimissam vxorem liceret alteram ducere, ergo &c. Probatio minoris, vinculum matrimonij non tollitur per sententiam diuortij. Dicit enim Augustinus: inter viuentes manet coniugale vinculum, quod nec separatio, nec cui alio iudicio potest auferre, vt habetur 32. q. 7. vlt. quae adeo, & cap. interueniente diuortio. Separatio enim matrimonij quantum ad vinculum non potest esse nisi per peccatum impediendum, quod reddit fornicationem nullam, licet separatio quo ad cohabitationem & thorum possit esse per fornicationem manente vinculo matrimonij, & hoc fit per diuortium. Secunda ratio talis est, diuortium introductum est in fauorem innocens, & odium nocentis, sed si per diuortium separaretur vinculum matrimonij, tunc esset quod vel plus in fauorem nocentis sicut innocens, ergo per diuortium non soluitur matrimonium. Probatio minoris, si autem per diuortium solueretur matrimonium, tunc sicut vir innocens possit aliam ducere, sic & mulier fornicans possit ducere alium virum, cum nullum obstat ei aliud impedimentum, & sic adulterari volentes haberent viam quaerendi alia matrimonij, quod est inconueniens.

6. QVANTVM ad secundum sciendum est quod aut vxor correctae est de peccato, aut manet incorrigibilis. Si manet incorrigibilis, viro non licet eam sibi reconciliari ea ratione quod non licebat eam nolentem a peccato desistere retinere. Si autem est correctae, potest etiam sibi vir reconciliari: quia cum (vt saepe dictum est) diuortium introductum sit in fauorem innocens ubi parat correctio vxoris, licet viro renunciare iuri suo. In casu vero in quo potest fieri reconciliatio, aut concordat uterque in reconcillationem, & tunc debet fieri, aut uterque discordat, & tunc non debet fieri, aut alter discordat, alter autem non: ergo aut innocens petit reconciliari sibi nocentem, & tunc debet cogi nocens ad reconcillationem, quum innocens per diuortium non amiserit ius quod habet in altero, aut nocens petit innocens, & tunc non debet cogi innocens, quia poenitentia non tollit actionem, & adiuuatur, & mulier minus exceptione, quia facilius tollitur actio quam exceptio, vt de superfluo, l. 1. §. Quod autem, & ff. de regul. i. inuito. §. cui damus. Praeterea quod vir dimittit vxorem adulteram, lex est vt 32. q. 1. dicit dominus, & quod legit est in poenitentia non delectur sicut nec in baptismo 26. di. vna tantum. Quod enim peccatum non est, solum inter peccata credi non debet, vt 26. d. deinde, in fine, aut nocens petit nocentem, vt mulier que prius erat fornicata

virum qui post diuortium est fornicatus, & in illo casu est duplex opinio.

7. Vna fratris Ro. in summa sua, qui dicit se credere quod ecclesia ex officio suo debet cogere virum ad vxorem suam redire, argumentum sumens ex eo quod habetur extra de diuortio, ca. ex litteris. Gaufridus tamen tenet contrarium in summa sua triplici ratione. Prima est, quia sententia bene lata non debet retrahari, vt 6. quae 4. quod semel bene definitum est, sed sententia diuortij supponitur inter tales ritae lata, ergo non debet retrahari. Secunda ratio est, quia seruitus amissa non renascitur secundum iura ciuilia, ff. de solutione, l. qui res, §. arca, sed vxor fornicata per sententiam diuortij amittit seruitutem quam habebat in corpore viri, ergo illa non renascitur ex crimine viri sequente. Tertia ratio est, quia licet exceptio criminis per replicationem criminis tollatur vt 32. q. 6. per totum, & extra de diuortio, significasti, exceptio tamen rei iudicatae per sequens crimen non tollitur, sed vir habet contra vxorem exceptionem rei iudicatae, ergo haec exceptio non tollitur per fornicationem viri. Et respondet Gaufridus ad illa decretalem, ex litteris quod sibi non fuit facta separatio per sententiam, sed per prouidentiam episcopi, vt interim inuestigaretur an ex colludio mulier confiteretur adulterium, unde postea detecto colludio reuocata est separatio.

8. Puto quod media via potest teneri, haec scilicet quod secundum iudicium forense vir post diuortium fornicatus non debet cogi ad vxorem redire, sed secundum iudicium conscientiae tenetur redire ad eam correctam, nisi velit ad sacros ordines promoueri: quia tunc prauidicatur sibi cognoscendo vxorem prius fornicatam. Et huius ratio est, quia in hoc casu cessat tota causa diuortij, quia non credit in fauorem viri, nec ad correctionem mulieris quae iam secuta est, sed potius exponitur periculo incontinentiae.

9. AD PRIMVM arg. respondetur communiter quod per diuortium soluitur obligatio quo ad thorum & cohabitationem, sed non soluitur quo ad vinculum matrimonij. Sed contra hoc est, quia vinculum matrimonij non est aliud quam obligatio ad praedicta. Ideo potest dici quod obligatio non tollitur, sed redditur inefficax ad agendum, quia si vxor fornicata petat restitutionem quo ad thorum & cohabitationem, repellitur per exceptionem rei iudicatae.

10. Ad secundum similiter consuevit dici quod illa exceptio dicitur Mat. 19. referretur ad partem dicitur, scilicet ad dimissionem vxoris, & non ad totum, sed illud non est bene clarum, quia exclusiua altera parte exceptio non habet locum, vt si dicatur, quousque dimiserit vxorem, excepta causa fornicationis, moechatur, falsum est, quia ex sola dimissione illius non est moechatur, unde textus beati Mat. 5. & 19. c. facit difficultatem in hac materia, quia a reprobatione repudij excipit causam fornicationis. Et sic videtur secundum illum textum, quod Christus non reprobauerit repudium vxoris, quod fiebat in veteri testamento ex causa fornicationis, sed solum quando fiebat ex aliis causis. Cum ergo in veteri lege vxor repudiata propter fornicationem liceret viro aliam ducere in vxore, videtur secundum praedictos textus, quod adhuc idem licet: textus tamen beati Marci, & beati Lucae sonat expressum quod repudiata vxore non licet aliam ducere sine quocumque exceptione. Dicitur enim sic Marci 10. c. Quicumque dimiserit vxorem suam, & aliam duxerit, adulterium committit super eam, & qui vxor dimiserit virum, & aliam nupsit, moechatur. Ecce quod Marcus qui fuit abbreviator Matthaei dimittit causam fornicationis, quae tamen Mathaeus exprimit. Itaque Lucas 16. dicitur sic: Quis qui dimittit vxorem suam, & duxerit aliam moechatur, & qui dimissam a viro duxerit, moechatur, hic etiam dimittitur causa fornicationis (id est non exprimitur). Beatus etiam Paulus, qui dicit se euangelium suum non accepisse ab hominibus, sed per revelationem Iesu Christi, praeter id quod dicit 1. Cor. 7. & allegatum est in arguendo videlicet quod praecipuum dominum est vxorem a viro non discedere, & si discesserit manere inuolutam, vel viro suo reconciliari. Et idem est de viro respectu vxoris, dicit etiam Rom. 7. quod mulier alligata est legi viri quod viri vult vir eius, & sic vinculum matrimonij non dissoluitur nisi per mortem alterius coniugum ex quacumque causa fiat diuortium.

11. Quid ergo dicitur ad textum beati Matthaei qui causam fornicationis excipit? Potest dici, & omnino dicendum est, quod illud veritatem habet in casu in quo Christus loquitur referendo exceptionem ad totum dictum quia in repudio propter fornicationem secundum veterem legem adultera lapidabatur, & si seruaretur in noua lege, sicut alibi seruatur, tunc liceret viro vxorem repudiata propter fornicationem aliam ducere, nec tamen haberet plures vxores, quia prima repudiata lapidaretur, & sic propter mortem eius solutum esset vinculum matrimonij cum ipsa, sed quia dominus non approbavit quod adultera lapidaretur, vt dicitur Io. 8. ideo forte Marcus & Lucas in dicitur suis de libello repudij non exceperunt causam fornicationis, quia si vxor repudiata ex causa fornicationis non lapidaretur, aut aliter moritur, non licet viro aliam ducere ea viuentem, &c.

Sententia huius distinctionis xxxvj. in generali & speciali.



Vnde de conditione videamus. Superius determinavit magister de impedimentis antecedentibus matrimonium contrahendum, & etiam superuenientibus post contractum: hic vero determinat de incipientibus in ipso contractu, sicut est error conditionis. Et dividitur in tres. Primum determinat de impedimento feruili conditionis. Secundo de impedimento ex defectu etatis, quia talis non differt a seruo quantum ad custodibus. Tertio recapitulat conditiones se ad precedentia. Secunda ibi, Hoc etiam sciendum quod pueri. Tertia ibi, Illa duo executi sumus. Prima in tres. Primum determinat de seruitute matrimonium precedente, quae est ex altera parte contrahentium matrimonium. Secundo de illa quae est ex parte utraque contrahentium. Tertio de seruitute quae matrimonio superinducitur. Secunda ibi, Queritur etiam si seruis. Tertia ibi, Illud etiam notandum est.

IN SPECIALI sic procedit. Et primo querit vtrum seruitus coniugium dirimere possit. Et respondet quod liber potest accipere seruum mulierem, & libera mulier seruum virum, & est verum matrimonium, si liber cognoscit conditionem seruitutis aut ignoret eam deest seruitute potest (si vult) manere cum seruo vel serua. Sed si non vult, dirimendum est matrimonium, quod auctoritatibus probat. Postea querit si ambo (scilicet vir & mulier) fuerint seruili conditionis, vtrum possint inter eos fieri coniugium. Et respondet ex auctoritate cuiusdam concilij quod sic, dummodo fiat coniunctio ex voluntate dominorum, quamuis dicant alij quod dominis ignoratis potest inter eos fieri coniugium. Postea dicit quod si mulier accipit virum liberum, & ille postmodum fecerit se seruum alicuius occasione diuorij, vir ille non potest uxorem dimittere, nec illa ob vinculum matrimonij potest in seruitutem redigi, quum ille non ex consensu coniugis seruum se fecerit, quod auctoritate cuiusdam concilij probat. Postea dicit quod secundum legem pueri ante 14 annos, & puella ante 12, non possunt matrimonium iure contrahere, quod si fecerint ante praedicta tempora, separari poterunt, qui autem in pueritia copulauerunt, & post annos pubertatis volunt ex hoc efficiunt coniuges, & deinceps nequeunt separari. Addit autem quod sponsalia ante septem annos contrahi non possunt, oportet enim quod ab utraque parte intelligatur quod inter eos agitur. Vltimo dicit esse determinatum de duobus impedimentis quibus solui potest matrimonium, sed non necesse est solui quibusdam aliis additis. Restat autem de illis impedimentis quae faciunt personas penitus illegitimas vltimus exequi, & primo de ordine.

QUESTIO PRIMA.

Vtrum seruitus impediat matrimonium.



Irae distinctionem istam primo queritur vtrum seruitus impediat matrimonium. Videtur quod non, quia grauior conditio est in coniuge lepra quam seruitus, sed lepra non impedit matrimonium, ergo nec seruitus.

Item ius positum non potest praedictare iuri naturali, sed matrimonium est de iure naturali, seruitus de iure positivo, ergo seruitus non potest praedictare matrimonio.

IN CONTRARIUM est quod dicitur extra de coniugio seruatorum, quod error conditionis impedit matrimonium contrahendum, & dirimit iam contractum.

RESPONSIO. Seruitus autem potest superuenire matrimonio iam contracto, aut ipsum praecedere: superuenire quidem potest ex parte viri ignorantis & contradicente uxore, sed non ex parte uxoris ignorantis vel contradicente viro. Quia ratio est, quia vir obligatur uxori de pari solum in his quae pertinent ad redditionem debiti, in aliis autem est sui iuris, idcirco saluo iure uxoris potest in ceteris se dare alteri in seruum, vxor autem obligatur viro ad redditionem debiti, & subditur ei in ceteris quae pertinent ad regimen domus & familiae: vir enim est caput familiae, & ideo mulier non potest alteri se in seruitutem concedere sine consensu viri, seruitus autem sic superueniens matrimonio non dirimit, nec quo ad vinculum, nec quo ad thorum: non quo ad vinculum, quia illud postquam est rite contractum est indissolubile nisi per mortem spirituales vel carnales. Nec quo ad thorum, quia seruitus, acquisita est saluo iure uxoris, vnde & dicitur aliquid petere a seruo & uxore debitum exigente, teneatur vir magis obedire uxori quam domino, de hoc habetur 29. q. 2. prolatum est.

De seruitute autem quae antecessit matrimonium dicendum

est quod de se non impedit matrimonium, sed bene ignorantia eius respectu personae conditionis melioris. Quod non impedit de se patet, quia illud quod impedit de se impedit matrimonium aequaliter siue sciatur siue ignoretur, ut patet de consanguinitate, sed seruitus cognita vnus ab altero non impedit matrimonium, ut habetur 29. q. 2. in pluribus cap. & extra de coniugio seruatorum, cap. 2. & vlt. ergo seruitus de se non impedit matrimonium. Item nec ignorantia in persona parit conditionis impedit ipsum, quia nullus potest petere maiorem obligationem quam ipse possit facere, sed seruis non potest maiorem obligationem facere quam ancilla nec econuerso, ergo si seruis contrahit cum ancilla quam credit liberam, vel ancilla cum seruo, quatenus credit liberum non propter hoc est matrimonium dirimendum. Ignorantia autem seruitutis respectu libertatis conditionis impedit matrimonium rationabiliter, quia alter sine culpa sua laeditur non qualicumque laesione, sed graui. Et in prole quae efficitur deterioris conditionis, nec est in plena potestate parentis ad religiose educandum, & in bono fidei, quia seruis vel ancilla non possunt liberè reddere debitum domino petente seruitutem, & in bono sacramenti hoc est in infirmitate cohabitationis: quia dominus potest seruum ad longinquas partes mittere vel alteri vendere: & ideo ex naturali aequitate prouisum est, ut error deterioris conditionis impedit matrimonium contrahendum & dirimit contractum, nisi ratificetur per sequentem consensum tacitum vel expressum, sicut habetur expressè 29. q. 2. si quis ingenuus.

AD PRIMVM argumentum dicendum quod lepra non impedit matrimonium quantum ad primum actum suum, quia leprosi possunt sibi inuicem reddere debitum & liberè, quamuis aliqua grauamina inferat matrimonium quantum ad secundos effectus: non sic autem est de seruitute, ut dictum est, & ideo minus impedit lepra quam seruitus.

Ad secundum dicendum quod in hoc ius positum non contrariatur iuri naturali, sed determinat ipsum: quia de iure naturali solum est quod quilibet contrahere possit non habens naturale impedimentum, sed quis cum qua debeat contrahere determinatur per ius positum, per quod rationabiliter determinatur ut non teneat contractus liberum cum ancilla, quando ignoratur conditio seruitutis propter causas dictas.

QUESTIO SECUNDA.

Vtrum seruis possit contrahere matrimonium sine consensu domini sui.



Secundo queritur vtrum seruis possit contrahere matrimonium sine consensu domini sui. Et arguitur quod non, quia si seruis sine consensu domini sui contrahat, non potest reddere debitum uxori, sed seruis sine licentia domini sui non potest se obligare Deo pro votum religionis vel susceptionem ordinis, ergo multo minus sine eius consensu potest se obligare per matrimonium.

Item nullus potest alteri dare quod est alterius sine consensu eius, sed seruis est res dñi, ergo non potest contrahere matrimonium & dare potestatem corporis sui uxori sine consensu dñi.

IN CONTRARIUM est quod dicitur Galat. 3. quod in Christo Iesu non est seruus neque liber, & ideo a susceptione matrimonij quod est sacramentum Christi non debet prohiberi neque seruis neque liberis, ut allegatur extra de coniugio seruatorum, cap. 1.

RESPONSIO. Dicendum est simpliciter quod seruis potest contrahere matrimonium ignorante vel contradicente domino. Cuius ratio est, quia sicut dicitur in praecedenti questione, ius positum determinat ius naturale, & ei non praedictat, matrimonium autem est de iure naturali, seruitus autem de iure positivo, ergo per seruitutem nullus potest impediri contractus a matrimonio. Minor patet, quia sicut appetitus naturalis est ad conseruationem individui per conseruationem, ita ad conseruationem speciei per generationem: & ideo sicut seruis non subditur dño quia possit comedere & bibere, & ea quae sunt necessaria corpori facere sine quibus natura conseruari non potest, ita non subditur ei qui possit matrimonium contrahere dño ignorante, aut contradicente. Hoc autem interest, quia si seruis contraxisset dominus sciens & permittebat, seruis magis teneatur reddere debitum uxori, quam seruitutem domino, quando verumque non possit fieri, quia dominus qui sciens concessit principale, videtur concessisse & accessorium. Si autem domino ignorante, aut contradicente, tunc magis teneatur impendere seruitutem domino quam reddere debitum uxori, nisi notabile periculum immineret, de incontinentia uxoris, & modicum damnum dño, de susceptione seruitutis pro tempore illi, haec enim & similia considerari debent in actibus humanis, qui multum variantur circumstantiis particularibus variatis.

AD PRIMVM argumentum dicendum quod per religionem & ordinis susceptionem obligatur aliquis diu-

nis obsequiis quantum ad totum tempus, sed vir teneatur reddere debitum uxori non semper, sed congruis temporibus: & ideo plus impeditur seruitutem dñi per ingressum religionis vel susceptionem ordinis quam per matrimonium, propter quod non est simile huic & inde. Vel melius, quia per religionem & ordinis susceptionem subditur homo prelati quantum ad opera voluntaria naturalibus superaddita in quibus seruis obligatur dño suo, sed per matrimonium non obligatur vir uxori, nisi quoad opera naturalia in quibus est libertas: ideo maius prauidium fit dño si seruis sine consensu eius ordinem suscipiat vel ingreditur religionem, quam si contrahat matrimonium.

Ad secundum dicendum quod seruis est res dñi quantum ad ea quae naturalibus superadduntur, sed quantum ad actus naturales qui sunt necessarii vel ad conseruationem individui ut comedere, vel quo ad conseruationem speciei, sicut contrahere matrimonium non est res eius, & ideo transferre potest in alterum sine eius consensu.

Argumentum in oppositum quantum sit ad veram conclusionem, tamen parum valet, quia secundum sententiam Apostoli seruis & liber non differunt quantum ad ea quae sunt de necessitate salutis, sed de susceptione sacramentorum non loquitur. Nam & seruis non debet ordinari sine licentia dñi, cum tamen ordo sit verus sacramentum, non obligat matrimonium, quantum si ordinatur charactere recipiat, nos autem querimus vtrum liceat seruis inuito domino contrahere matrimonium, & non solum an contractum teneat, & dicimus quod potest & licet.

Sententia huius distinctionis xxxvij. in generali & speciali.



Vnde igitur quidam ordines. Superius determinavit magister de impedimentis matrimonij quae faciunt personas medias inter personas legitimas & penitus illegitimas: hic vero determinat de impedimentis quae faciunt penitus illegitimas ad contrahendum, & dividitur in duas. Primum agit de impedimentis quae reddunt personas penitus illegitimas ad contrahendum cum quibuscumque, & secundo determinat de impedimentis quae reddunt personas illegitimas ad contrahendum cum quibusdam, & non cum omnibus. Secunda 39. dist. ibi. Post haec de dispari cultu. Prima in duas. Primum agit de impedimento ordinis. Secundo de impedimento voti 38. dist. ibi. In fine de voto inspicimus. Prima est principalis lectio, & dividitur in duas. Primum ostendit quomodo matrimonium per ordinem impeditur. Secundo quomodo impeditur per vxoridicti crimen. Secunda incipit ibi. His additionibus est.

IN SPECIALI sic procedit, & primo proponit quod quidam ordines sunt in quibus nullatenus potest contrahi coniugium, & si intercesserit copula sit diuortium, sicut sacerdotium, diaconatus, subdiaconatus, in aliis autem ordinibus permittitur fieri coniugium, nisi viri religionis habitum sumpserit, vel votum continentiae fecerit, quod pluribus auctoritatibus confirmat. Vltimo dicit quod occisoribus suarum coniugum denegandum est penitus coniugium: tales autem sic criminolos ecclesiastica disciplina, spirituali gladio, & non materiali gladio feriri debet, & puniri. Vnde tales debent publicam poenitentiam agere, & sic non solum feriantur excommunicentur, quousque consentiam, quod auctoritatibus confirmatur, ergo &c.

QUESTIO I.

Vtrum facer ordo impediat matrimonium.



Irae distinctionem istam queritur vtrum facer ordo impediat matrimonium. Et videtur quod non, quia iur hoc est ratio ordinis, vel ratione voti annexi, aut ratione status ecclesiastici: non ratione ordinis, quia si omnis ordo impediret, quod non est verum de minoribus ordinibus, ut habetur extra 27. dist. de his, nec ratione voti annexi, quia tunc ordo & votum non essent duo impedimenta matrimonij, sed vnum: nec ratione status, quia matrimonium contractum contra interdictionem ecclesiae non dirimitur, & sic ordo faceret impedire matrimonium contractum: si licet non dirimeret contractum.

Item nihil impedit matrimonium, nisi quod habet aliquam oppositionem ad ipsum, sed ordo facer, nulla habet oppositionem ad matrimonium, ergo &c. Probatio minoris, quia sicut virtus non opponitur virtuti, ita nec sacramentum sacramentum, ut videtur, tuncque autem iam ordo quantum ad matrimonium est sacramentum.

IN CONTRARIUM est quod dicitur in littera, & habetur 32. dist. cap. placuit episcopo, presbytero, diacono, subdiacono secundum institutum ab vxore abstinere, quod nisi

fecerint ab ecclesiastico remoueat officio: ceteros vero clericos ad hoc non cogi.

RESPONSIO. Sicut dictum fuit supra dist. 24. ordinum quidam dicuntur sacri, quidam non sacri: sacri sunt quorum actus ordinantur ad sacrificium alterius in consecrando ipsum, vel preparando materia, ut subdiaconus, vel offerendo eam sacerdoti, ut diaconus, vel in consecrando ipsum, ut sacerdos: & dicuntur sacri, quia ordinati in eis habent sacra tangere. Non sacri sunt quorum actus ordinantur ad disponendum populū vel remouendum malum hominum, ut ostiarius, vel malū demonem, ut exorcista, vel in disponendo ad bonum siue secundum intellectum, ut lector, siue secundum affectum, ut acolitus: & dicuntur non sacri quia promoti in eis non habent tangere sacra. Hoc supposito dicendum est quod ordo facer habet impedire matrimonium contrahendum, & dirimere contractum ex se quidem dispositum, sed ex statuto ecclesiae completum. Quod patet sic: minister debet congruere ministerio ad quod ordinatur, sed constituti in sacris non congruerent ministerio ad quod ordinantur si contraherent, ergo constituti in sacris non debent contrahere. Minor declaratur, quia clericis in sacris sunt ministri Dei, quod ad consecrationem & dispensationem ministeriorum diuinarum, sunt etiam ministri ecclesiae, quod ad dispensationem rerum ecclesiasticarum: ad ministerium vero diuinū dignè exequendum sunt duo necessaria, vni a parte corporis, scilicet puritas actus, ut possint libere spiritalibus intendere, vtriusque autem horū impedit matrimonium, quia tollit puritatem & maculat corpus, & contemplationem, quia occupat circa negotia seculi, propter quod tollit idoneitatem ad diuinum ministerium. Similiter ad ministerium ecclesiasticū duo sunt necessaria, scilicet diligentia in ministrando, & cautela in conseruando: matrimonium autem impedit diligentiam, quia occupatus circa propria minus curat de communibus: impedit etiam cautelam, quia in priuatis vltus uxoris & filiorum faceret expendi bona pauperum, & ideo non congruit quod promoti in sacris possint matrimonium contrahere. Huic autem congruentia superueniens statutū ecclesiae fecit clericos in sacris constitutos personas simpliciter illegitimas ad matrimonia contrahenda, ita ut si de facto contrahantur dirimi debeant tanquam nulla, ut habetur expressè extra qui clerici vel vouentes contrahere non possunt, ex literarum. Et eadem ratio debet eis in dicitur contenta quando ordinantur in qua siue consentiant, siue non, & dum ordinem sacrum suscipiunt ex tunc sunt inepti & illegitimi simpliciter ad contrahendum ex statuto ecclesiae.

Ad primum argumentum dicendum, quod ordo facer impedit matrimonium contrahendum & dirimit contractum non ratione ordinis absolute, sed ratione qua facer ordo, & hoc dispositum, nec ratione voti adiecti, quia ex nullo statuto votū potest adiungi alicui facto, nisi vouens voluntarie consentiat etiam si verbo dixerit & mente non consentiret: quia votum est merè voluntatis, sed impedit completum ex statuto ecclesiae facientis personas illegitimas ad contrahendum, postquam sacrum ordinis receperunt. Et quod dicitur quod matrimonium contractum contra interdictionem ecclesiae non dirimitur, dicendum est quod ecclesia aliqua interdicit simpliciter prohibitione ne fiat, sed si facta fuerint non irritat: alia vero interdicit non solum prohibendo ne fiat, sed statuendo ut irritum sit & inane sit contra statutum fiat, & tunc non solum prohibentur faciendum, sed irritatur factum. Primo modo interdicitur matrimonium contrahi tempore feriato & in pluribus casibus. Sed secundo modo prohibetur in susceptione ordinis.

Ad secundum dicendum quod matrimonium est sacramentum ecclesiae ratione significationis, & quo ad hoc non opponitur ordini, & est in officium naturae ratione carnis generationis: & quo ad hoc opponitur & disconuenit ordini sacro propter causas prius dictas.

QUESTIO II.

Vtrum occisio vxoris impediat matrimonium.



Secundo queritur vtrum occisio vxoris impediat matrimonium. Et videtur quod non: quia magis peccat qui occidit matrem quam qui occidit uxorem, sed prius non impeditur a matrimonio, ergo nec secundus.

Item occisio vxoris non impedit matrimonium, nisi ratione criminalis, sed occidere uxorem in adulterio deprehensam non est crimen, ut probatur, ergo tale vxoricidium non debet impedire matrimonium. Probatio minoris, quia qui occidit uxorem actu in adulterio deprehensam nihil iniuriam facit, nec contra personam quae mortem meretur, nec contra iustitiam publicam, quia lex civilis hoc permittit, ergo &c.

IN CONTRARIUM est quod dicitur 33. dist. v. ca.

interfectores suorum... sunt tanquam homicidæ...

4. Responsio. Dicenda sunt duo. Primum est an liceat viro...

5. Quantum ad primum sciendum est quod virum interficere...

6. QUA NTUM M ad secundum sciendum est quod vir potest...

7. AD PRIMUM M ad secundum sciendum est quod vir potest...

8. Ad secundum sciendum est quod occisio uxoris actu deprehense...

9. Sententia huius distinctionis. xxxviii. in generali & speciali.

Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

10. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

11. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

12. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

13. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

14. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

15. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

16. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

17. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

18. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

19. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

20. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

21. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

22. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

23. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

24. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

25. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

26. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

27. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

28. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

29. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

30. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

31. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

32. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

33. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

cū vir & mulier legitime. Prima dividitur in tres. Primo ostendit...

2. In speciali sic procedit. & proponit primo quid est votum...

3. IN CONTRARIUM est. quia matrimonium spirituale melius est...

4. RESPONSIUM. Circa questionem istam sunt tria videnda. Primum est...

5. Quantum ad primum sciendum est quod obligationum sunt duo...

6. Ex quo patet statim quod votum propriè simpliciter non potest esse...

7. Ex quo similiter patet qui possunt votum. & ea in quibus est sui iuris...

8. Quantum ad secundum sciendum est quod votum dicitur...

9. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

10. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

11. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

12. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

13. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

14. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

15. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

16. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

17. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

18. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

19. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

20. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

21. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

22. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

23. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

24. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

25. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

26. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

27. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

28. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

29. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

30. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

31. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

32. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

contrahendum, non tamen dicitur contractum, ergo necessitas...

2. Ite sicut dicitur Caesarius in decretalibus. extra. q. clerici...

3. IN CONTRARIUM est. quia matrimonium spirituale melius est...

4. RESPONSIUM. Circa questionem istam sunt tria videnda. Primum est...

5. Quantum ad primum sciendum est quod obligationum sunt duo...

6. Ex quo patet statim quod votum propriè simpliciter non potest esse...

7. Ex quo similiter patet qui possunt votum. & ea in quibus est sui iuris...

8. Quantum ad secundum sciendum est quod votum dicitur...

9. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

10. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

11. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

12. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

13. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

14. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

15. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

16. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

17. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

18. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

19. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

20. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

21. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

22. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

23. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

24. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

25. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

26. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

27. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

28. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

29. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

30. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

31. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

32. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

solenne. Prima distinctio voti est in ea quorum vni propriè...

2. Item extra de statu monachorum. cum ad monasterium...

3. IN CONTRARIUM arguitur. quia sicut votum abstinentiæ potest...

4. Quantum ad primum sciendum est quod obligationum sunt duo...

5. Ex quo patet statim quod votum propriè simpliciter non potest esse...

6. Ex quo similiter patet qui possunt votum. & ea in quibus est sui iuris...

7. Ex quo similiter patet qui possunt votum. & ea in quibus est sui iuris...

8. Quantum ad secundum sciendum est quod votum dicitur...

9. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

10. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

11. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

12. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

13. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

14. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

15. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

16. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

17. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

18. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

19. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

20. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

21. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

22. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

23. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

24. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

25. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

26. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

27. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

28. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

29. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

30. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

31. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

32. Vnde de voto suspiciamus. Superius determinavit magister...

Tho. 2. 2. q. 88. art. 2. Caiet. 2. q. 88. ar. 2. mo opus. responsio. no 15.

Caiet. 2. 2. q. 88. ar. 2.



SCYNDQ. QUARTUR VRUM IN SOLENNI VOTO CONTINENTIA...

VRUM IN SOLENNI VOTO CONTINENTIA POSUIT PAPA DISPENSARE.

VRUM IN SOLENNI VOTO CONTINENTIA POSUIT PAPA DISPENSARE.

VRUM IN SOLENNI VOTO CONTINENTIA POSUIT PAPA DISPENSARE.

VRUM IN SOLENNI VOTO CONTINENTIA POSUIT PAPA DISPENSARE.

VRUM IN SOLENNI VOTO CONTINENTIA POSUIT PAPA DISPENSARE.

VRUM IN SOLENNI VOTO CONTINENTIA POSUIT PAPA DISPENSARE.

VRUM IN SOLENNI VOTO CONTINENTIA POSUIT PAPA DISPENSARE.

VRUM IN SOLENNI VOTO CONTINENTIA POSUIT PAPA DISPENSARE.

VRUM IN SOLENNI VOTO CONTINENTIA POSUIT PAPA DISPENSARE.

est vergere in periculum corporis, ita votu continentie, sed propter periculum corporis licitum est dispensare in voto abstinencie, ergo propter eandem causam licitum est dispensare in voto continentie. 4. Item secundum Bern. quod pro charitate institutum est, contra charitatem militare non debet, sed si papa non possit dispensare in solenni voto continentie, tunc aliquando militaret contra charitatem, sicut quando pro dispensatione pax vniuersi regni possit acquiri, ergo in tali casu licet dispensare. 5. RESPONSIO. Cum votu ex generali ratione voti non sit indispensabile, alioquin in nullo voto dispensari posset, quod non est verum, si in solenni voto continentie non possit dispensari, hoc erit vel de ratione materie de qua est, vel de ratione solennitatis addite, & quantum ad utrumque sunt opiniones. Quidam enim dicunt quod in voto continentie non potest dispensari propter excellentiam materie, quia omnis dispensatio in voto requirit dispensationem, sed continentia non potest per bonum aliquid compensari, secundum illud quod habetur Eccl. 26. non est digna ponderatio continentie anime, & quia per eam triumphat homo de domestico inimico, & perfectus conformatur Christo quantum ad puritatem carnis & corporis, ergo in voto continentie non potest dispensari propter defectum compensationis. Sed istud non valet, quia sicut dictum fuit prius, virginitas vel continentia non est bonu aliquid secundum se, sed solum in medicina (quatenus impeditur liberam contemplationem diuinorum remouere) ad hoc enim ordinatur, ut patet per apostolum 1. Cor. 7. Ex hoc sic arguitur, finis est melior his que sunt ad finem, sed contemplatio diuinorum est finis virginitatis vel continentie, ergo est aliquid melius utroque. Cum ergo possit dispensari in voto contemplationis vel orationis non oblate eius dignitate, fortiori ratione potest dispensari in voto continentie. Nec obstat quod dicitur, quod non est condignus, &c. quia hoc est verum de bonis exterioribus vel corporalibus pertinentibus ad priuata personam, sed bonum spirituale vel bonum commune genti vel regno preponderat bono continentie, magis etiam conformatur Deo per bonum contemplationis (quod pertinet ad animam) quam per bonum continentie quod pertinet ad corpus; patet ergo quod votum continentie non est indispensabile ratione materie. 6. Si ergo sit indispensable, hoc erit ratione solennitatis, & hoc quidam dicunt, quia sicut habetur Levit. ultimo, quod semel sanctificatus est domino, non potest in alios usus commutari, sed per solenne votum continentie saltem in religionis professione & facti ordinis susceptione sanctificatus quis domino, & semel sanctificatus semper manet sanctificatus, ergo non potest deputari ad alios usus, & maxime contrarios, ut est usus matrimonij. Maior patet ex auctoritate allegata, & minor declaratur quantum ad vtranque partem eius, quia solennitas attribuitur vnicuique rei secundum illius rei conditionem, sicut solennitas militie consistit in apparatu eorum, & armorum, & concursu militum, quia hec militie congrunt, & solennitas nuptiarum consistit in ornatu sponsarum & sponse, & conuercu amicorum que nuptiis congrunt, & similiter cum votum sit promissio Deo facta, solennitas accipitur in illo voto secundum illud spirituale quod ad Deum pertinet, secundum aliquam spirituales benedictionem vel consecrationem, quorum utrumque sit in professione certę regulę, & facti ordinis susceptione. Sic autem consecratus non quā consecrationem amittit quādiu manet, quia in rebus inanimatis idē patet. Calix enim semel consecratus nunquā desinit esse consecratus quando manet in te, nec est in potestate prelati cuiuscunque quod semel consecratum desinat esse consecratu, & sic patet minor sequitur ergo conclusio, quod consecratur domino per solenne votum continentie non potest per quemcunque prelatum ad usus matrimonij deputari. Hoc tamen interest (ut isti dicunt) inter solennizationem voti per susceptionem facti ordinis, & per professionem religionis, quia solennitatis ordinis, non est annexum votum continentie essentialiter, sed solum ex statuto ecclesie, propter quod votum continentie se habet ad eam accidentaliter, & e converso, & ideo in tali voto potest dispensari per ecclesiam non obstantem consecratione cui non coniungitur votu per se, sed votum continentie essentialiter est statui religionis per quod homo totaliter renuntiat seculo, & seruitio Dei mancipatur, quod non potest simul stare cum matrimonio in quo incumbit necessitas procurande vxoris & prolis, & familiaris, & rerum que ad hoc requiruntur, & ideo consecratus qui sit in professione religionis habet essentialiter annexu votum continentie, propter quod sicut non potest fieri quod semel consecratus Deo per professionem religionis non maneat consecratus, sic non potest fieri quod post votu continentie tali benedictione consecratus professus possit transferri ad contrarium actum matrimonij. 7. Quicquid de conclusione sit ratio tamen non cogit. Quod enim dicitur in maiori quod illud quod est semel consecratu domino non potest in alios usus commutari, verum est passim & indifferenter, potest tamen in casu pro magna utilitate vel ne-

cessitate, vnde David & qui cum eo erant comederunt panes domino consecratos, nec tamen peccauerunt, quia necessitas excusauit eos, ut habetur 1. Reg. 21. Et hodie si quis laicus periculosus sit, nec habere i quo bibere nisi in Calice consecrato, non peccaret si in eo biberet. Et si in talibus excusatur necessitas personalis, fortiori ratione vtilitas communis: sic videtur dicendum in proposito quod consecratus domino per votu continentie solennitatum potest dispensari ad matrimonij propter bonum commune. Quod etiam dicitur in minori quod solenne votum continentie consecratur quis domino, potest dici quod illa consecratiō que fit in sacri ordinis susceptione, & professione religionis omnino se habet extrinsece & indistincte seu accidēter ad votum continentie, & hoc ipsi concedunt de consecratione que est in susceptione sacri ordinis. Idē etiam videtur de benedictione que est in professione religionis, quia ad professionem nulla benedictio ex necessitate requiritur, sed solum emissio voti in manu prelati, & quia si nulla adderetur benedictio vera esset professio, & equē obligaret apud Deum & homines sicut habita benedictione, quia modū dicitur de eo qui manet in religione trasacto anno probationis, qui reputatur verus professus absque benedictione aliqua, quādo etiam benedictio additur, illa magis respicit votu obedientie quā continentie, quia est benedictio habitus qui est signum quod deferentes similes habitus viuunt in simili obedientia, propter quod videtur quod sicut potest dispensari in voto continentie solennitatum per susceptionem facti ordinis, ita quod solennitatum per professionem religionis. 8. Ideo potest aliter dici quod in voto continentie qualitercunque solennitatum potest papa dispensare propter bonu commune, si ex tali dispensatione debeat tale bonum provenire. Cuius ratio est, quia sicut dictum fuit a principio, huius dispensationis non obstat nisi excellentia materie, si non possit fieri recompensatio & solennitas adhibita. Primum non obstat, ut satis fuit prius declaratum, nec secundum ut amplius declarabitur, quare &c. Quod enim voti solennitatum non obstat quin tale votum sit indispensabile, patet considerando quod solennitas addat votum, addit enim solum perfectionem quandam accidentalem, sicut enim in sacramentis & ceteris rebus differunt ea que sunt de necessitate ab his que sunt de solennitate, ita & in votis, utrobique enim res est perfecta essentialiter ex causa solennitate, ita quod solennitas non addit, nisi quedam decorem accidentalem, ut superius pluries dictum fuit in sacramentis: cum ergo votu essentialiter sit promissio, ac per hoc quedam obligatio, que quid obligatio est in voto, totum est ibi exclusio solennitate. Est autem in voto duplex obligatio. Vna solennis promissio postquam res non debet alteri tradere, & hæc est in voto solenni. Alia est promissio, & traditio rei promissæ postquam res non potest alteri tradere, cum primus iam sit adeptus dominium rei, & hoc est in voto perfecto. Essentialiter enim promissio votum, cum sit quedam promissio in hoc quod res promissa tradatur. Et ex hoc habet votum quod dirimat matrimonium contra dictum, ut prius dictum fuit, etiam si nulla solennitas adderetur que quando additur nihil obligationis addisset solum quedam decorem. Ex quo potest sic argui: illud sine quo votum est essentialiter perfectum, nec addit voto aliqua obligationem non impedit quin in voto possit fieri aliqua dispensatio, sed solennitas voti est huiusmodi, ut declaratum est, ergo non impedit quin in voto continentie quantumcunque solennitatum possit dispensari. 9. AD PRIMVM argumentum dicendum, quod sicut non est incōueniens post matrimonium consummatum alteru mori, & sic matrimonium dissolui, & nihilominus si mortuus sit scilicet postea potest contrahere cum alia, prima manente, sic non est in conueniens quod post matrimonij initiationem, & per ingressum religionis tanquam per mortē spirituales soluitur (si etiam religio sus per dispensationem suscipitur ad vitam civilem) quod contrahat cum altera prima viuente, nec propter hoc habet plures vxores, sed vnam tantu, quia cum prima sit solutu matrimonium. 10. Ad secundum dicendum quod intellectus decretalis est quod papa non potest talibus dispensare, aut quia non potest passim, & pro libito voluntatis, sed solum pro magnis causis, & arduis recompensantibus votu continentie solennitatis, aut quia non potest dispensare in istis, supposito quod religiosus maneat religio sus, quia hoc implicat contradictionem: sed ipse potest facere de religioso non religioso, & per consequens in votis religionis dispensare, quando hoc exigit necessitas vel euidēs utilitas ecclesie. 11. AD PRIMVM argumentum alterius partis dicendum est quod continentia non potest vergere in periculum corporis, sicut abstinencia, quia abstinencia est ab his que directe pertinent ad consecrationem corporis, sed continentia est ab his que pertinent ad multiplicationem speciei. Et ideo continentia non potest esse in periculum personę, sicut abstinencia, quin possit illi periculum per aliud remedium subueniri. 12. Aliud argumentum bene concludit propositum.

Verum omne scandalum sit peccatum.

Tho. 2. 2. q. 43.



DE INDE queritur de scandalum. Primum verum omne scandalum sit peccatum. Et videtur quod non, quia nullum peccatum procedit ex pietatis affectu, quia non potest arbor bona fructus malos facere. Mat. 7. sed aliquod scandalum videtur procedit ex affectu pietatis, illud scilicet de quo dixit dominus Petro, scandalum mihi est, ubi dicit Hieronymus, quod error Apostoli de pietatis affectu veniens nunquam inuentum videtur esse diaboli, ergo non omne scandalum est peccatum. 2. Item Mat. 18. dicitur quod Pharisei ex verbo Christi scandalizati fuerunt, sed Christus nunquam aliquid peccatum fecit, ut dicitur Petri 2. peccatum non fecit vllum, ergo non omne scandalum est peccatum. 3. IN CONTRARIVM est quod dicit glossa Mat. 17. quod scandalum est dictum vel factum minus rectu præbens alteri occasionem ruine, sed omnia actus carens debita rectitudine est peccatum, ergo &c.

RESPONSO. Videnda sunt tria. Primum est quid sit scandalum. Secundum est, an omne scandalum sit peccatum. Tertium est, an sit speciale peccatum.

Tho. 2. 2. q. 43.

Quantum ad primum sciendum est sicut Hieronymus dicit (exponens illud Mat. 18. scitis, quia Pharisei audito hoc verbo scandalizati sunt) scandalum Græcè, nos offensionem vel ruina, vel impactionem pedis postsumus dicere, obex enim quod aliquid ponitur in via corporali cui impingens disponitur ad ruina dicitur scandalum, similiter in processu vite spiritualis illud quo aliquid disponitur ad ruina vite spiritualis dicitur scandalum, tale autem est verbum, vel factu minus rectu quod aliquis sua admonitione vel exemplo trahit alteri ad peccandum. Et ideo scandalum spiritualiter sumptum, est dictum vel factum minus, rectum præbens alteri occasionem ruine, ut dictum est: & quia adus sumunt rationem ex obiecto, ideo ruina vel dispositio ad ruina sequens ex alterius dicto vel facto dicitur scandalum, sed passiuum, primum verò actiuum dicitur. De quo sciendum est quod dictum, vel factum potest esse alteri occasio peccandi dupliciter, vno modo per se, alio modo per accidens: per se quidē quādo aliquis intendit suo mala verbo vel facto aliu ad peccandum inducere vel etiam si ipse hoc non intendat, tamen ipsum factu est tale quod de sui ratione habet, ut sit inductiuu ad peccandum, utpote cum aliquis publice facit peccatum, vel aliquid quod habet similitudinem peccati, & tunc ille qui hoc facit proprie dat alteri occasionem ruine: potissimum quando hoc intendit, vnde vocatur scandalu actiuum. Per accidens verò verbum vel factum vnius est alteri causa peccandi quando præter intentionem operantis & conditionem operis inducit aliquis male dispositus ad peccandum, puta cum quis inuidet bonis aliorum, & tunc ille qui facit tale actum rectum non dat alteri occasionem peccandi, sed alius sumit: & ideo hic est scandalum passiuum sine actiuo, quia ille qui recte agit non dat occasionem ruine quam alter patitur. Contingit ergo quādoque quod simul sit scandalum in vno actiuum & passiuum in altero, puta cum ad inductionem vnius alius peccat, quandoque verò est passiuum sine actiuo, ut cum aliquis inducit aliu verbo vel facto ad peccandum, & ille non consentit, quandoque verò est passiuum sine actiuo, ut iam dictum est: & sic patet primum, scilicet quid sit scandalum, & qualiter distinguitur in actiuum & passiuum.

Tho. 2. 2. q. 43.

Quantum ad secundum sciendum est quod scandalum passiuum nunquā est sine culpa scandalizati, nec actiuum sine culpa scandalizantis, sed passiuum quandoque est sine culpa scandalizantis, & actiuum sine culpa scandalizati. Primum patet: quia omnia ruina spiritualis est peccatum in eo qui ruat, sed scandalum passiuum est spiritualis ruina scandalizati, ergo est peccatum in eo. Secundū patet: quia omne scandalu actiuum vel est peccatu vel habet speciem peccati sic, habetur propositum, si verò non sit de se peccatum, sed habet de se speciem peccati, ut comedere idolothytū corā infirmis debet ex charitate dimitti ad cauendum læsionem proximis, & qui non dimittit contra charitatem agit, sicut dicit apostolus Ro. 14. Si propter cibū frater tuus contristatur, iam non secundū charitatem ambulat, ergo omne tale scandalum est peccatum in facientibus ipsum. Tertiu patet ex dictis in primo articulo, quia quandoque est scandalum actiuum sine passiuo & passiuu sine actiuo.

Tho. 2. 2. q. 43.

Quantum ad tertium dicendum quod scandalu actiuum non est speciale peccatum, nec scandalum actiuum quando est præter intentionem scandalizantis, quod patet vnicō medio: quia ex dicto & facto vnius contingit ruere aliu in factu vel

dictum simile, sed hoc potest esse in vtroque, scilicet in principali agente & imitante secundum quodlibet genus peccati, nec est ibi specialis circumstantia trahens ad de criminandū speciem peccati, ergo scandalu passiuu & actiuum quod est præter intentionem agentis non est speciale peccatu: scandalum verò actiuum quādo est ex intentione agentis est speciale peccatu, quia quod opponitur speciali virtuti est speciale peccatum, sed scandalum actiuu cum procedit ex intentione agentis opponitur speciali virtuti, scilicet charitati prout imperat correctionem fraternā, scandalizans enim intendit aliu corrumpere, sicut corripuens aliu emendare, ergo tale scandalum est speciale peccatu, & sic scandalizans dupliciter peccat, scilicet ex genere prout operis, & ex intentione peruersi finis.

Ad primum arg. dicendum quod scandalum non sumitur ibi proprie, sed large pro quolibet impedimento, volebat enim Petrus passionem Christi impedire & ex quodam pietatis affectu non intendens, nec ex verbo suo inducens Christum ad aliquid illicitum, sed ignorans diuinum secretum. Ad secundum dicendum quod scandalum Phariseorum fuit passiuum tantum cui non respondit in Christo aliquid scandalum actiuu, & ideo ipsi peccauerunt non autē Christus.

QVAESTIO IIIII.

Verum bona spiritualia sint dimittenda propter scandalum.

Tho. 2. 2. q. 43. ar. 7.



CYNDO queritur verum bona spiritualia sint dimittenda propter scandalum. Et videtur quod sic, quia Hieronymus dicit quod dimittendum est propter scandalum omne quod potest dimitti salua triplici virtute, scilicet vite, iustitie & doctrine, sed multa bona spiritualia possunt dimitti salua hæc triplici virtute: sicut adimpletio consiliorum & largitio elemosinarum, alioquin semper peccarent qui ista bona prætermitterent, ergo ista sunt propter scandalum dimittenda.

Item doctrina facta, correctio fraternā, punire delicta sunt quedā opera spiritualia, & tamen sunt propter scandalum dimittenda, ergo &c. Minor patet de doctrina quod sit dimittenda, propter scandalum, quia Mat. 7. dicitur: nolite sanctum dare canibus, neque margaritas vestras spargatis ante porcos, ne conuersi corrumpant vos. Correctio etiam fraternā dicit Aug. dimittendam propter scandalum, primo de ciuitate Dei, similiter & punitio peccatorum dimittenda est ubi tunc periculum est, ut dicit Augustinus in epistola contra Parmenianum, quare &c.

IN CONTRARIVM est quod dicit Grego. super Ezech. & allegatur extra de pen. & remi. Si de veritate scādalu sumitur, vilius scādalu nasci permittitur, quam veritas relinquatur, sed bona spiritualia maxime pertinent ad veritatem, ergo non sunt prætermittenda propter scandalum.

RESPONSO. Quæstio ista locu non habet in scandalo actiuo, quia scandalu actiuum est dictum vel factum malum, vel habens speciem mali, sed bona opera spiritualia non sunt mala, quia iam non essent bona, nec habent speciem mali, cū pertineant ad necessitatē salutis, vel ad eius perfectionem, ergo non possunt cū scandalo actiuo fieri. Restat ergo ut solum intelligatur quæstio de scandalo passiuo. Et circa hoc videnda sunt duo. Primum est an opera spiritualia sint dimittenda ne alius scandalizetur. Secundū est an bona temporalia sint dimittenda ei qui vult ea accipere vel non repeccā ab eo qui iam habet, si timeatur eius scandalum.

Quantum ad primum sciendum est quod quedam bona spiritualia sunt de necessitate salutis, que non possunt prætermitti sine peccato mortali, alia verò sunt supererogationis. Prima non debent prætermitti propter quodcunque scandalu, quia nullus debet peccare mortaliter, ut aliquis vitet quodcunque peccatu, quia secundum ordinem charitatis quilibet renetur plus sibi quā alteri, sed prima bona non possunt prætermitti sine peccato mortali cum sint de necessitate salutis, ergo &c. Circa verò bona supererogationis, ut est ingressus religionis vel quæcunque alia que non sunt de necessitate salutis, distinguendum est de scandalo quod ex eis oritur, quia aut procedit ex malitia, ut cum aliqui dicunt se scandalizatos & in aliis scandala suscitant ad impediendum talia bona, & hoc est scandalum Phariseorum qui de doctrina domini scandalizabantur Mat. 18. & apostolus Rom. 9. & 1. Corinth. 8. & tale scandalum contemnendum est exemplo domini, nec propter ipsum aliquid bonum opus supererogationis est dimittendum. Et tale est frequenter scandalum propinquorum carnaliū de ingressu religionis, de quo Hierony. ad Euliodo-

zum dicitur. Licet in limite iaceat pater, per calcatu patrem perge, & fixis oculis ad vexillum crucis euola. Soli pietatis genitrix est in hac re crudelis esse. Quandoque vero scdulum procedit ex infirmitate vel ignorantia, quod docet dominus vitate Matr. 18. & Apostolus Rom. 14. & 1. Cor. 8. & propter tale scdulum vitandum bona spiritualia que non sunt de necessitate salutis vel sunt occultanda, vel ad epus differda, quousque reddita ratione instruantur: alij quod non debent ex talibus scandalizari, sed potius adificari. Si autem post redditam rationem, & debitam institutionem adhuc scandalum duret, videtur ex malitia procedere & non ex ignorantia: & tunc nihil de predictis est propriu tale scandalum dimitendum, & sic pater primum, 6 QVANTVM ad secundu distinguendum est: quia bona temporalia aut sunt nostra, aut sunt nobis commissa ad seruandum, vt ea que sunt disposita vel ad colerandum, & dispensandum pro communitate, sicut bona ecclesie committuntur prelati & rectoribus reipublice. Si autem sint commissa ad conferuandum vel dispensandum, tunc propter nullu scandalum sunt dimitienda vsu pccatibus, sed sunt repetenda soluis debitis circumstantijs, que debent in talib' obseruari. Cuius ratio est, quia fidelis custodia & dispensatio talium iacubis his quibus commissa est ex necessitate precepti, & ideo sicut preceptum non est omittere propter scandalum, sic nec illud. Si autem sunt nostra, tunc sicut prius aut scandalum ortur ex malitia alicuius alieni volentis vsurpare vel detinere, & istud est parvipendendum, tum quia noceret bono communi, daretur enim malis occasio rapiendi aliena, cuius quia noceret rapitibus qui iniuste rapiendo vel retinendo aliquid peccarent. Vnde Gregorius dicit in morali, loquens de rapitibus aliena: Quia seruata equitate prohibendi sunt non sola cura ne nostra subtrahantur, sed ne rapientes non sua semetipsos perdant. Aut scandalum ortur ex ignorantia quod dicitur scandalu pusillorum & propter illud dimitteuda sunt temporalia, vel per aliquem aliu modu: si autem non possit sufficientem admonitionem & sufficientem instructionem scandalum non sedatur, perfectionis est sua dimittere, sed non necessitate, & quandoque non est perfectionis, cui creditur quod repetendo quod alius iniuste detinet, vel negado quod iniuste petit, ille dirigitur ad cognitionem veritatis. 7 Que autem sunt indifferenta, sicut comedere carnes vel abstinere omnino dimitteuda sunt quadu durat scandalum pusillorum. Vnde Aug dicit in lib de sermone domini in more: Dandum est quod nec tibi nec alteri noceat, & cui negaueris qd petis, indicanda est ei iniustitia, & melius ei aliquid dabit cu peccante iniuste, correxeris. Apostolus autem qui videtur dicere 1. Cor. 8. quod repetere sua in iudicio sit delictu, loquitur in ea su in quo fideles de nouo conuersi ad fidem traherent se ad iudicia infidelium, quod erat in periculo subuersiois fidei, pro eo quod partes litigantes quarunt fauore iudicis, & dominus qui dicit Matth. 5. Et qui vult tecu in iudicio conuincere, & unice tuam tollere, dimitte ei & palliu loquitur de consilio, vel si sit preceptum, intelligendum est vt Aug dicit, secundum prepa ratione animi, vt scilicet homo paratus sit talia facere, si hoc expediat promotioni fidei, & bonorum morum. 8 AD PRIMVM argumentu dicendum quod in veritate vitae, doctrina, & iustitie non solum comprehenditur illud quod est de necessitate salutis, sed etia id per quod perfectus conuersus ad salutem, vt consilia et elemosine, vnde hec non sunt propter scandalum etia pusillorum simpliciter omittere, sed occultanda vel differenda ad tempus quousque scdalu sedatur, vel per legitima admonitionem sedari debeant in casu autem in quo elemosyna esset de necessitate data propter extrema indigentia pauperis vel ingressus religionis deberet totaliter impediri, non debet elemosyna vel ingressus religionis differri. 9 Ad secundum dicendum quod doctrina spiritualis est sit genus elemosine que est opus misericordie ad subleuanda in infera alterius non est dimitteuda quado creditur quod ex ea sequatur spiritualis profectus: si autem ex ea non sequatur spiritualis profectus, sed irritatio audientis iam non est bonu spirituale. Et ideo si tunc omitteritur propter scandalum audientis, non omitteritur aliquid quod pro tunc habeat ratione boni spiritualis. Similiter dicendum est de correctione fraterna que ordinatur ad emendationem fratris, que si ex correctione non sequatur, sed potius frater scandalizet, dimittere eam non est dimittere aliquid bonu spirituale. Eodem modo dicendum est de punitione peccatorum, quia pena est sicut medicina ad cohibendum peccata, in tantum habeat rationem boni spiritualis, in quantum per eas peccata cohibentur. Si autem per infirmitate peccatum maiora peccata sequatur, tunc punitione non erit bona, nec cohibebitur sub iustitia, & in hoc casu loquitur Aug. quado. f. ex excommunicatione ortur periculum schismatis, tunc enim ex communicatione ferre non pertinet ad veritatem iustitie.

Sententia huius distinctionis xxxix. in generali & speciali.

Rost hac de dispari cultu. Superius determinauit magister de impedimentis matrimonij que faciunt personam simpliciter illegitimam respectu cuiuslibet persone: hic autem determinat de impedimentis que faciunt eam illegitimam respectu aliquarum personarum. Et diuiditur in duas. Primo determinat de disparitate cultus. Secundo de cognatione vel propinquitate. Secunda 40. dist. nunc superest de cognatione. Prima est principalis lectio, & diuiditur in duas. Primo de terminat de matrimonio quod est in disparitate cultus. Secundo de terminat de matrimonio quod est inter fideles ibi sunt tamen nonnulli. Primo ostendit quod fidelis cu infideli non possit contrahere matrimonium. Secundo ponit quandam objectionem & soluit, ex cuius solutione declaratur an duorum infidelium matrimonio conuictorum vnus ad fidem conuersus possit relinquere non conuersum. Tertio inquirit vtrum propter alia peccata possit vxor dimittere. Secunda ibi. Si autem vxoris. Tertia ibi. Hic quzitur. Prima habet tres partes. Primo enim proponit inuenit. Secundo obicit in contrarium ibi. Hic videtur obuiare. Tertio soluit ibi. Sed aliud hic esse, aliud illud. Tertia pars principalis habet tres. Primo enim mouet questionem interia, & obicit ad alia parrem. Secundo obicit in contrarium ibi. Sed contra Ambro. Tertio soluit ibi attende, &c. Et hac in generali. 2 IN SPECIALI autem proponit primo magister quod disparitas cultus impedit matrimonium. Et hoc probat iclitionem verbi. I. & non sed opponitur in contrariu per auctoritate Apostoli qui dicit quod fidelis non debet vxorem infidelem dimittere si illa velit cu eo manere. Et respondet quod Apostolus loquitur quado vterque in infidelitate sunt conuicti, & alter eorum ad fidem conuertitur, tunc enim potest fidelis infidelem dimittere propter fornicationem spirituale in infidelitate, vel potest ea retinere pro spe conuersionis, & hoc Apostolus consuluit. Deinde querit vtrum propter alia crimina vir possit vxorem dimittere. Et respondet quod sic, & specialiter quado matrimonium sic contrahitur quod aliqua peccata conditio interponitur. Deinde querit vtrum si fidelis vxore infidelem dimittit, vel dimittat ab ea possit aliam ducere. Et arguit pro & contra. In fine dicit & respondet quod si dimittit infidelē volentē cohabitare, ea viuentē alia vxore ducere non potest. Si vero dimittat ab infideli potest. In fine dicit quod quā inter infideles dicit non esse matrimonium legitimum, quia quod non est ex fide peccatū est, nec est rationi consonū, nec pudicitia, & ideo solui potest. Et respondet quod matrimonium est legitimum sed in tantū est illegitimum, quia non habet fundamentum fidei, nec dicitur esse pudicum, quia non habet bona matrimonij perfectē, & in hoc terminatur, &c.

QVÆSTIO I.

Vtrum fidelis possit contrahere matrimonium cum infideli.

Tra distinctionem istam primo queritur, vtrum fidelis possit contrahere matrimonium cum infideli. Et arguit quod sic, quia duo mala magis impediunt bonum quam vnum, sed quando vterque est infidelis sunt duo mala, & tamen non impeditur matrimonium, ergo fortiori ratione quando alter est fidelis, cum sit ibi tantum vnum malum. 2 Item sicut est disparitas cultus inter fidelem & infidelem, ita inter Christianum & hereticum, & inter duos infideles diuer forum rituum, sicut iudeum & Paganum, sed inter fidelem & hereticum, similiter inter duos infideles disparis cult' potest esse matrimonium, ergo inter fidelem & infidelem. 3 Itē Ioseph cōtraxit cū Aegyptiā: vt habet Gen. 41. & Moy ses cū Aethiopiā, vt inuitur Num. 12. & Hester cum Assuero vt habetur Hester 2. Lex etiā dicit Deut. si egressus ad pugna videris mulierē pulchra in medio captiuorum & adamaueris eā, introtes ad eam, dormiesque cū ea, & erit tibi vxor, sed in omnibus his erat matrimonium infidelis cum infideli, ergo &c. 4 IN CONTRARIVM est quod dicit Apostolus 1. Corin. 7. cui vult nubat tantum in domino, hoc est cum infideli. 5 Item Deut. 7. non in ihibis cum eis foedus, nec sociabis cum eis coniugia. Eldras etiam separauit matrimonia iudeorum cum alienigenis in ita Esdr. 9. ergo nullum est matrimonium fidei cum infideli. 6 R E S P O N S I O. Videnda sunt duo. Primum est, an inter duos infideles sit matrimonium verum. Secundum est, an possit esse inter fidelem & infidelem.

QVANT

7 QVANTVM ad primu dicendum quod inter duos infideles potest esse verum matrimonium dummodo contrahant in gradu non prohibito iure naturali vel diuino. Cuius ratio est, quia matrimonium est de iure naturali, quibus est licitū quibus non est prohibitu, sed nulla prohibito ardet infideles quia possunt ad inuicē cōtrahere, nō enim inuenit circa hoc prohibito iuris naturalis, sed pot' cōcessio: q' ius naturale omnes cōmuniter respicit, nec iuris diuini, cū hoc nullu legat, nec ecclesia pot' eis hoc inhibere cū ad eā non pertinet de his que foris sunt indicare, ergo inter infideles pot' esse legitimu matrimonium: ad hoc etiam adducuntur multe auctoritates euāgelij & Apostoli, & 18. q. 1. circa principiu. Itē remoto posteriori nō remouetur prius, sed matrimonium prius ad officiu naturę, fides autē ad statū gratię, ergo exclusā fide pot' esse matrimonium, sicut statum naturę potest manere amota gratia. 8 QVANTVM ad secundum dicendum est quod disparitas cultus inter fidelem & infidelem impedit matrimonium contrahendū, & dirimit contractū ex se quidē dispositiue, sed ex statuto ecclesie cōpletiue. Quod disparitas impedit matrimonium ex se dispositiue inter fidelem & infidelē patet ex duob' scilicet quod est duplex finis matrimonij. Cōuicti prolis & cōueniēs cōmunicatio operū pertinentiū ad cōsuetū. Ex quibus arguitur scilicet quod dicitur vtriusq' fini matrimonij debet impedire matrimonium, sed disparitas cultus est huiusmodi, est enim talis disparitas cōtra bonū prolis quod est eius educatio que impeditur p disparitate cultus dū quilibet parētū nititur educare prole ad ritū suū, & est etiā cōtra bonū cōsuetū, quia fidelis imminet periculo subuersiois ex cōsuetū cū coniuge infideli, cū maximus affectus sit coniugij, & perit iudiciū cū res erant in affectū, & ideo disparitas cultus rationaliter habet impedire matrimonium. Huius autē cōgruitati superueniēs statuto ecclesie facit personas tales illegitimas ad contrahendū. Circa tamen hanc materiam aliud fuit ante legē Moysi, aliud sub lege, aliud tpe euāgelij, quia ante legē poterat fidelis cōtrahere cū infideli, cū nulla esset circa hoc prohibito, & sic cōtraxit Moy ses cū Madianita Exo. 1. & Ioseph cū Aegyptiaca. Tempore vero legis fuit eis prohibito cōtrahere specialiter, cū Chananzis propter eorū obitinationē & peruersitatē, nisi relicto ritu suo conuenterent ad fidem, sicut cōtraxit Naason cum Riab de qua genuit Boos, vt dicitur Mat. 1. cū aliis vero licebat maxime quado nō timebatur de subuersione fidei. Tpe vero euāgelij nō licet fidelis cōtrahere cū aliqua infideli, vt habet 18. q. 1. ca. oēs. 5. ex his itaq' circa finē, & cap. caue Christiane. 9 AD PRIMVM argumentu dicendum quod infidelitas nō impedit matrimonium quateus est peccatū, quia sic inter duos infideles nō esset matrimonium, sed ppter dissimilitudinē cult' & subuersionē fidei, & impedimētū debite educationis prolis. 10 Ad secundū dicendum quod inter infideles disparitas cultus potest impedire matrimonium si apud eos sit ius positiuum hoc prohibēs, sicut inter fideles, aliis possent cōtrahere matrimonium in dispari cultu, cū non sit eis prohibitu iure naturali, nec aliquo iure scripto, diuino vel humano, nec statutū ecclesie ligat eos: quia ecclesia nō indicat de his que foris sunt, vt dicitur 1. Cor. 5. & idē esse de fidelib' quod possent cōtrahere cū infidelibus, nisi obuiaret statū iuris & dicitur Apostoli. Nam heretici infideles sunt quo ad actum fidei, licet communicent cū fidelibus in sacramēto fidei, (s. in baptismo) & tamē matrimonium contractū inter fidelem & hereticum tenet, non autem cū alia infideli propter cōmunicatiōis sacramenti que est hic & non ibi, quāuis illud capitalū caue, aqualiter prohibeat fideles matrimonia cōtrahere cum hereticis, sicut cū ceteris infidelibus. Similiter enim prohibetur contrahendū, sed non similiter irritatur contractus propter causam iam dictam. 11 Ad tertium patet iam responso ex dictis.

QVÆSTIO II.

Vtrum coniunx conuersus ad fidem possit dimittere infidelem nolentem cohabitare cum eo sine contumelia creatoris, & absque eo quod pertrahat ipsum ad errorem.

ECUNDO queritur, vtrum coniunx conuersus ad fidem possit dimittere infidelem nolentem cohabitare cum eo sine contumelia creatoris & absque eo quod pertrahat ipsum ad errorem. Et arguit quod non, quia si aliquis seruis contrahat cum aliqua ancilla scienter, si ipse postmodum efficiatur liber vxore remanente in seruitute non potest propter hoc eā dimittere, ergo similiter quado vir infidelis scienter cōtrahit cū infideli, si ipse cōuertatur ad fidē altera remanente in infidelitate non potest propter hoc (vt videtur) eam dimittere.

2 Item maius est vinculum vtri ad vxorem quā serui ad dominu, sed seruis conuersus ad fidem nō absoluitur à vinculo seruitutis quo tenetur domino infideli, vt patet per Apostolu ad Tim. 6. ergo similiter vir cōuersus ad fidem nō absoluitur à debito quo tenetur vxori in cohabitando, & ceteris. 3 Item pater tenetur procurare salutē prolis quantū potest, sed si discederet ab vxore infideli, filij cōmunes remanerent apud matrem infidelem, quia partus sequitur ventrem, & sic essent in periculo salutis, ergo non licet viro fidelē vxorem infidelem dimittere. 4 IN CONTRARIVM arguitur, quod non solum licet fidelē vxori infidelē dimittere, in dō quod etiam tenetur primò per id quod dicitur 3. Regum 1. cap. Iudai non potest infidelis in eius coniunctione permanere quā in Christianam translata est fides. 5 Et arguitur sic per rationē, quia vbi imminet idē periculum adhiberi debet idē remediū, sed ppter periculum subuersionis fidei, & propter impedimētū educationis prolis prohibetur infideli cōtrahere, vt dictū fuit prius. Cū ergo idē periculum sit de nouo conuersus ad fidem maneret cum infideli, & quo ad aliquid maius, quia neophyti facilius peruerterunt quā illi qui iam sunt in fide firmati, videtur quod conuersus ad fidem non possit licite remanere cum coniuge infideli. 6 Item potest contingere quod cōuersus ad fidem prius habeat plures vxores secundum ritum suum, vel quod illa quam habebat erant eā cōiuncta in gradu secundo vel tertio ab ecclesia prohibito, vel quod acceperat eam aliqua alia repudiata. Si ergo post conuersionem liceret ei manere cum vxore infideli, sequeretur quod possit simul habere plures vel aliquā in gradu prohibito sibi coniunctam, vel illam quam acceperat post repudiationem alterius, sed hac omnia horret lex Christiana & ecclesia, quare &c. 7 R E S P O N S I O. Videnda sunt tria. Primum est an licitū sit conuerso ad fidem dimittere infidelem. Secundum est an dimitrens possit cum alia cōtrahere. Tertiu est an infidelis dimitrens fidelem possit simpliciter cōtrahere. 8 QVANTVM ad primū tenetur cōmuniter, quod conuersus ad fidē pot' si vult infidelē dimittere vel retinere. Cuius ratio assignatur triplex. Prima est, quia in hoc casu pari passu currit infidelitas & adulterij, quia infidelitas est quoddam adulterium spirituale, sed propter adulterij pot' vt dimittere vxore si vult, vel manere cū ea sub spe correctionis, ergo similiter vir cōuersus ad fidē pot' si vult dimittere vxore infidelē, vel potest eā secū retinere sub spe conuersionis, sed illud non videtur valere, quia adulter nō potest adulterā dimittere etiā postquā adultera de adulterio egerit penitentia. Si ergo sit idē iudiciū de adulterio & infidelitate, fidelis nō poterit dimittere infidelē cū qua in infidelitate cōtraxit, & ad tempus permanens dato quod ipse sit conuersus ad fidē, nisi dicatur quod adulter correctus pot' dimittere adulterā nolentē corrigi. Si enim hoc est verū, ratio prececedēs valet. Alia ratio assignatur (hac scilicet) ille qui moritur nō tenetur ad illa ad que in priori vita tenebatur, sed infidelis quā ad baptismū accedit, & regenerat in Christo moritur priori vitę: cū generatio vnus sit corruptio alterius, ergo nō tenetur vxori ad ea ad que tenebat secundū priorē vitā, sicut ad cohabitationē, & redditionem debiti. Et cōfirmatur, quia sicut ingrediens religionē moritur spiritualiter mūdo, sic ille qui baptizatur moritur priori vitę nō solum spiritualiter, sed etiā corporaliter aliquo modo: confepelitur enim Christo per baptismum in mortē, vt dicitur Ro. 6. ergo sicut per ingressum religionis liberatur quod ab obligatione vxoris qua ei tenebatur per matrimonium iniunctū, ita per baptismū liberatur quis ab obligatione qua tenebatur vxori per matrimonium etiā consummatū, & sic conuersus ad fidē, & baptizatus nō tenetur vxori quo ad thorum vel cohabitationē. 9 S E D N E C istud videtur valere, quia per baptismū non morimur morte naturali, nec morte ciuili, sed morimur culpa solū, ergo per baptismum nō liberamur, nisi à culpa & pena cuius debitores sum' ratione culpę, sed cōiugij inter aliquos in infidelitate contractū, & obligatiō que oritur ex coniugio non est peccatū, nec pena debita peccato, ergo à neutro illorū liberatur quis per baptismū. In baptismo enim crimina soluitur & non coniugia secundū Aug. Quod autem additur de ingressu religionis & baptismū nō est simile: quia per ingressum religionis moritur quis ciuili mūdo, ppter quod soluitur matrimonij cōtractū per solū cōsensus, & non cōsummatū, in tantū quod remanēs in seculo statim potest cōtrahere cū altero, & exiēs in religionē si dispescaretur cū eo in casu quo dispensari pot' in voto solenni, vt dictū fuit supra potest cōtrahere cū alia, sed per baptismū nullus moritur, neq' morte naturali, neq' morte ciuili, & ideo nō liberat ab obligatione matrimonij, neq' iniuncti, neq' carnaliter cōsummati, aliqñ potest

set statim cum alia contrahere, quod non est verum. 10 Ideo potest tertia ratio assignari, quae videtur conuenientior, scilicet quod infidelis conuertitur ad fidem potest conuenire cum infidelibus, & ex parte si speret de eius conversione, ut dicit Apostolus 1. Cor. 7. quod sanctificatur vir infidelis per mulierem fidelem, & mulier infidelis per virum fidelem. Si autem non speret de eius conversione, sed potius appareat obstinatio in coniuge blasphemando Christum, & fidei, pertrahendo alterum ad infidelitatem, tunc potest & debet eam dimittere: sic enim locum habet id quod est prius dictum, quod sicut ille qui religionem ingreditur non tenetur ad obligationem prius factam si religioni repugnet, sic ille qui per baptismum religionem Christianam ingreditur non tenetur ad obligationem in infidelitate contractam, si repugnet Christianae religioni. Et ideo si vxor non vult cohabitare cum viro sine cohabitatio creatoris, vel nunciat alium per trahere ad infidelitatem, vel ad alias illicitas corruptelas, debet dimittere. Et hanc rationem assignat beatus Augustinus de fide & operibus, & habetur 28. q. 1. cap. vxoris legitimam. & ca. Iudei. in fine, ubi dicitur sic: Hoc ideo statutum est (scilicet quod infidelis dimittat infidelem) ne dum fidelis salutem querit infidelis, ipse potius cum ea infidelitatis perditionem inueniat. 11 Vnde circa hoc varia inueniuntur consuetudo fuisse ecclesiae: in principio enim multi conuertebantur, & de facili tam Gentiles quam Iudaei, & ideo tunc habuit locum consilium Apostoli, ut fidelis maneret cum infideli propter spem facilius conversionis, in processu vero Iudaei obdurati sunt, & tunc est etiam consilium fuit manere cum infideli, non cum Iudaeo, sed Gentili: nunc vero utriusque obstinati sunt, & ideo non est bonum conuenire cum aliquo eorum, sed statim debet separari, si infidelis ad monitus non fuerit conuersus, sicut dicit capitulum preallegatum, Iudei. & capitulum, saepe malorum consortia. & qua plura alia, & sic pater primus. 12 QVANTVM ad secundum sciendum quod fidelis aut dimittere infidelis voluerit eum cohabitare sine contumelia saluatoris, & absque eo quod pertrahat ipsum ad aliquod peccatum, & tunc fidelis cum altera non potest contrahere: si autem infidelis non vult cohabitare, sed discedat odio fidei, vel si cohabitare, prorumpit in verba contumeliosae saluatoris, vel si nunciat alterum pertrahere ad infidelitatem, tunc eo dimisso fidelis potest contrahere cum altero, si tamen antequam contraxerit infidelis conuertatur, tenebitur fidelis eum recipere, extra de diuortio, c. 4. quomodo autem hae duo sententiae simul, non est omnino clarum, quia si per contumeliosam saluatoris soluitur matrimonium ipso iure, sicut dicit illud capitulum 28. q. 1. si infidelis, ubi dicitur, quod contumelia creatoris soluit ius matrimonij, tunc fidelis non tenetur recipere infidelis etiam si conuertatur, quia matrimonium quod semel soluitur non reintegratur nisi per liberum & nouum consentium: si vero procedat matrimonium non soluitur ipso iure per contumeliam creatoris: non videtur ergo quod infidelis possit cum alia contrahere, quia primum matrimonium quodammodo durat impedit alium contrahendum, & dirimit contractum. 13 Ideo dicunt quidam quod ex quo infidelis non vult habitare cum infideli sine contumelia creatoris, statim soluitur est matrimonium. Quod autem teneatur recipere vxorem si conuertatur antequam contrahat, dicitur quod hoc non est propter vinculum matrimonij, quod iam est solutum, sed solum propter fauorem fidei. 14 Alij dicunt quod non est solutum vinculum matrimonij, sed tunc est solutum quando cum alia contrahit: & cum dicunt iura quod contumelia creatoris soluit matrimonij ius, exponunt ius, non vinculum matrimonij, sed seruitutem cohabitationis, & redditionis debet. 15 QVANTVM ad tertium verum infidelis recedens a fide possit contrahere postquam fidelis cum alia contraxit. Dicendum est sic, si conuertatur cum solutum sit matrimonium, hinc inde, non enim potest claudicare. Si autem non conuertatur dicunt quod in poenam suae obstinationis interdictum est, ut non possit cum alio contrahere primo viuente. Sed hoc est satis mirum, quod ecclesia tradat infidelibus leges contrahendi matrimonij. 16 AD PRIMVM argumentum dicendum quod conuersus ad fidem non debet dimittere infidelem absolute propter infidelitatem quam vult, & in qua existens contraxit, sed propter blasphemiam creatoris, vel propter periculum suae subuersionis quando videt infidelem obstinatum vel nitentem eum pertrahere ad infidelitatem. 17 Ad secundum dicendum quod non est tantus amor serui ad dominum quantum est coniugum ad inuicem, & ideo non est tantum periculum subuersionis fidei in seruo per dominum infidelis, sicut in viro per vxorem & e converso: & iterum vnus coniugum non obligatur alteri quasi possessio eius sicut seruus domino, sed per modum cuiusdam societatis quae non est congrua fidelis cum infideli, ut patet 1. Corin. 7. & ideo non est simile de coniuge & seruo. Puto etiam quod si dominus infidelis niteretur seruum

fidelem pertrahere ad infidelitatem minis vel tormentis, quod licitum esset seruo discedere a domino, & in hoc casu dominus merito perderet id quod iure haberet in seruo agendo contra Christum dominum omnium. 18 Ad tertium dicendum quod proles, aut peruenit ad perfectam aetatem & tunc potest liberè sequi quemcumque parentem voluerit, vel esse constituta in minori aetate, & tunc in fauorem fidei debet dari parenti fidei: ut habetur 28. q. 1. ca. Iudaei. 19 Ad rationes alterius partis potest simpliciter responderi: prima enim probat quod propter periculum subuersionis, infidelis potest & debet discedere ab infideli, quod concessum est, & sic loquitur ibi Canon allegatus. 20 Ad secundum dicendum quod si ille qui conuertitur habeat plures vxores, licitum est ei tantum cum prima illarum remanere, quia illa vel fuit sola vere vxor vel fuit principalior: si autem fuit eorum in gradu ab ecclesia prohibito siue vterque conuertatur, siue alter, non propter hoc sunt separandi, quia infideles non sunt adstricti statutis ecclesiae, extra de consanguini. & aff. c. de infidelibus. Sed si fuisset coniuncta in gradu a lege diuina vel naturali prohibito, quia haec omnes adstringit, tunc omnino essent separandi. Si autem contraxerit cum aliqua post repudium (cum repudium sit reprobata a domino Mat. 19.) nullo modo potest cum illa manere, extra de diuortio, & gaudemus, habetur de his tribus casibus praedictis &c.

Sententia huius distinctionis xl. in generali & specialij.

Nunc superest. Determinatum in praecedentibus de impedimentis disparis cultus: hic determinat magister de impedimento cognationis. Et primo determinat de cognatione carnali. Secundo de affinitate ipsam consequente. Tertio de cognatione spiritali. Secunda ibi. Nunc de affinitate distinctio. 41. Tertia distinctio. 42. iam de spiritali. Prima est principalis lectio, & habet duas partes. Primo proponit quomodo cognatio carnalis habet matrimonium impedire. Secundo opponit in contrarium ibi. His autem occurrit. Prima habet duas. Primo enim premitit proemium, & ostendit intentum. Secundo declarat quoddam incidentem ibi, Quomodo autem gradus. Et ista in quatuor. Primo enim proponit computationem graduum secundum Isidorum. Secundo secundum computationem aliorum. Tertio declarat veram opinionem. Quarto reddit rationem positionis. Prima ibi, Quomodo autem gradus. Secunda ibi, Alij vero. Tertia ibi, Varietate. Quarta ibi, Quare vero sex gradus. Proponit ergo magister quod carnalis cognatio potest impedire gradum, qui quodammodo cognoscitur, habent matrimonium impedire. Quidam autem dicit quod vltimus ad sex gradus. Ratio autem diuersificata est, quia quidam patrem & eius filios immediatos ponunt pro trunco, & ex tunc computant gradus secundum numerum descendendum ab eis, & sic sunt sex gradus soli. Alij vero ponunt patrem pro trunco & filios eius in primo gradu, & nepotes in secundo & sic deinceps. Et sic sunt septem gradus, & est solus diuersitas in modo computandi, & non in personis, neque in numero personarum: impediatur autem matrimonium inter consanguineos secundum iura antiqua vsque ad praedictos gradus, sed reuocantur esse postea per decretalem dicentem quod consanguinitas non impedit matrimonium, nisi vsque ad quartum gradum inclusiue, veritatem Isidorus qui posuit consanguinitatem impedire matrimonium vsque ad sex gradus assignauit quandam cognationem videlicet quod sicut sex gradibus mundi generatio & hominum status finiuntur, ita propinquitas generis sex gradibus terminatur: secundum illos vero qui ponebant septem gradus consanguinitatis fiebat alia adaptatio, quod sicut post hanc vitam quae septem diebus agitur ecclesia Christo iungitur, sic post septem gradus consanguinitatis vir & mulier possunt per matrimonium copulari. Postea opponit per Grego. qui concessit Anglicis remanere in matrimonio contracto in quarto gradu, & respondet ad hoc quod illa concessio fuit specialis, quia Anglici tunc erant noui in fide, &c.

QVAESTIO I.

Verum consanguinitas impediatur matrimonium.

IRCA distinctionem istam queritur de consanguinitate: verum impediatur matrimonium. Et videtur quod non: quia eorum quae sunt magis similia, conuenientior est coniunctio. Omne enim animal diligit sibi simile, & omnis caro ad sibi similem coniungitur Eccles. 13. sed consanguinei sunt propinquiores, & similiores, ergo sibi conuenientius per matrimonium coniunguntur.

2. Item nulla mulier potest esse propinquior viro quam Eva Ada, de cuius costa fuit formata: ut habetur Genesim secundo

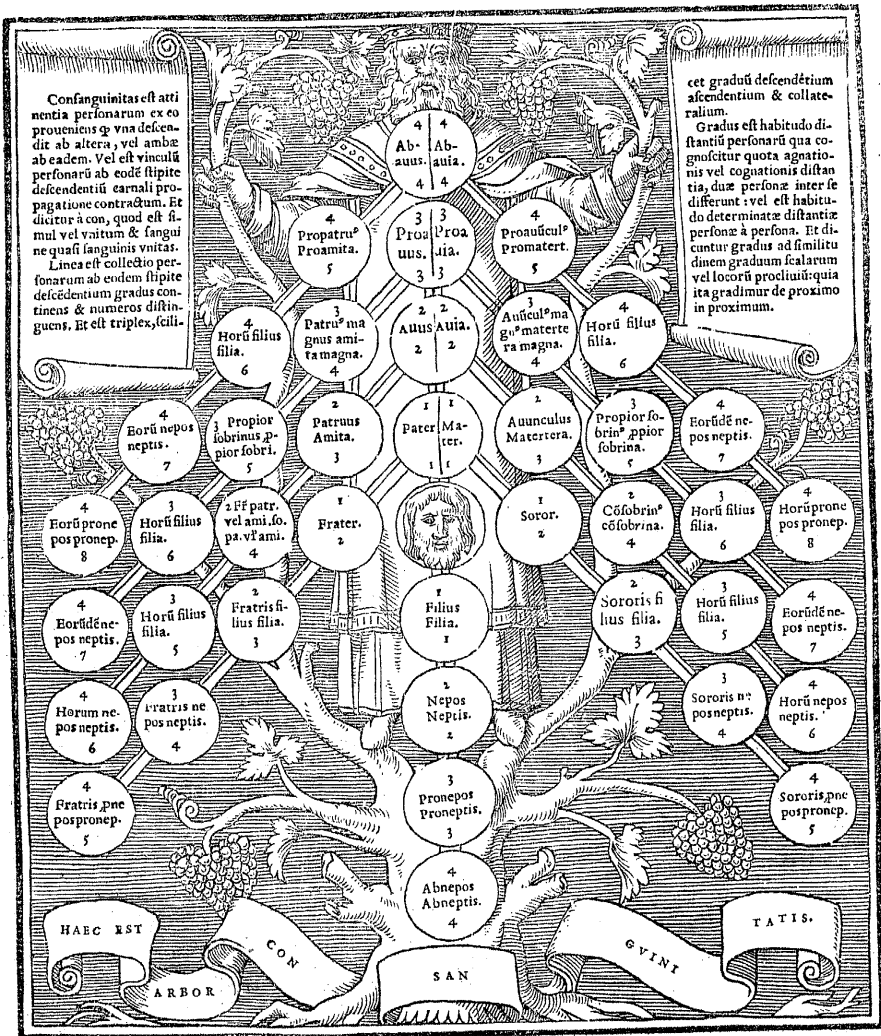
Sed Eva fuit coniuncta Adae matrimonialiter, ergo & caeterae possunt coniungi quantumcumque propinquae. 3 IN CONTRARIVM arguitur sic, illud quod impedit bonum proles debet impedire matrimonium. Sed consanguinitas est huiusmodi, dicit enim Greg. in litera experimento didicimus ex tali coniugio sobolem non posse succrescere, ergo consanguinitas impedit matrimonium. Item Leuit. 18. omnis homo ad proximam sui generis non accedet. 4 RESPONSIO. Videndum est primum quid sit consanguinitas. Et qualiter distinguatur per lineas & gradus. Secundum quo iure consanguinitas impedit matrimonium, & vsque ad quorum gradum. 5 Quantum ad primum sciendum est quod consanguinitas est vinculum personarum ab eodem stipite descendente carnali propagatione contractum, hoc autem vinculum, seu propinquitas sicut & omnis amicitia fundatur in communicatione triplici, scilicet naturae, carnis, & disciplinae. Naturae, quia omnes consanguinei descendunt per carnem propagationem ab vno stipite, qui est communis eorum parens: carnis quia parentum cura protenditur ad filios, non solum immediatos, sed etiam ad filios filiorum quorum videre possunt, & disciplinae, quia proles sub patris potestate & subiectione debet esse. Linea vero consanguinitatis est ordinata collectio personarum consanguinitate coniunctarum. Et haec est triplex secundum triplicem habitudinem quam habent consanguinei ad inuicem. Vna est principati ad principium, ut filij ad patrem, autem proauum, & supra, & secundum hanc accipitur linea ascendens. Alia est principij ad principium, ut patris ad filium, nepotem, pronepotem & infra, & secundum hanc accipitur linea descendens quae non est realiter alia a linea ascendente, sed eadem accepta secundum alium & alium modum computandi, quia secundum vnā sit inceptio a superiore descendendo, & secundum aliam ab inferiori ascendendo. Tertia habitudo est eorum qui sunt ab vno principio, sicut fratrum qui sunt ab eodem patre & matre, & nepotum, qui sunt ex duobus fratribus vel sororibus, & sic deinceps, & secundum hanc accipitur linea collateralium. 6 Gradus vero est habitudo determinatae distantiae personae a persona, computatur autem gradus consanguinitatis hoc modo in linea enim ascendente & descendente computantur gradus mediae inter illos de quibus queritur, quod si nulla sit media tunc sunt in primo gradu, ut pater & filius descendendo vel filius & pater ascendendo. Si vero sint aliqua mediae computatis eis cuius extremis quot sunt personae, vna minus tot sunt gradus, verbi gratia, si quaratur per quot gradus distat a sorore pronepos eius, computetur persona mediae, scilicet soror, filius eius, nepos, pronepos, qui cum sint quatuor per tres gradus distat soror a pronepote. Ratio huius est, quia cum gradus sit certa distantia propinquitatis, gradus non potest esse eiusdem ad septimum sicut nec propinquitas, & ideo gradus semper supponit personam aliquam, cui secunda addita facit gradum, & per rationem eandem tertia addita facit secundum, & quarta tertia, & sic semper, ut sit numerus graduum iuxta numerum personarum, vna excepta, & haec computatio graduum in linea ascendente & descendente communis est apud omnes. 7 In linea vero collateralium quae non est eorum, quorum vnus descendit ab alio, sed eorum qui descendunt a communi principio, aliter computantur gradus secundum canones, & aliter secundum leges, secundum canones enim computatur hoc modo, videndum est verum personae de quibus queritur, aequaliter distent a communi stipite aut inaequaliter, si aequaliter quoto gradu distat quilibet earum a communi stipite, toto gradu distat inter se, verbi gratia, filij duorum fratrum, ita se habent quod quilibet eorum distat a communi stipite in secundo gradu secundum lineam rectam, & in eodem gradu distat inter se secundum lineam collateraliam. Si autem distent inaequaliter, tunc quoto gradu remotior illorum distat a stipite communi, toto gradu distat inter se, verbi gratia, sic soror communis parens vel stipites, ego nepos secundum vnā lineam, ut verò pronepos secundum aliam, si queritur quoto gradu ego disto a te? debet respondere quod tribus, quia toto gradu tu qui es remotior distas a communi parente a quo ego non disto nisi in gradu secundo. 8 Secundum vero leges aliter computantur gradus, quia secundum eas duo fratres sunt in secundo gradu, filij duorum fratrum in quarto, nepotes eorum in sexto, & sic duplicantur gradus secundum computationem legalem supra computationem canonicam. Ratio diuersitatis est, quia leges attendunt descensum a communi patre ex vtraque parte. Et quia quilibet filius distat a patre vno gradu, ideo dicuntur distare inter se duobus gradibus. Canones vero non attendunt naturam personarum descendentium. Sed quantitate descensus quae cum sit vna in duobus fratribus respectu patris, non dicuntur distare inter se nisi vno gradu, & sic patet primum scilicet quid sit consanguinitas, quid

fit linea consanguinitatis, quid gradus & qualiter in linea computentur. 9 Quantum ad secundum dicendum est quod consanguinitas secundum lineam ascendente & descendente impedit de iure naturali matrimonium quo ad omnem gradum. Consanguinitas vero secundum lineam collateraliam impedit de iure diuino matrimonium in primo gradu, puta inter fratrem & sororem, & caeteros primi gradus, ut patet Leuit. 18. sed de iure positivo impedit vsque ad quartum gradum inclusiue. Ratio primi est duplex. Prima, quia secundum dictam rationem naturalis maior reuerentia debetur patri vel matri quam debeatur coniugi. Sed quicumque sunt in linea ascendente vel descendente se habent, ut parentes ad prolem, vel proles ad parentem mediate vel immediate, vtraque enim linea est eorum tantum quorum vnus descendit originaliter ab alio, ergo si iungentur matrimonialiter, iungentur pater filiae, vel mater filio, mediate vel immediate, & sic superioritas parentum respectu filiorum periret transiens in societatem coniugum, quod est contra ius naturale. Magis est enim contra institutum naturae si filius ducat matrem in vxorem, quam si pater ducat filiam, quia plus derogatur reuerentiae matris, eo quod vxor in nullo debet esse superior viro, sed est ei par solum quoad carnale debitum, & in omnibus aliis est subiecta viro, qui est caput mulieris, ut habetur 1. Cor. 11. propter hoc dominus a principio instituit matrimonium exclusit patrem & matrem. Genesim 2. dicens propter hoc relinquet homo patrem & matrem, quia haec copulam horrent quaedam bruta animalia, quamdiu cognoscant parentes suos, ut recitat Philosophus 8. de animalibus, de camelo & equo. Secunda ratio est, quia series generationis debet procedere & non retrocedere. Sed aliquo modo retrocederet si proles iungeretur parenti ad opus generationis, esset etiam confusio consanguinitatis, quia proles genita ex filio & matre esset patri frater, aut soror, quia ex eadem matre, & genita ex patre, & filia esset matri frater vel soror, quia ex eodem patre, & simul cum hoc filius eius, aut filia quod est inconueniens, quia secundum vnum deberetur ei paritas, secundum alium subiectio & inferioritas: quare inconueniens est ex solo dictamine rationis naturalis quod iungantur per matrimonium pater & filia, filius & mater, & omnes quotquot sunt in recta linea ascendente & descendente. 10 Propter quod bene dicunt quidam, quod si Adam & Eva viuerent non haberent in posteris cui nuberent. Praeter istas personas aliae exclusae sunt a matrimonio de iure diuino veteris legis. Illae scilicet quae sunt in primo gradu consanguinitatis in linea collateralium. Ratio huius est, quia secundum hanc matrimonij est confederatio hominum, & multiplicatio amicitiae dum homo se habet ad consanguineos vxoris aliquo modo sicut ad suos. Sed inter illos qui continent sibi in primo gradu consanguinitatis est sufficiens amicitia naturalis, quae etiam conferuatur & augetur per cohabitationem mutua, tales enim quamdiu sunt sub cura parentum simul habitant, & ideo si iungerentur per matrimonium nulla noua amicitia accresceret, propter quod rationabiliter prohibetur talium coniunctio. Aliam rationem quidam assignant, scilicet quod matrimonium ordinatur ad reprobationem concupiscentiae. Sed concupiscentia non reprimetur, sed potius augetur, si inter illas personas quas oportet in eadem domo conuersari esset coepta copula matrimonij, quare lex diuina rationabiliter prohibet talem copulam. 11 Sed istud non videtur, quia matrimonium non ordinatur ad reprobationem concupiscentiae, nisi quatenus per actum matrimonij satis sit ei, ut non incitet vel minus incitet ad illicitam corruptelam. Sed hoc modo aequè reprimeretur concupiscentia per matrimonium contractum inter consanguineos primi gradus, sicut per matrimonium contractum inter quosque extraneos, quare &c. Item quid hoc est dictum quod augetur concupiscentia si carnalis copula esset licita inter personas quae conuenerunt in eadem domo manere? quia per omne matrimonium obligantur coniuges ad simul manendum, etiam qui alias commanere non debuerint, si ergo commanere simul est argumentum concupiscentiae, sequeretur quod per omne matrimonium augetur concupiscentia. Tenenda est ergo prima ratio, quia illa est conuenientior. Et per eandem rationem de iure positivo prohibiti sunt secundum antiqua iura copulae matrimonialiter vsque ad septimum gradum, imò quamdiu maneret notitia consanguinitatis, ut habetur 35. q. 3. cap. progeniem suam, & duobus capitulis sequentibus. Sed tres vltimi gradus reuocati sunt per concilium generale, ut habetur extra de consanguinitate, & affinitate, capitulo non debet, prohibicio enim in tribus vltimis gradibus erat inutilis & periculosa, inutilis, quia refrigerante charitate iam ad alios tres gradus parum extendebat se vinculum naturalis amicitiae, erat etiam periculosa, quia propter multiplicationem consanguineorum & obliuionem vix po-

terat obferuari prohibitio sine multa transgressione, vique verò ad quartum gradum mansit prohibitio, quia memoria consanguinitatis vsque ad illum gradum satis tenetur per certitudinem, quia complures viuunt vsque ad quartam generationem. 12 Ad primum argumentum dicendum quòd quamuis similitudo & propinquitas valeat ad coniunctionem, non tamen ad omnem modum coniunctionis, melius namque coniungitur forma materię, quam materia materię, & forma formę, sic similitudo propinquorum quamuis valeat ad coniunctionem natura-

lis amicitię, non tamen ad coniunctionem matrimonialem, per quam habet amicitia ad extraneos dilatarı. 13 Ad secundum dicendum quòd Eua non attingebat Adę in aliquo gradu consanguinitatis, quia non fuit formata ex eo per viam naturalis generationis, sed miraculosę per quem modum potuit de costa fieri equus sicut Eua, & ideo non est simile de ea & de aliis propinquis secundum gradum consanguinitatis. 14 AD ARGUMENTA alterius partis patet responso ex dictis.

Sequitur arbor consanguinitatis ad claram & facilem intelligentiam predictarum.



Sententia huius distinctionis XLI. in generali & speciali.

N VNC de affinitate dicendum est. Superius determinauit magister de consanguinitate. Hic determinat de affinitate quę ex carnali copula nascitur. Et diuiditur in tres. Primum enim ostendit quòd affinitas impedit matrimonium. Secundò quòd propter cognationem sit separandum ibi, & est sciendum. Tertio determinat quędam incidentia ibi, hic dicendum est. Prima habet quatuor partes. Primum enim proponit veritatem. Secundò obicit in contrarium ibi, Sed alij matrimonio. Tertio

soluit objectionem ibi, ecce quàm variè. Quarto determinat de affinitatis terminatione ibi, illud etiam non est. pręterea pars illa in qua determinat incidentia, habet duas. Primum enim differentiam quorundam criminum. Secundò quorundam nominum ad cognationem pertinentium. Prima ibi, hic dicendum. Secunda ibi addendum est etiam. 2. IN SPECIALI proponit magister quòd ex matrimonio consummato inter virum & vxorem oritur quoddam genus attentię inter virum & consanguineos vxoris, & inter vxorem & consanguineos viri, & vocatur affinitas quę impedit matrimonium secundum antiqua iura vsque ad septimum gradum sicut consanguinitas, & probat hoc multis auctoritatibus, sed in con-

in contrarij obicit per quasdam auctoritates quę dicunt quòd affines coniuncti in quarto gradu non separantur, & responder quòd primi loquuntur secundum rigorem iuris. Secundi vero secundum dispensationem misericordię, prima melior responsio est quòd plura sunt genera affinitatis, sicut patet in questione, & secundum illam pluralitatem variè loquuntur predictę auctoritates, tunc querit si mortuo viro vel vxore cesset affinitas, & si mortuo viro vxor contrahat cum alio, & habeat ex eo prolem, an illa proles possit per matrimonium coniungi consanguineis primi viri defuncti, & responder quòd per mortem alterius coniugum affinitas non extinguitur, nec prole suscepta ex secundo viro potest coniungi per matrimonium consanguineis primi viri, quod est verum secundum antiqua iura, sed non secundum noua. Postea querit, si coniuncti in gradu prohibito, & probata consanguinitate vel affinitate separerentur, vtrū inter eos fuerit verum coniugium? & dicit quòd non, tamen si per ignorantiam coniuncti fuerint, & in facie ecclesię excusantur a peccato, & filij eorum sunt legitimi, & addit quòd ad dirimendum matrimonium contracta in gradu prohibito iuramentum propinquorum sunt recipienda, quia tales magis nouerunt attentiam ad gradus attentię, qui possunt esse inter virum & vxorem. Postea ponit diuersorum criminum nomina, & exponit, & nomina attentiarum secundum gradus affinitatis, vt patet in litera.

QVAESTIO PRIMA. Vtrum affinitas impediatur matrimonium.

I N CA distinctionem istam primò queritur de affinitate, vtrum impediatur matrimonium. Et videtur quòd non, quia effectus non impedit causam suam. Sed affinitas est effectus matrimonij, ergo non impedit matrimonium.

2. Item secundum iura consanguinei succedunt in rebus viri defuncti, sed vxor est quędam res viri, ergo eo defuncto debent in ea succedere consanguinei.

3. Item vxor alicuius affinis est fratri viri sui, sed eo mortuo debet eam accipere in vxorem secundum legem veterem (vt habetur Deut. 25.) ergo affinitas non impedit matrimonium.

4. IN CONTRARIUM arguitur, quia Leuit. 18. scribitur, turpitudinem vxoris patris tui non discooperies, & turpitudinem nurus tue non reuelabis. Sed tales sunt tantum affines, ergo affinitas impedit matrimonium.

5. Item vir & vxor sunt vna caro, ergo qui attinet vni per consanguinitatem, oportet quòd attineat alteri quòd sit per affinitatem, ergo sicut attentia consanguinitatis impedit matrimonium, sic & attentia per affinitatem. Et hæc est ratio Gregor. 35. q. 5. can. porro.

6. RESPONSO. Videnda sunt duo. Primum est quid sit affinitas, & quòd sunt genera affinitatum, & qualiter computantur gradus affinitatis. Secundum est, quare affinitas impedit matrimonium.

7. Quantum ad primum sciendum est quòd affinitas est attentia vel propinquitas personarum ex carnali copula proueniens carens omni parentela, dico autem ex carnali copula, quia non solum per legitimam copulam, sed & per fornicariam ex qua nata est sequi proles contrahitur affinitas, non autem per alterum actum, siue contra naturam, siue secundum naturam, in quo non est coniunctio feminum, nisi procederet ex maritali affectu, & tunc causaretur affinitas, nõ propter factum, sed propter affectum, id est, propter coniugale vinculum quòd solum sufficit ad causandum affinitatem, vt habetur 35. q. 3. can. extr. ordinaria. Ratio autem huius propinquitatis hinc sumitur, quia super communicatione naturali fundatur amicitia naturalis, communicatio autem naturalis est duobus modis secundum Philosophum 8. Ethic. Vno modo secundum carnem propagationem, quę coniunctio est per carnem copulam, vel per matrimonium, in quo est mutua obligatio coniugum ad carnalem copulam, propter quòd dicit ibidem Philosophus, quòd

amicitia viri ad vxorem est naturalis. Et ideo sicut per propagationem carnis causatur attentia naturalis amicitię quę est consanguinitas, ita per carnalem copulam vel coniunctionem ad hoc ordinatam (vt est matrimonium) causatur vinculum naturalis amicitię quę vocatur affinitas dum hæc (vt prius dictum fuit) se habet ad consanguineos vxoris suę, sicut ad suos, eo quod vxor est aliquo modo vnum corpus cum viro. Sed quia non est simpliciter vnum cum eo, sed quasi ab extrinseco adiuncta, ideo quia vnum, quicquid attinet viro, attinet & vxori in eodem gradu. Sed quia ab extrinseco adiuncta, ideo attinet ei alio genere, attinentię, quia consanguinei viri sunt affines vxoris. Ex quo sequitur, quod gradus affinitatis debent computari secundum gradus consanguinitatis, quia quoto gradu consanguinitatis attinet quis viro, toto gradu affinitatis attinet vxori, & conuerso. Frater enim viri est affinis vxori eius in primo gradu. Filius fratris in secundo, nepos eius in tertio, & pronepos eius in quarto, & idem est computandum ex parte vxoris.

8. Fuerunt autem antiquis tria genera affinitatum. Primum de quo iam dictum est, quod causatur ex matrimonio seu copula carnali inter virum & consanguineos vxoris, & inter mulierem & consanguineos viri. Secundum genus affinitatis habetur addendo personam per matrimonium vel carnalem copulam primo generi, hoc modo si vxor fratris mei quę est mihi affinis primo genere affinitatis mortuo fratre meo nubat alteri viro, ille erit mihi affinis in secundo genere affinitatis, & ille secundum antiqua iura non poterat accipere aliquam de consanguinitate prioris mariti, vsque ad quartum gradum inclusiue, & de isto genere secunde affinitatis habetur 25. q. 3. can. de propinquis. Tertium genus affinitatis habetur addendo personam per matrimonium, vel per carnalem copulam secundo generi hoc modo. Petrus fuit maritus relicte fratris tui, mortua illa relicta, Petrus qui est tibi affinis in secundo gradu accipit aliam, illa est tibi affinis in tertio genere, & illa mortuo viro suo non potuit olim copulari alicui, de consanguinitate tua vsque ad secundum gradum de hoc habetur 35. q. 3. can. porro. Et sic patet primum quid sit affinitas, & quòd sunt genera affinitatum.

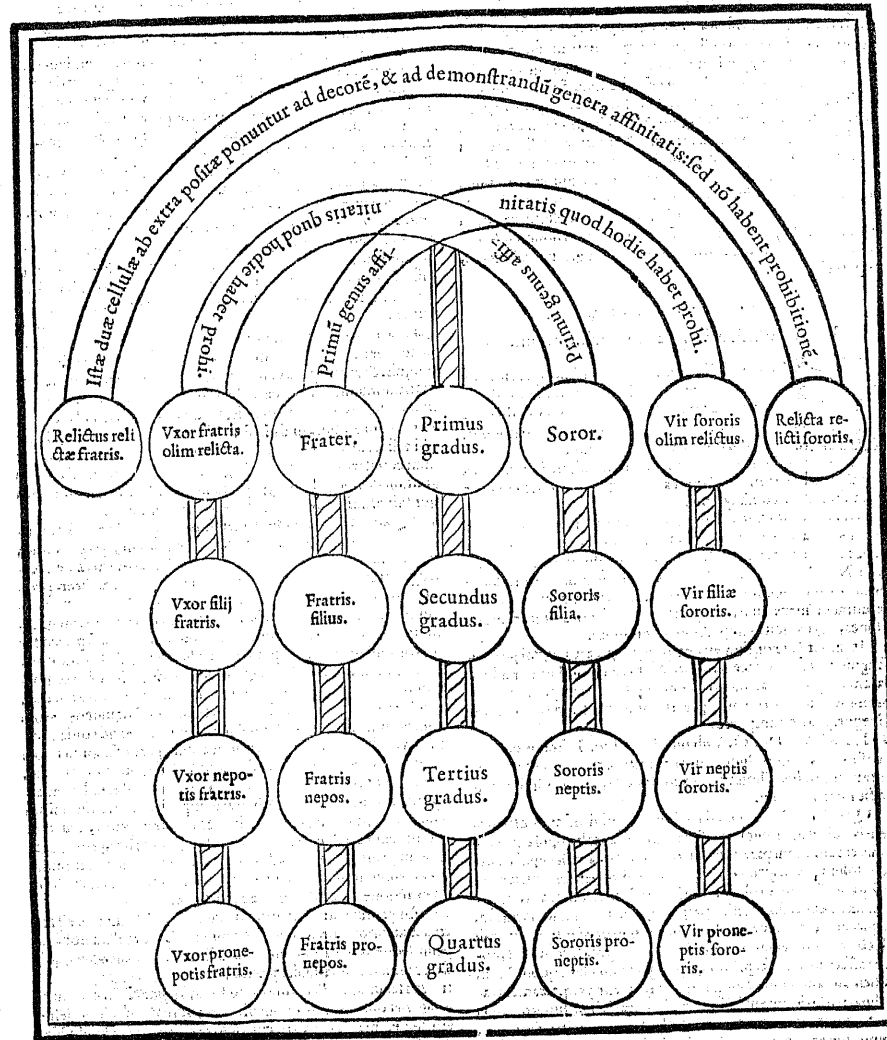
9. Quantum ad secundum sciendum est quòd secundum & tertium genus affinitatis non impedit matrimonium, quia vtrumque reuocatum est per concilium generale, vt habetur extra de consanguinitate & affinitate, cap. non debet, & rationabiliter, propter multiplicationem nimiam affinium & difficultatem computandi imminerebatur periculum animarum ex crebra transgressione prohibitionis. Primum verò genus affinitatis, si præcedat matrimonium impedit ipsum contrahendum, & dirimit contractum vsque ad quartum gradum inclusiue, sicut & consanguinitas, quia secundarius finis matrimonij est dilatio amicitię. Sed per matrimonium vir se habet ad consanguineos vxoris amicabiliter vt ad suos, & similiter vxor se habet ad consanguineos viri. Et ideo sicut non potest coniungi consanguineis suis vsque ad quartum gradum, sic neque consanguineis vxoris suę, quia vtroque fieret præiudicium amicitię dilatandę, antiquitus autem hoc genus affinitatis impediatur matrimonium vsque ad septimum gradum, sicut & consanguinitas, sed tres ultimi reuocati sunt per illud capitulum, non debet, propter rationem prius allegatam, affinitas autem sequens matrimonium non dirimit ipsum. Sed eum cuius culpa contracta est excludit ab exactione debiti, sed non a redditione.

10. Ad primum argumentum dicendum quòd affinitas est attentia matrimonij præcedentis, ex quo causatur & illud non impedit sequens matrimonium cum affinis contrahendum, quia fieret amicitię dilatandę præiudicium.

11. Ad secundum dicendum quòd consanguinei succedunt in bonis viri quę sunt eius possessio, vxor autem non est possessio viri, sed est magis vna caro cum ipso. Et ideo nõ est simile huic & inde.

12. Ad tertium dicendum quòd lex prohibuit ne frater acciperet vxorem fratris. Leuit. 18. conceit tamen hoc dispensat in casu in quo frater moriebatur sine liberis, vt viuens suscitaret semen fratri defuncto, ne nomen eius in progenie sua absque liberis remaneret.

Sequitur arbor affinitatis pro facili intelligentia predictorum.



Vtrum ex sponalibus contrahatur aliquod vinculum attinentiæ quod possit matrimonium impedire.

S E C U N D O queritur vtrū ex sponalibus contrahatur aliquod vinculum attinentiæ quod possit matrimonium impedire. Arguitur sic quod non quia ex causa dissolubili potest causari vinculum perpetuo quod effectus non est potior sua cau-

QVAESTIO SECUNDA.

1. Sed sponalia sunt dissolubilia multis modis vt patuit prius, ergo ex eis non potest causari aliquod vinculum attinentiæ quod possit perpetuo matrimonium impedire.
 2. Præterea sponalia contrahuntur quandoque inter parentes pro pueris ante septennium, sed per talia non contrahitur aliquod vinculum attinentiæ, vt habetur extra de desponsatione impuberum, capitulo literas, & capitulo accessit, ergo ex aliis similibus non contrahitur aliquod vinculum attinentiæ.
 3. IN CONTRARIUM est, quia Alexander papa prohibuit quandam mulierem coniungi per matrimonium cuidam viro, quia frater suo fuerat desponsata, vt habetur extra de sponalibus capitulo, Ad audientiam, hoc autem non esset nisi per spon-

Vtrum aliqua proles sit illegitima.



E I N D E queritur, vtrum aliqua proles sit illegitima. Videtur quod non, quia humanum iudicium debet conformari diuino, sed Deus iudicat omnem prolem legitimam ad successione æternam, dummodo nō sectetur vitia parentum, ergo & homines debent eam legitimam reputare ad successionem temporalium.

2. Item filius non debet puniri pro peccato patris, Ezech. 18. sed illegitimus concubitus est peccatū parētum, ergo & propter illegitimum concubitus non debet proles illegitima reputari.
 3. Item quantum distat illegitimus à legitimo tantum econuerso, sed legitimus nō potest illegitimari, ergo nec illegitimus legitimari, ergo non sunt vere illegitimi.
 4. IN CONTRARIUM arguitur sic, quia qualis est causa talem producit effectum, sed concubitus est causa prolis, ergo ex illegitimo concubitu est illegitima proles.
 5. RESPONSI O. Dicenda sunt duo. Primum est quod aliqui filij sunt legitimi. Secundum est quod aliqui tales possunt legitimari.
 6. Quantum ad primum sciendum est quod quatuor sunt genera filiorū, quidam enim sunt legitimi & non naturales, vt adoptiui & arrogati, de quibus postea dicitur. Alij sunt legitimi & naturales, vt illi qui nascuntur ex matrimonio legitimo qui sunt legitimi secundum rem, vel secundum ecclesie approbationem & contrahentium reputationem, vel vtriusq; vel saltem alterius, alioquin si vterque sit impedimentum, vel si ignorantes impedimentum clandestinè contrahent, vel si ignorantes impedimentum clandestinè contrahent, proles illegitima nascitur nullam habens excusationem ex parentum ignorantia, hoc probatur quoad primum articulum extra qui filij sunt legitimi, cap. cum inter Ioan. & cap. ex tenore, & quibusdam alijs capitulis. Quantum autem ad secundum articulum probatur in eodem titulo cap. causam & de clandestina desponsatione, cum inhibicio. Alij sunt naturales sed nō legitimi, vt qui nascuntur ex concubinis in indubitato affectu retentis, nō quidem ex meretricibus publicis vel scortis, & hi succedunt parentibus ab intestato, vna cum matribus in duabus vicijs, hoc est in sexta parte. Alij verò nec sunt naturales nec legitimi, vt illi qui nascuntur ex incestu qui dicuntur spurij, vel ex adulterio. Ratio autem quare tales dicuntur illegitimi est, quia legitimus à lege dicitur. Lex autem totaliter excusans concubitu est sola lex matrimonij quam ratio naturalis dicitur, scriptura diuina cōfirmat & lex humana approbat. Et ideo ille qui nascuntur præter legem matrimonij omnes dicuntur illegitimi. Et præter hoc illi qui nascuntur ex incestu vel adulterio innaturales dicuntur, quia ratio naturalis talem concubitu damnat. Per eandem rationem illegitimi sunt qui nascuntur de matrimonio legitimo quo ad vinculum solutum, quo ad thorum & cohabitationem per solenne votum, vt quando vir & vxor pari voto ingrediuntur religionem, & profiterentur si tales postea generent filij, illegitimus est, quia lex matrimonij ratione cuius proles dicitur legitima est illa, quæ ponit Apost. 1. Corinth. 7. scilicet quod vir non habet potestatem corporis sui, sed mulier, & econuerso, sed hæc lex soluitur per solenne votum ab vtroque emissum, ergo proles que postea nascitur est illegitima, quia præter legem matrimonij nata est, & sic patet primum.
 7. Quantum ad secundum sciendum est quod filios illegitimos conuenit legitimari octo modis, secundum iura ciuilia lex, & duobus secundum iura canonica. Primus modus secundum iura ciuilia est quando pater filium naturalem ex concubina susceptū tradidit curie ciuitatis suæ, vel ciuitatis Metropolis, & fit in ea officium quod conuenit propter honorem curiæ, Secundus est quado pater filiam naturalem iungit officio curiæ suæ ciuitatis vel metropolis. Tertius est quado filius offert seipsum deficientem prole legitima, nam alias nō liceret se offerre, quomuis pater liceret offerre ipsum. Quartus est si deficientem prole legitima pater cum concubina offerat pro se legitimando preces principis, & princeps eas admittat. Quintus est quado pater in suo testamento solenniter perfectio vocat ipsum naturalem & legitimum. Sextus est si pater in instrumto publico vel propria manu cōfecto habente subscriptionem trium testium fide dignorum dixerit eum legitimum, & in hoc casu si pater hoc testimonij perhibuerit vni ex filijs naturalibus sufficit alijs ad legitimationem, & de his habentur expresse iura ciuilia in varijs locis. Septimus modus legitimandi qui est primus secundum iura canonica est cum quis concubinam, de qua suscepit filium ducit in vxorem, tunc enim legitimitur filius naturalis non spurij, vt habetur extra qui filij sunt legitimi, capitulo tanta. Vltimus modus est quando per dispensationem papæ illegitimus legitimatur, & iste

modus etiam extendit se ad spiritus ut apti sint ad dignitates non solum minores imò etiam episcopatus, ut habetur in illo cap. per venerabilem, dicuntur autem tales legitimi non ut fiant de legitimo concubitu nati, quia hoc est impossibile, sed quia damna quæ filius illegitimus incurrit restantur per auctoritatem legis vel canonis, vniuersisque autè tam papa quam imperator legitimat aliquem ad actus suos. Imperator quidem ad dignitates seculares & ad successiones in hereditate, papa verò legitimat ad actus spirituales & ad actus seculares, & ad successiones hereditarias secularium in terra sibi subdita.

8 SED vtrum legitimitas valeat quo ad successiones in terris papæ temporaliter non subiectis, dubium est. Quidam enim dicunt quòd ex quo aliquis legitimat à papa in spiritualibus videtur legitimi per quandam consequentiam etiam in temporalibus ne sit absurdum & quasi monstruosum vt legitimat ad spiritualia illegitimus ad temporalia censetur, multa enim per consequentiã obtinentur, & tenet hæc opinio Gaufridus in summa sua & concordat cum illa decretali, per venerabilem.

9 Alij dicunt qd in terris nò subditis episcopali iurisdictioni papæ legitimitas facta per eum nò valet quo ad actus spirituales præiudicialis legitimo hæc ed, licet valeat quo ad actus spirituales & dignitates seculares, & hoc de facto tenet in regno Franciæ. Quin primogenitus comitis Flandriæ legitimat per papam nò successit in comitatu, sed alius minor qui erat legitimus.

10 Ad primum arg. dicendum quòd iudicium humanum debet conformari diuino vbi locum habet similitudo quòd nò est in proposito, quia omnis illegitimus habet exordium legitimum quo ad animam cum omnis anima ex deo fit per creationem. Et ideo legitimus est ad successiones æternas si legitime viuat, sed ex parte corporis habet illegitimum exordium propter quòd quo ad corporalia & temporalia illegitimus est censendus.

11 Ad secundum dicendum quòd filius non punitur pro peccato patris pœna æterna, nec pœna temporalis quæ sit pœna sensus nec pœna damni quòd subtrahatur ipsi aliquid habitum, in hoc tamè bene punitur filius pro patre, quia aliquid nò est ei debitum quòd alijs ei fuisset debitum, sicut declaratum fuit in secundo libro cum ageretur de originali peccato & sic filius illegitimus incurrit ex peccato patris duplex damnum, vnum quia non admittitur ad officia & dignitates que requirunt quandã claritatem & dignitatẽ in his qui hæc exercet. Aliud quia non succedit aut non plene in hereditate paterna, sicut filius legitimus posse succedere.

12 Ad aliud dicendum quòd iura promissa sunt ad absolendum quam ad condemnandum, & ideo illegitimus potest de gratia legitimi, sed legitimus non illegitimus.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum matrimonium contractum inter affines vel consanguineos sit derimendum.

ROSTEA queritur vtrum matrimonium contractum inter affines vel consanguineos sit derimendum. Videtur quòd non, quia fauorabilis est vinculum matrimonij quam ius domini, sed possessor bonæ fidei per diuturnitatem tēporis acquirit ius in possessione cuius non erat dominus prius, ergo similiter maritus qui prius bona fide contraxit cum consanguinea vel affine per diuturnitatem tēporis acquirit ius in ea vt iam fit sua.

2 Præterea de similibus simile est iudicium, sed similes est consanguinitas duorum fratrum ad duas sorores quas ducunt in vxorem, ergo si vnus separatur propter consanguinitatem pari ratione & alius debet separari. Hoc autem non fit, ergo &c.

3 Item iudicium ecclesiæ ad separationem matrimonij non debet procedere nisi sit debita accusatio & restitucio. Sed in separatione matrimonij propter consanguinitatem & affinitatem non seruatur debitus modus accusationis, cum non præcedat inscriptio, nec accusans obliget se ad talionem, nec seruatur debitus modus restituciois. Cum propinqui admittantur ad testimonium qui in cæteris causis sunt suspecti propter priuatum amorem, ergo videtur quòd ecclesia nò directè procedat ad derimendum matrimonium inter consanguineos & affines.

4 IN CONTRARIUM arguitur, quia sicut disparitas cultus propter nimiam distantiam impedit matrimonij, ita consanguinitas & affinitas propter nimiam propinquitatem, sed propter disparitatem cultus matrimonium est derimendum vt patet Eisdem 9. ergo similiter propter consanguinitatẽ & affinitatem.

5 RESPONSIO. dicendum est primò quòd matrimonium inter consanguineos & affines contractum debet separari. Secundò videndum est qui admitti debeat ad accusandum, & restitucio.

6 PRIMVM patet facilliter, quia omne vinculum societatis quod sine peccato stare non potest est dissoluedum, sed tale

vinculum est matrimonium in gradu prohibito consanguinitatis vel affinitatis contractum, ergo est dissoluedum.

7 Quantum ad secundum sciendum est quòd ad accusandum matrimonium in gradu prohibito consanguinitatis vel affinitatis contractum, primò admittuntur consanguinei. Cuius ratio est, quia in omni casu ad accusationem & restitucioem illi videntur magis idonei qui sciunt melius veritatem, sed veritatem impedimẽti melius sciunt consanguinei quam extranei, quia vnusquisque suam genealogiã tam ex testibus & chartis, quam ex recitatione maiorũ scire laborat, ergo tale sunt maximè admittendi, & hæc ratio tangit extra qui matrimonij accusare possunt, ea videtur nobis, veruntamen in defectu consanguineorum extranei admittuntur cum iuramento, tum quia pro tēpore denunciationis quæ fiebat in ecclesia presentes nò erant, aut causa legitima impediri denunciationem nescierunt, aut post matrimonij dicerunt, sicut habetur expressè in illo capitulo, cum in tua. Si autè accusaretur matrimonij pro altero impedimẽto, tunc extranei admittendi essent, quòd autè accusatur matrimonium ex eo quòd dicitur non fuisse contractum, tunc pariter & consanguinei repellendi sunt tanquam suspecti nisi ex parte illius qui est inferior dignitatis & diuiciis de quibus probabiliter possit estimari quòd libenter vellent quòd matrimonij stare.

8 Ad primum argumentum dicendum quòd non est simile de dominio rei & de matrimonio, quia illa quæ sine peccato esse non possunt nulla præscriptione longi temporis firmantur, quia diuturnitas temporis non minuit peccatum, sed auget, & ideo cum matrimonium in gradu prohibito contractum semper sit cum peccato in eo locum non habet præscriptio, sed solum in aliis rebus quarum dominium potest per auctoritatem legis in ius possessoris transferri.

9 Ad secundum dicendum est quòd res inter aliquos acta non præiudicat aliis in foro contentioso, vnde quauis vnus frater repellatur à matrimonio fororis causa consanguinitatis, non tamen propter hoc ecclesia separat aliud matrimonium alterius fratris cū alia forore quod non accusatur, & in foro conscientie nò oportet quòd semper obligetur frater ad dimittendum vxorẽ, quia frequenter tales accusationes ex maliuolentia procedunt, & per falsos testes probantur, vnde non oportet quòd conscientiam suam informet ex his quæ circa aliud matrimonij facta sunt, veruntamen talis, aut habet certam scientiam de impedimẽto matrimonij, aut opinio, aut neutrum, si primo modo nec debuit reddere nec exigere debet. Si secundo modo debet reddere, sed non exigere. Si tertio modo potest reddere & exigere.

10 Ad tertium dicendum quòd accusatio matrimonij aut fit pro peccato, aut pro impedimẽto, si pro peccato puta pro adulterio, aut fit ad pœnã cuiuslibet, & tunc debet fieri inscriptio & obligatio ad pœnã talionis quoniam agitur de punitioe persone delinquentis, aut fit ad pœnã ecclesiasticam, sicut ad diuortium, & tunc non debet fieri inscriptio cum obligatione ad pœnã talionis, quia non agitur ad punitioem persone, sed ad dispositionem facti. Et idem est quando matrimonij accusatur pro impedimẽto consanguinitatis vel affinitatis, potest tamen tunc fieri inscriptio quod exprimat personam accusans & matrimonium quod accusatur, & impedimẽtum propter quòd accusatur. De restitucione autem speciale est in hoc articulo quòd parentes & propinqui admittuntur ad restitucioem propter causam prius dictam, in causis verò criminalibus & contractibus repelluntur tanquam suspecti. Potest etiam idem esse accusator & testis. Item non iuratur de calumnia cum fit causa quasi spiritualis nec reseruatur ordo iudicialis, quia tali denuntiatione facta contumax potest excommunicari licet non contumax, & valet ad hoc testimonium de auditu, & post publicationem testium testes possunt induci, & hoc totum fit vt peccatum quod in tali coniunctione esse potest, impediatur.

Sententia huius distinctionis XLII. in generali & speciali.

IN SPIRITUALI cognatione. Determinato de cognatione carnali, hic determinat de cognatione spirituali. Et diuiditur in duas. Primò enim determinat in quibus. Secundò subiungit quoddam incidens ibi, sciendum est. Prima habet duas partes. Primò enim determinat de cognatione spirituali directè proueniente. Secundò indirectè ibi, Soler etiam queri. Prima habet duas. Primò enim determinat de cognatione inter parentes. Secundò de cognatione spirituali inter filios ibi, Quod autem spiritualis. Prima habet quatuor. Primò enim in generali cognationem enumerat. Secundò specialiter cognationem declarat ibi, Spirituales filij sunt. Tertio ostendit quomodo talis cognatio matrimonium impedit ibi, Quod autem corporaliter. Quarto obijcit in contrarium & soluit ibi, Hæc autem

autem obuiare videtur. Aliæ autem remanent indiuisæ. Propone ergo magister triplicem esse cognationem à se inuicem differentes, scilicet consanguinitatem quæ est inter illos qui sunt eiusdem generis, & affinitatem quæ contrahitur mediante genere, & spiritualem quæ contrahitur ex sacramento ministerio, nostri enim sunt spirituales filij quos baptisamus vel in cathedra, vel in confirmatione tenemus, vel quorum confessiones audiuimus. Deinde probat quòd copulatio & commater copulatio non possunt, si verò matrimonio iam existente simul coniuges de sacro fonte susceperunt filium proprium, vel alter eorum & non ignorantes hoc fecerint grauius debent puniri, nec tamè propter hoc debent separari. Deinde subiungit quòd spirituales & adoptiui filij naturalibus nequeunt copulari, quòd intelligunt quidam & bene de illis filiis quibus commaternitas contrahitur. In fine dicit quòd secundæ & tertie nuptiæ licite contrahuntur, quia bigamia non est peccatum, licet impediatur à promotione ordinum. Et in hoc &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum spiritus cognatio impediatur matrimonium.



TRCA distinctione istam primò queritur, vtrum spiritus cognatio impediatur matrimonium. Et videtur quòd non, quia contrarium non est idem effectus, sed cognatio spiritualis proueniens ex datione sacramenti, vel tentione ad idem contrarium disparitatis cultus quæ consistit in carentia communiois sacramentalis, ergo cū disparitas cultus impediatur matrimonium, videtur qd cognatio spiritualis non impediatur ipsum.

2 Item quando aliquis conuertit aliquem per prædicationem ipse est pater eius spiritualis secundum illud 1. Cor. 4. in Christo Iesu per euangelium ego vos genui, sed per hoc non impeditur matrimonium inter conuerterem & conuersam, ergo &c.

3 IN CONTRARIUM est, quia dignior est cognatio spiritualis quam carnalis, sed illa impedit matrimonium, ergo & ista.

4 RESPONSIO. Videnda sunt tria. Primum est quid sit spiritus cognatio. Secundum est per quod contrahitur & inter quas personas. Tertium est qualiter impediatur matrimonium.

5 Quantum ad primum sciendum est qd spiritus cognatio est propinquitas personarum proueniens ex datione sacramenti vel tentione ad illud. Ratio huius est, quia sicut homo accipit esse naturæ per generationem carnalem sic accipit esse gratiæ per generationem spirituales, sicut ergo per generationem carnalem contrahitur vinculum cognationis carnalis inter genitum & generantes, puta inter filium & patrem & matrem. Sic per regenerationem spirituales quæ est per sacramenta ecclesiæ contrahitur vinculum cognationis spiritualis inter regeneratum & regenerantes, inter regenerantes aut qui sacramentum dat tene vicem patris, qui in quantum est minister Dei regenerat, qui verò tenet ipsum, tenet vicem matris in quantum gerit personam ecclesiæ, intra cuius gremium fit omnis spiritualis regeneratio, quare spiritus cognatio inter has personas contrahitur ex hac causa.

6 Quantum ad secundum sciendum est qd quidam dicunt qd spiritus cognatio contrahitur per septem quæ enumerantur à primo pabulo salis, vsq; ad confirmationem quæ fit per episcopum, quia sicut regeneratio spiritualis fit per spiritum sanctum, cuius sunt septem dona, sic in illis septem quæ sunt à primo pabulo baptisimus, vsq; ad confirmationem confertur spiritualis regeneratio, & acquiritur spiritualis cognatio, & istud videtur tagi expresse 30. q. 1. ca. peruenit, in fine. Vbi dicitur sic, quomodo sunt septem dona spiritus sancti, sic septem bona baptisimus, à primo ergo pabulo salis vsq; ad confirmationem per christum, hoc est à primo vsq; ad septimum nullus comatrem suam in coniugium suscipere debet. Et ita dicunt qd per quodlibet sacramentale antecedens ad baptismum contrahitur spiritualis cognatio.

7 Sed istud nò videtur rationabile, quia cognatio carnalis nò contrahitur nisi per generationem carnalem, ergo nec spiritualis nisi per spirituales, sed spiritualis regeneratio nò perficitur nisi per aliquod sacramentum, ergo per illa sacramentalia quæ antecedunt baptismum non contrahitur spiritualis cognatio. Ad canonem autem potest responderi quòd debet intelligi copulatio & nò disiunctio, quia per illa quasi simul iuncta contrahitur cognatio spiritualis, non autem per quodlibet per se sumptum.

8 Et ideo dicendum est aliter quòd spiritus cognatio contrahitur per baptismum & confirmationem. Per cathedram verò contrahitur quoddam vinculum cognationis spirituali simile, sed debilis ratio huius est, quia cognatio spiritualis nò contrahitur nisi per actus pertinentes ad officium regenerationis spiritualis, ad hoc autem officium tria concurrunt, vnum tanquam disponens spirituale in quo fit regenerationis inchoatio, scilicet

instructio cathedra. Aliud tanquam formaliter dans esse spirituale in quo fit proles animario in vtero ecclesiæ, scilicet susceptio baptisimus. Tertium tanquam complens & manifestans ipsum esse spirituale in quo fit quasi proles in publici productio, quasi per natiuitatem ex vtero, scilicet susceptio confirmationis per quam homo fidelis in publicam fidei confessionem exponitur, propter quod spiritualis cognatio contrahitur in baptismo & confirmatione quæ sunt spiritualis regeneratio quasi in vtero & ex vtero, per cathedram verò qui est dispositio ad vtriusq; contrahitur quoddam vinculum spirituali cognatione simile. Et sic patet per quid contrahitur spiritualis cognatio.

9 Inter quas autem personas contrahatur, sciendum est qd spiritus cognationis sunt tres species. Vna quæ est spiritualis paternitas quæ contrahitur inter regenerantem & regeneratum. Regenerans autem est duplex. Vnus quasi pater dans sacramentum. Alius quasi mater, scilicet tenens puerum in baptismo vel confirmatione, & ad vtrumq; horum cognatio spiritualis paternitatis extenditur. Alia est quæ dicitur spiritualis commaternitas quæ est inter patrem & matrem spirituales, vnde versus, Vnus semper erit copatrum spiritualis. Alter carnalis nec fallit regula talis. Ex quo patet qd inter matrem spirituales & patrem spirituales non contrahitur aliqua spiritualis commaternitas, quia non coniunguntur in regeneratione spirituali nisi per accidens, quia vnus ad hoc per se sufficeret, transit autem copaternitas à viro in vxorem quandoq; & quandoq; non ad vxorem enim nondum carnaliter cognita non transit, quia nodum effecti sit vna caro, ad eã verò quæ est carnaliter cognita transit spiritualis cognatio quæ contrahitur per actum viri sui cum leuat filium alterius de sacro fonte, vel tenet in confirmatione. Sed quando contrahitur per actum alterius tenentis filium viri sui ex alia muliere, tunc nò transit spiritualis cognatio à viro in vxorem etiã carnaliter cognitam. Et eodem modo transit vel non transit spiritualis cognatio ab vxore in virum, per vxorem enim nondum carnaliter cognitam nulla transit ad virum spiritualis cognatio, per eam verò quæ est carnaliter cognita transit ad virum spiritualis cognatio per actum vxoris contracta. Quæ autè contrahitur per actum alterius suscipientis filium eius ex alio viro non transit ad legitimum virum, vt patet per versus qui habentur in glossa capituli Martini, de cognatione spirituali, lib. 4. Qui tales sunt. Qui mihi vel cuius mea natum fonte leuauit, hæc mea comater fieri mea non valet vxor. Si qua meæ natum non ex me fonte leuauit. Hanc post fata meæ non inde vtabor habere. Tertia species spiritualis cognationis est commaternitas quæ est inter filium spirituales & filium carnalem eiusdem patris, hac autem intelligenda sunt secundum quosdam quòd prædictæ persone sunt baptizate, quia ad alias personas non potest contrahi spiritualis cognatio, quia qui est expertus spiritualis vitæ, in qua homo per baptismum renascitur nò est capax spiritualis cognationis. Et ideo baptisimus filium Iudeæ, vel suscipiens ipsum nullam cognationem contrahit cum ipsa, quin ipsa postquã fuerit cõuerfa possit cum eo cõtrahere. Alij verò dicunt contrarium, sed primum videtur probabilius dictum.

10 Quantum ad tertium, scilicet qualiter cognatio spiritualis impediatur matrimonij, sciendum qd aut præcedit, aut sequitur, si præcedit tunc impedit contrahendum & dirimit contractum, qd intelligendum est de cognatione spirituali, quæ contrahitur in baptismo & confirmatione, quia per cathedram contrahitur vinculum debile, per quod impeditur matrimonium contractum, sed nò dirimitur contractum, vt habetur extra de cognatione spirituali, cap. per cathedram, lib. 6. Ratio quare spiritualis cognatio contracta per baptismum & confirmationem impedit matrimonium contractum & dirimit contractum est, quia secundarius finis matrimonij est dilatio amicitie (vt dictum est prius) sed sufficiens amicitia debetur his inter quos est spiritualis cognatio, ergo inter eos non debet esse matrimonium. Minor patet per illud quod habetur 30. q. 3. can. vbi dicitur sic, ita diligere debet homo illum qui eum suscepit de sacro fonte sicut & patrem, & simile habetur quæstione per totum, & hoc nullam habet dubitationem de paternitate vel copaternitate spirituali.

11 Sed de contraternitate quandoq; fuit dubitatio. Quidam enim dixerunt quòd filij & filie duorum copatrum vel duarum commatrum geniti post contractam copaternitatem nò possunt inter se contrahere, vt 20. q. 3. post susceptum. Alij dicunt quòd filij & filie ante hunc post copaternitatem geniti possunt simul contrahere, excepta illa persona per quam peruenit est ad copaternitatem, vt habetur 30. q. 3. cap. super quibus, qui canon corrigi primò. Et hic casus confirmatur extra de cognatione spirituali cap. 1. & cap. super eo. Et istud est rationabile, quia sicut duorum copatrum alter est carnalis alter spiritualis (vt dictum est) sic duorum commatrum alter est carnalis, alter spiritualis, non enim possunt dici fratres nisi sint eiusdem patris. Istud autem solum habet locum inter filium spirituales, & filios car-

3. dist. 21. q. 6.

7 Sed contra rationem istam infatur dupliciter. Primo quia non est eadem res numero, ubi non est idem esse numero, sed homo reparatus & prius existens non habet idem esse numero, ergo non est idem homo numero. Maior de se patet, sed minor probatur, quia sicut generatio est de non esse ad esse, ita corruptio est ab esse ad non esse, sed in generatio non esse tollitur, & esse acquiritur, ergo in corruptione esse tenetur, & non esse acquiritur, sed esse hominis corrupti non reparatur idem secundum numerum, vel saltem precedens ratio hoc non probat, quia non dicit aliquid idem numero redire, nisi per hoc quod partes eius remanent, quare &c.

8 Secundum sic, quia videtur quod si illa ratio esset bona, posset dici quod resurrectio posset fieri sola virtute naturae, nec requireretur ad eam aliqua actio Dei praeter illam qua Deus conferat res in esse, quia maior est inclinatio formae ad materiam, quam inclinatio corporis naturalis ad locum suum, sed corpus naturale extra locum suum existens, puta cibus existens sursum ad hoc quod descendat deorsum non requirit aliquid per se mouens, sed solum remouens prohibens (vt apparet ex 3. Physic.) quia ad naturam grauis conferuam in esse per se sequitur talis motus, remoto prohibente, ergo similiter ad hoc quod forma separata a materia, vt anima reuiniatur materiae, non requiritur aliquid quod uiens effectiuè, & per se quod noua actione vniat ipsam materiae, sed sufficit conseruatio naturae eius ad quam sequitur talis vnio naturaliter remotis dispositionibus contrariis a materia, quae prohibebant vnionem. Ista autem remouentur in generatione singulorum hominum, ergo videtur quod in generatione singulorum hominum animae quae erant separatae naturaliter materiae vniatur.

9 Ad primum argumentum istorum dicendum quod non concludit siue esse sit aliquid additum supra essentiam, siue vni cum essentia. Si enim sit additum essentiae, tunc non competit compositio nisi ratione formae, per materiam enim compositum non habet aliquid esse actuale de quo loquimur, sed tantum posse, ita vt materia primo recipiat formam, & mediante forma esse actu, sic quod forma est immediatum receptum ipsius esse, & ratio recipiendi ipsi materiae, & hoc modo corrupto homine non corrumpitur esse, sed remanet in anima separata, & idem redit anima reuinita. Et quod dicitur contra hoc quod per corruptionem esse amittitur, verum est, non tamen vt omnino non sit, sed vt non sit esse copositi quod corrumpitur. Quod si dicitur quod oportet ipsum corruptum omnino vt non sit, sicut in generatione oportet esse acquiri, ita vt de nouo sit, dicendum quod non valet, quia secundum Philof. 12. Metaph. causae formales non praexistunt generato, forma enim quae est terminus generationis nullo modo praexistit generationi aut genito, post corruptionem tamen nihil prohibet aliquam formam remanere, vt ibidem dicitur, & idem est de esse consequente formam, & sic patet quod non oportet esse hominis simpliciter corrumpi corrupto homine. Dato etiam quod corrumpitur nec iteretur idem numero, non propter hoc sequeretur non redire idem homo numero, quia secundum hanc viam esse non pertinet ad essentiam, sed est aliquid posterius consequens eam, & ideo facta variatione in esse, non oportet necessario variationem fieri in essentia. Si autem esse sit idem cum essentia, tunc per resurrectionem redibit idem numero, per rationem prius factam, quia esse vel est idem cum materia, vel cum forma, vel cum toto composito, sed quicquid istorum datur, habetur propositum, quia tamen materia quam forma hominis remanent, & compositum etiam idem redit propter identitatem partium, quare & esse, si sit idem cum composito.

10 Ad secundum dicendum concedendo totum processum rationis vsque ad illud quod dicitur quod in generatione singulorum hominum remouentur ea quae impediunt animam separata vniari materiae, hoc enim non est verum, sicut enim materia prima secundum se nata fit recipere omnem formam, non tamen vt subest virtuti talis motoris (scilicet virtuti formativae quae est in femine) sic enim disponitur solum ad susceptionem animae de nouo create, quia in actionibus naturalibus semper disponitur materia ad formam recipiendam nondum existentem, sed de nouo producendam. Cursus enim naturae non habet quod forma quae est terminus generationis, vel cuiuslibet actionis naturalis non praexistit generationi, vt habetur 12. Metaph. Item si per agens naturale disponeretur materia ad susceptionem animae separatae, qua ratione disponeretur ad vniam, eadem, ratione dispone retur ad aliam & ad quamlibet, non est dicendum quod ad quamlibet, quia qua ratione reciperetur vna, eadem ratione omnes, quod non est possibile, ergo ad nullam.

11 SECVNDA ratio principalis talis, est qui potest maius potest & minus in his saltem in quibus airtus includitur in maiori, sed maius est principia hominis producere, & producta vni re quam ipsa supponere producta. & ipsa vnire solum, hoc enim includitur in primo, sed deus potuit principia essentialia hominis producere, & producta vnire, sicut & fecit in prima rerum creatione, ergo fortiori ratione potest principia essentialia hominis iam producta & manentia vnire, quod est hominem iam corruptum reparare. Sed contra hoc diceret aliquis, quia videtur quod agens naturale potest producere formam, & producendo vnire, quam tamen producta & praexistente non potest vnire materiam, si enim esset aliqua forma substantialis vel accidentalis separata a materia virtute diuina agens naturale non posset ea vnire materiam, ergo dato quod deus posset principia essentialia hominis producere, & producendo vnire, non sequitur tamen quod possit ea producta & existentia vnire adinuicem. Et dicendum ad hoc quod non est simile de deo & agente naturali, quia deus habet virtutem super formam, siue sit in materia, siue sit separata, agens vero naturale non habet virtutem super formam separata a materia, quia omnis actio agētis naturalis circa materiam est, & ideo ad ea quae sunt a materia separata nullo modo attingit. Ex quo potest sic argui, nihil potest facere vnionem aliquorum cuius virtus & actio non attingunt ambo extrema vnionis, sed virtus seu actio agentis naturalis non attingit formam a materia separata, siue sit separata ex natura propria (vt anima humana) siue virtute diuina, vt aliae formae immateriales siue substantiales, siue accidentales, virtus autem & actio diuina se extendunt aequaliter ad formam separata & non separata, quare virtus diuina potest vnire formam separata, non autem virtus naturalis agentis. Quod ergo dictum fuit prius, quod maius est producere, & producta vnire, quam solum vnire praexistente, verum est de agente, cuius virtus se extendit ad formam separata sicut ad non separata, tunc enim vnium includitur in altero, sicut minus in maiori.

12 TERTIA ratio principalis est illa, non est difficilis animam intellectiuam reuine corpori postquam fuit separata quam si fuisset producta per se existens ante corpus, quia non minor ordinem, nec minorem inclinationem habet ad corpus anima, quae iam fuit corpori vnita, quam si nunquam fuisset corpori vnita, sed deus potuit animam intellectiuam producere per se existentem ante quam fuisset corpori coniuncta, & postea corpori vnire, hoc enim Aug. sentit de anima humana primi hominis, scilicet quod fuit producta cum angelis, & sexta die in formatione hominis corpori vnita, ergo multo fortius potest deus animam a corpore separata corpori reuine, quod est hominem corruptum reparare per resurrectionem. Patet ergo quod si in homine non sit alia forma substantialis praeter animam intellectiuam, & illa sit incorruptibilis, quod deus potest ipsum corruptum eundem numero reparare, & idem esset si in homine esset forma corporitatis ingenerabilis & incorruptibilis, vt quidam posuerunt. Patet etiam quod talis reparatio non esset naturalis, quoniam esset via ad naturam, quia esset via ad formam quae potissimum dicitur natura, tunc quia non esset a principio actiuo naturali, tunc quia non esset secundum modum & ordinem naturae, & sic patet primum principale.

13 Quantum ad secundum, scilicet, an resurrectio sit de facto futura, tenendum est infallibiliter quod sic, potissimum propter auctoritatem scripturarum, quae hoc dicit in pluribus locis, potest etiam hoc persuaderi. Primum ex ordine naturae sic, Non decet auctorem naturae potissimum inter creaturas relinquere imperfectam quo ad inclinationem naturae, & fide anima rationalis est vna de potissimis & nobilioribus creaturis, vt ipse ad imaginem dei facta, ergo non decet eam imperpetuum remanere imperfectam quo ad inclinationem naturae, maneret autem imperfecta, si semper esset a corpore separata, quum naturaliter appetat vniri corpori, sicut forma materiae, ergo decet auctorem naturae eam corpori reuine, quod fiet in resurrectione. Secundum patet idem ex ordine iustitiae sic, decet diuinam iustitiam vt illa qui merent praemietur, & qui demeruerit puniatur, sed meritum & demeritum licet principaliter consistant in actibus ipsius animae, tamen ad hoc operatur totum compositum, quia actiones sunt suppositorum, ad hoc etiam cooperatur virtutes quae sunt totius compositi, vt sensus, & phantasia, sine quibus non sunt intelligere & velle, nec per consequens meritum nec demeritum, solum etiam status animae in corpore est status merenti & demerenti, quia post mortem nullum est meritum aut demeritum, ergo decet diuinam iustitiam vt homo praemietur vel puniatur, non solum in anima, sed etiam in toto composito, quod non potest esse nisi per resurrectionem.

14 Ad primum argumentum dicendum quod plures actiones per quarum quamlibet produceretur terminus actionis, ita vt sit, & non solum vt sit in hoc non possunt terminari ad eundem terminum numero, sed secundum multiplicationem talium, actionum est multiplicatio terminorum, si autem sint tales actiones per quarum neutra acquiratur terminus vt sit per se, sed solum vt sit in alio vel aliud in ipso, vel si per vnā earum acquiratur terminus, vt sit, per aliam vero non acquiratur vt sit, sed solum vt sit in hoc vel aliud in ipso, tales actiones possunt esse ad eundem terminum numero, sicut patet in motibus localibus, quia enim per motum non acquiritur

acquiritur locus vt sit, sed solum vt mobile sit in loco, ideo plures motus possunt esse ad eundem locum, nunc est ita quod generatio & resurrectio sunt tales actiones quae per generationem acquiritur terminus vt sit siue coepletuè siue dispositiuè, per resurrectionem vero non acquiritur vt sit, sed solum vt sit in hoc, hoc est vt anima sit in tali materia, & ideo haec actiones possunt ad eundem terminum numero terminari, illud autem magis patet inferius.

15 Ad secundum dicendum quod dictum philosophi veritate habet in his quorum substantia deperit non solum quo ad totum compositum, sed etiam quo ad aliquam eius partem, scilicet quo ad formam quae per corruptionem cedit in potentiam materiae qualia sunt omnia generabilia & corruptibilia praeter hominem. Si autem habeat veritatem in omnibus generabilibus & corruptibilibus oportet quod hoc intelligatur quo ad actionem naturae & non quo ad virtutem diuinam quae praeter cursum naturae multa facere potest.

16 Ad tertium dicendum quod finalis & completa numeratio bonorum & punitionum malorum non potest esse in anima solum sed in toto composito, & quod arguitur de illis qui sunt in purgatorio qui puniuntur solum in anima. Dicendum quod illi non mereantur finalem punitionem cum non sint damnati simpliciter sed saluandi, puniuntur tamen secundum quod quatenus sunt debitores alicuius poenae citro poenam finalem damnatorum simpliciter qui puniuntur in anima & corpore.

potest eodem modo reparare quo deus reparabit in resurrectione nam natura producendo formas in materia virtut determinato processu, vnde 7. metaphysicæ dicit Philosophus quod ex aceto non fit vinum immediate, licet econuerso ex vino fiat immediate acetum. In resurrectione autem non obseruabitur talis processus, sed subito actione diuina resurgent corpora sub qualibet forma iuuenta fuerint. Addunt autem quod licet natura possit in homine formam organici corporis reparare eandem secundum numerum, tamen non potest esse causa effectiua vnionis animae cum tali corpore, quod probant, quia illa causa esset corpus vel anima, non corpus, vt de se patet, nec anima, quia causa aequiuoca simpliciter nobilior est suo effectu, vt dicit August. 83. q. 28. & 12. super Gen. ad litera. Et Auicenna 6. metaphysicæ suae, cap. 3. dicit idem, sed homo est perfectus ens quam anima, quia totum est perfectius sua parte, ergo anima non est causa effectiua hominis, esset autem si ipsa esset causa effectiua istius vnionis, ergo &c. Item secundo Physicorum Philosophus dicit quod forma & causa efficiens non coincidunt in idem secundum numerum, sed anima est forma hominis, ergo non potest esse causa ipsius efficiens.

7 Haec autem opinio non est consona philosophiae, nec veritati, philosophiae non consonant, quia expressa intentio Philosophi secundo de generatione est quod illa quorum substantia est corruptibilis non reiterantur eadem secundum numerum, sed solum secundum speciem, vnde dicit sic, quorum quidem igitur incorruptibilis substantia mota manifestum quoniam numero eadem erunt, motus enim sequitur quod mouetur, quorum autem non, sed corruptibilis, necesse specie numero autem non reiterari. Itē nec veritati concordat, quia quando aliquid dependet ab alio per se, & ex necessitate multiplicato eo, oportet ipsum necessitate multiplicari, sed forma producta per se & ex necessitate dependet a sua productione, vel est idem secundum aliquos, quo dato magis haberetur propositum, ergo plurificata actione necesse est formam productam plurificari, constat autem quod alia actio secundum numerum est illa per quam res primo producit, & illa per quam secundo reparatur, ergo & forma quae est terminus primae productionis est alia secundum numerum ab illa quae est terminus secundae. Quod autem illa actiones sint duae & non vna patet, quia qualibet illarum vel est motus vel mutatio sequens motum. Sed motus qui sunt in diuersis temporibus, & mutationes sequentes tales motus sunt ex necessitate diuersi motus & diuersae mutationes quantum est de cursu naturae, de quo nunc loquimur, & communis doctrina Philosophi super hoc habet quod vnitas temporis requiritur ad vnitatem motus & actionis, ergo &c. Sequitur ergo conclusio principalis, scilicet quod natura non potest idem numero reparare.

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum aliquid corruptum possit per naturam idem numero reparari.

Thom. quodlib. 4. q. 5. ad tertium.

SECUNDO quaeritur vtrum aliquid corruptum possit per naturam idem numero reparari. Et arguitur quod sic. Nam negatio illa quae succedit ad corruptionem rei est eiusdem rationis cum negatione quae praecedit rei productione, sed illa negatio quae praecedit generationem rei non impedit eius productionem, ergo nec illa quae sequitur impedit quum eadem res producat.

Item variato posteriori non oportet prius variari, sed vnitas rei prior est eius permanentia, & permanentia posterior est vnitate rei, ergo variatio in permanentia seu in continuatione durationis quae est per media corruptionem inter generationem rei & eius reparationem non impedit vnitatem eius numeralem.

g. praec.

3 IN CONTRARIUM est id quod prius allegatum fuit a philosopho quod quorum substantia deperit non possunt eadem numero redire, saltem virtute naturae de qua loquitur philosophus.

4 RESPONSI O. Dicunt quidam quod natura seu agens naturale potest remouere eandem numero reparare. Et rationes istius opinionis sunt illae quae taxae sunt in arguendo, & praeter istas duae aliae. Quarum prima talis est, manent eadem materia vel subiecto & eodem agente secundum numerum oportet effectum eundem esse & vnium secundum numerum, sed idem agens numero quod prius produxit aliquam formam & idem subiectum numero quod prius eam recepit possunt remanere post corruptionem rei & concurrere ad actionem, ergo per talem actionem potest idem numero redire. Maior apparet per philosophum 8. metaphysicæ qui dicit quod diuersitas effectus reducit in diuersitate causae efficientis vel materiae, ergo vbi nulla potest esse diuersitas ex parte materiae vel agentis, ibi nulla potest esse diuersitas in effectu. Minor similiter manifesta est, quia lumine causato in aere a sole & corrupto per interpositionem alicuius opaci remanet idem sol & idem aer.

6 Secundo ratio talis est, ponamus aliquem effectum fuisse continue in tribus signis temporis a, b, c, cōstat quod idem numero effectus est in a, & in b, & in c, sed existētia eius tam in a quam in b, & in c, non dependet ab existentia eius in b, ergo dato quod fuisset in a, & non in b, adhuc posset idem numero esse in c, hoc autem non esset nisi corruptum posset idem numero reparari, ergo &c.

7 Et respondent isti ad auctoritatem philosophi 2. de generatione quod intentio philosophi est quod ea quorum substantia non deperit redeunt eadem numero sicut sol est idem numero in qualibet circulatione, sed ea quorum substantia deperit non est necesse eadem numero redire, sed non intendit quod non sit possibile. Et in tantum procedunt isti quod non solum dicunt eandem formam numero posse reparari per actionem naturae in aliis ab homine, sed etiam in homine dicentes formam corporis organici quam ponunt in homine dicentes formam intellectiuam quod potest natura vel agens naturale eandem numero reparare, nam agens potest eidem passo reparare approximari vt prius, & interruptio non impedit reparationem eiusdem in numero hic quam in aliis. Dicunt tamen quod natura non

Henric. quodlib. 11. q. 14.

potest eodem modo reparare quo deus reparabit in resurrectione nam natura producendo formas in materia virtut determinato processu, vnde 7. metaphysicæ dicit Philosophus quod ex aceto non fit vinum immediate, licet econuerso ex vino fiat immediate acetum. In resurrectione autem non obseruabitur talis processus, sed subito actione diuina resurgent corpora sub qualibet forma iuuenta fuerint. Addunt autem quod licet natura possit in homine formam organici corporis reparare eandem secundum numerum, tamen non potest esse causa effectiua vnionis animae cum tali corpore, quod probant, quia illa causa esset corpus vel anima, non corpus, vt de se patet, nec anima, quia causa aequiuoca simpliciter nobilior est suo effectu, vt dicit August. 83. q. 28. & 12. super Gen. ad litera. Et Auicenna 6. metaphysicæ suae, cap. 3. dicit idem, sed homo est perfectus ens quam anima, quia totum est perfectius sua parte, ergo anima non est causa effectiua hominis, esset autem si ipsa esset causa effectiua istius vnionis, ergo &c. Item secundo Physicorum Philosophus dicit quod forma & causa efficiens non coincidunt in idem secundum numerum, sed anima est forma hominis, ergo non potest esse causa ipsius efficiens.

7 Haec autem opinio non est consona philosophiae, nec veritati, philosophiae non consonant, quia expressa intentio Philosophi secundo de generatione est quod illa quorum substantia est corruptibilis non reiterantur eadem secundum numerum, sed solum secundum speciem, vnde dicit sic, quorum quidem igitur incorruptibilis substantia mota manifestum quoniam numero eadem erunt, motus enim sequitur quod mouetur, quorum autem non, sed corruptibilis, necesse specie numero autem non reiterari. Itē nec veritati concordat, quia quando aliquid dependet ab alio per se, & ex necessitate multiplicato eo, oportet ipsum necessitate multiplicari, sed forma producta per se & ex necessitate dependet a sua productione, vel est idem secundum aliquos, quo dato magis haberetur propositum, ergo plurificata actione necesse est formam productam plurificari, constat autem quod alia actio secundum numerum est illa per quam res primo producit, & illa per quam secundo reparatur, ergo & forma quae est terminus primae productionis est alia secundum numerum ab illa quae est terminus secundae. Quod autem illa actiones sint duae & non vna patet, quia qualibet illarum vel est motus vel mutatio sequens motum. Sed motus qui sunt in diuersis temporibus, & mutationes sequentes tales motus sunt ex necessitate diuersi motus & diuersae mutationes quantum est de cursu naturae, de quo nunc loquimur, & communis doctrina Philosophi super hoc habet quod vnitas temporis requiritur ad vnitatem motus & actionis, ergo &c. Sequitur ergo conclusio principalis, scilicet quod natura non potest idem numero reparare.

8 Quod autem dicunt secundo quod natura potest reparare formam corporis organici in homine eandem numero quae prius fuit, & tamen non potest esse causa vnionis animae cum tali corpore non videtur esse verum, quia agens quod potest in dispositionem materiae quae est necessitas ad animam introducendam potest verè dici causa effectiua hominis, & hoc patet statim, quia ex philosopho secundo Physicorum, homo generat hominem & sol, & tamen non faciunt in materia hominis nisi dispositionem quae est necessitas ad animam per quam homo est homo, sed per se natura seu agens naturale potest reparare formam corporis organici eandem numero quae fuit prius, quae quantum est ex natura sua est dispositio necessitatis ad animam, posterior sicut prius, ergo sicut natura vel agens naturale dicitur generare hominem, & esse causa primae vnionis, eodem modo potest esse causa vnionis secundae. Nec valet quod dicitur quod nulla dispositio necessitatis est in materia ad faciendū vnionem animae cum corpore, quia efficientia illa non est a dispositione effectiua, sed a deo agente, vel liberè, vt ponit theologi, vel ex necessitate, vt ponunt Philosophi. Illud enim non impedit propositum nostrum, quia sufficit nobis quod agens naturale sit eo modo causa secundae vnionis, sicut prima, & tamen infallibiliter concludit argumentum, nec dicimus quod corpus sit causa istius vnionis, nec anima sicut alij arguunt, sed agens quod reparat (vt dicunt eandem formam corporis organici, igitur &c.

9 Ad rationes eorum respondendum est. Ad primam quādo dicitur quod agente & materia seu subiecto remanentibus eisdem secundum numerum oportet effectum esse eundem secundum numerum. Dicendum quod non est verum, quia si vnitas agentis & materiae seu subiecti sufficeret ad vnitate effectus, tunc sequeretur quod eadem numero circulatio caeli quae fuit heri esset hodie & cras & sic semper, quia idem caelum numero manet, & intelligentia eadem numero mouens, hoc autem est absurdum ipsi etiam subiectis contradicunt, quia in alio loco dicunt quod si in aliquo instanti appropinquaret ignis huic ligno, generaret hunc ignem, & si in eodem instanti appropinquasset alius ignis eidem ligno generasset illum eundem ignem numero, ergo secundum eos diuersitas agentium secundum numerum non causat diuersitatem numeralem

meralem effectus, quare nec identitas identitate, igitur supposito eodem subiecto & eodem agente secundum numerum non est necesse effectum esse eundem secundum numerum.

10 Ad aliud argumentum dicendum quod entitas & vnitas effectus existentis in tribus signis temporis dependet per se a causa conferente, & ab actione per quam conferatur, quare actio interruptur si effectus sit in primo signo, & non in secundo, actio autem interrupta & maxime naturalis non potest per naturam eadem numero redire, quare nec terminus actionis.

11 Alij tamen dicunt contra hoc quod non oportet si motus vel actio non sit eadem numero quod terminus non sit eadem numero, quia duo motus differentes secundum speciem, vt motus circularis, & motus rectus possunt esse ad eundem locum numero, vt patet ex 7. Phys. Item August. 3. de trinitate, cap. 9. dicit quod generatio vniuoca & equiuoca possunt ad idem terminari, aliqua enim sunt quae possunt generari ex putrefactione, & nihilominus ex propagatione. Item in proposito resurrexerit & propagatio naturalis ad idem numero terminantur, & tamen sunt diuersae actiones differentes secundum speciem, & ideo non sequitur mutatio, vel actio non vna, ergo non est vna forma.

12 Ad primum istorum responsam sicut prius, & similiter ad tertium, quod non est simile de actionibus, quarum quaelibet producit terminum actionis vt sit, & de actionibus quarum neutra vel saltem altera non producit terminum vt sit, sed vt sit hoc vel aliud in ipso, pluralitas enim primarium actionum necessario ponit pluralitatem terminorum, non autem pluralitas secundarum, quales sunt duo motus locales, & generatio vel resurrectio.

13 Ad secundum dicendum quod non fuit intentio Augustini, quod productum per propagationem & postea corruptum possit idem numero reparari per putrefactionem vel econuerso, nec quod propagatio & putrefactio possint concurrere ad idem numero producendum, ita quod per quaelibet actionem producatur totum, haec enim sunt impossibilia, sed voluit dicere quod aliqua sunt quae secundum suam speciem possunt per propagationem produci, vel per putrefactionem, quod non est contra propositum nostrum.

14 Ad rationes principales dicendum. Ad primam quod negatio praecedens productionem rei & sequens sunt eiusdem rationis quantum est de natura negationis, & secundum hoc neutra im pedit productionem rei, sed sequens negatio non quatenus negatio solum, sed quatenus interrumpens entitatem rei praexistens facit quod productio sequens non est eadem cum praecedente, propter quod nec res producta potest esse eadem, hoc autem non facit negatio praecedens.

15 Ad secundum dicendum per interemptionem minoris, quia permanentia rei non est posterior eius vnitate, imo magis est prior quia permanentia non est nisi entitas rei, rem enim permanere non est aliud quam rem esse, & tantum permanere est tantum esse, sicut ergo entitas est aliquo modo prior vnitate, quia vnitas super entitatem addit indiuisionem, sic permanentia quae est eadem cum entitate est prior vnitate, & ideo variatio permanentiae variat vnitatem, igitur, &c.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum illud cuius essentia totaliter perit vel per annihilationem vel per corruptionem possit virtute diuina idem numero reparari.

Thom. quodlibet. 4. q. 20. Opus 9. q. 82. Henr. quodlibet. 7. q. 14.

ARTICULUS I. Queritur vtrum illud cuius essentia perit totaliter per annihilationem vel in parte per corruptionem (vt sunt omnia corporalia sub homine) possit virtute diuina idem numero reparari. Et arguitur quod sic. Nam cui non repugnat esse nunc & prius, ei non repugnat fieri nunc & prius, quia fieri ordinatur ad esse, sed angelo vel lapidi non repugnat esse nunc & prius, ergo nec fieri nunc & prius, hoc autem non potest esse sine materiae annihilatione vel corruptione, ergo deus potest lapidem corruptum vel angelum annihilatum eundem secundum numerum reparare.

2. Item si mundus esset annihilatus, deus posset eundem saltem secundum speciem reparare, sed reparando eundem mundum secundum speciem necessario repararet aliquam partem eius eadem secundum numerum, ergo &c. Probatio minoris, quia aliquae species sunt in quibus non potest esse nisi vnus individuus, vt in angelis, il-

las ergo oportet reparare secundum idem individuus quod praecessit. 3. Item sicut se habet locatum ad locum, ita temporale ad tempus, sed deus posset facere quod corpus locale sit in locis distantibus, dato quod non sit in loco medio, vt patet de corpore Christi existente in caelo, & in sacramento altaris, ergo similiter potest facere, quod res temporalis sit in diuersis temporibus distantibus, dato quod non sit in tempore medio, hoc autem non potest fieri nisi per reparationem rei corruptae, ergo &c.

4. Item agens manens idem numero secundum se, & secundum omnia quae concurrunt ad actionem qualitercunque potest idem numero facere, sed supposito quod mundus sit nunc annihilatus, & quaecumque pars ipsius deus esset idem qui prius erat antequam mundum faceret, vel aliquo in mundo, & eodem modo se haberet in se & in omnibus concurreribus ad actionem qua litercunque, quia nihil concurreret ad productionem cuiuscumque rei, nisi deus in quo nulla potest esse varietas, ergo deus posset facere vel reparare eundem mundum quem fecit prius vel aliquam partem eius, si esset annihilata.

5. Item probatur idem per Augustinum 12. de ciuitate dei, vbi dicit quod si ipsa materia de qua homo factus est, decidisset in omnino nihilum, & non mansisset in vllis naturae latebris, adhuc posset deus eandem numero reparare.

6. Item si illud quod corruptum est non potest idem numero reparari, sequitur quod omnia accidentia quae fuerunt in homine & non remanent in anima separata, erunt alia secundum numerum in homine resurgente. Hoc autem est inconueniens saltem de propria passione, non enim videretur possibile, quod idem subiectum numero habeat vicissim aliam & aliam passionem propriam numero, quare, &c.

7. IN CONTRARIUM arguitur sic, quia non minoris virtutis est deus respectu successiuorum quam respectu permanentium, sed deus non potest reparare successiua corrupta ita vt sint eadem secundum numerum vt communiter ponitur, non enim potest idem motus reparari, ergo nec permanentia.

8. RESPONSIO. Sicut tactum est in vltimo argumento, entium quaedam sunt permanentia, vt angelus, bos, lapis. Quaedam vero transientia, vt motus & tempus, & sic de motu & tempore pertinent vt sunt illa quae secundum naturam non possunt secundum idem plures sumi, ergo primo inquireretur de successiuis & transiensibus, an possint eadem secundum numerum reparari, & postea de permanentibus.

9. QVANTVM ad primum est communis opinio quod successiua non possunt eadem numero reparari. Cuius ratio assignatur duplex. Prima est, quia illud quod ad sui vnitatem essentialiter requirit continuationem durationis non potest esse idem interrupta duratione, sed omne successiuum (vt motus & tempus) requirit ad sui vnitatem essentialiter continuationem durationis, quia sua vnitas est sua continuitas, ergo interrupta sua duratione non potest esse idem numero. Secunda ratio talis est, ponatur quod aliquis moueatur ab a in c per b, si motus posset idem secundum numerum reparari, sequeretur quod quando mobile motu est ab a vsque b, & deinde mouetur a b in c, quod tunc posset primus motus quo mouebatur ab a in b reparari, hoc autem est impossibile, quia tunc idem moueretur simul diuersis motibus eiusdem speciei, & iterum plures partes eiusdem motus essent simul quorum vtrumque est impossibile, ergo impossibile est eundem motum numero reparari.

10. Quicquid sit de conclusione, rationes tamen istae sunt facillime solubiles. Cum enim primo dicitur quod omne successiuum ad sui vnitatem essentialiter requirit continuationem eo quod sua vnitas est sua continuitas. Dicendum quod continuitas quae requiritur ad vnitatem motus non est continuitas eius cum alio motu, quia sine hac quilibet motus est vnus in se, nec est continuitas eiusdem motus ad seipsum, quia idem non continuatur sibi, sed est continuitas partium constituentium vnum motum, sola igitur interruptio huic continuitati opposita soluit vnitatem motus. Nunc est ita quod interruptio quae est inter primum motum & eius reparationem non solueret illam continuitatem nec esset ei contraria. Ponimus enim quod sicut prima vice partes motus fuerunt continuatae, ita & in eius reparatione, interruptio ergo quae poneretur solum argueret quod motus primo existeret & postea reparatus, non essent duo motus continuari constituentes per suam continuationem vnum tertium motum, sed non argueret quin esset idem motus prius existeret, & postea reparatus, quod autem plus assumitur, videlicet quod motus ad vnitatem sui requirit continuationem essentialiter. Dicendum quod continuitas essentialiter quae requiritur motus non est quod sit continuus & semper, alioquin nunquam terminaretur, sed est quod continuus duret quantum diu est, & hoc potest poni, dato quod motus corruptus idem numero repararetur, quia tam prima vice quam secunda ponitur quod eius duratio esset continua successione suarum partium.

11. Secunda ratio clare deficit, quum enim dicitur quod si deus posset reparare eundem motum secundum numerum tunc prima pars motus quae transit ab a in b posset reparari dum adhuc vltima pars duraret, scilicet a b in c, dicitur quod non est verum, quod etiam patet in permanentibus, si enim poneremus quod deus posset reparare albedinem corruptam in aliquo cui successisset nigredo opposita vel alia albedo numero differens a prima tamen non diceremus quod deus posset reparare eandem albedinem stante nigredine in eodem subiecto vel alia albedine numero differente, non enim possunt esse opposita in eodem subiecto simul nec duo accidentia solo numero differentia. Similiter in proposito prima pars motus non potest reparari manente secunda, sed hoc argumentum nullum est, non potest hoc modo reparari, ergo nullo modo, sed est fallacia consequentis procedendo a destructione inferioris ad destructionem superioris. Aliquid enim implicat contradictionem vno modo quod non implicat alio modo.

12. Dicendum est ergo aliter quod successiua vel transientia differunt ad permanentibus in duobus ex quibus poterimus arguere ad propositum. Prima differentia est quia res permanentes duratione sua non interrupta potest plures sumi secundum se totum, & secundum quamlibet partem sui vt homo vel lapis, successiua vero & generaliter omnia transientia non possunt plures sumi secundum se nec secundum aliquid sui duratione sua non interrupta, vtrius autem interrupta possint iterato sumi inquireretur postea quia hoc querit questio. Nunc autem sumamus absque petitione illud quod de se clarum est, vt patet inducendo in omnibus. Secunda differentia est quia res permanentes sunt proprie & simpliciter vt homo, lapis, albedo & nigredo & sic de ceteris. Res autem successiuae vel transientes non sunt res proprie & simpliciter, sed solum quaedam rerum habitudines vel quidam reales modi essendi, cuius probatio est, quia illud quod adueniens aliquid non reddit ipsum magis compositum quam prius non est proprie res & simpliciter, sed talia sunt omnia transientia & successiua vt motus, tempus & huiusmodi, non enim calidus est magis compositum dum mouetur quam si stare, quia motus ad locum nihil variat circa rem, vt dicitur 8. physicorum & idem est de motu ad formam quantum est praesens de natura motus, quia nullam compositionem ponit secundum se circa subiectum praeter illam quae est forma terminantis motum & est res permanentis.

13. Ex prima differentia arguitur, sic minus est rem iam existentem conseruare ne corruptatur quam corruptam reparare, sed in successiuis & transiensibus deus non potest rem conseruare ne corruptatur, ergo fortiori ratione nec potest corruptam reparare. Maior videtur manifeste. Sed minor probatur, si aliquod successiuum vel transiens dum est posset conseruari in esse ne corrumperetur tunc posset plures sumi & sic esset permanentis & non transiens.

14. Sed diceret aliquis quod de ratione transiensis est quod non possit plures sumi continuus & non interrupta sua duratione, quia tunc esset stans & non transiens, sed nihil prohibet quin plures possit sumi ea interrupta, nec propter hoc erit stans, sed qualibet vice erit fluens & transiens, propter quod maior videtur falsa, quia magis est contra rationem successiui vel transiensis quod possit permanere ne corruptatur quam quod possit reparari postquam corruptum est.

15. Sed illud non valet, quia si idem successiuum puta idem motum numero posset reparari vtrius esset dicere quod mobile subiectum bis esset motu realiter, illud autem non diceretur ratione numerationis subiecti quia illud est vnus, nec ratione numerationis spacij quod simpliciter est vnus, ergo oportet quod sit ratione numerationis motus vel durationis eius, vel mensurae extrinsecae, si ratione numerationis motus haberetur propositum, quia omnis realis numerus est plurius realiter & ita motus procedens & sequens non essent vnus motus realiter sed plures, quod est nostrum propositum. Si autem dicitur quod hoc est propter numerationem durationis in idem redit, quia duratio motus non est aliud quam motus. Et ideo si vnus numeratur realiter & reliquis, nec ratio mensurae extrinsecae vel cuiuscumque alterius extrinsecae, quia deus posset facere quod solum esset motus primi motus & illum posset interrompere & iterato reparare. Est et verum dicere quod calidum esset realiter bis motum non per numerationem aliquid mensurae extrinsecae, quia nulla esset nec per numerationem subiecti vel spacij aut mouentis, ergo per numerationem motus vel durationis quod idem est, item eundem motum posse reparari vel simpliciter est impossibile vel est simpliciter possibile, si sit possibile simpliciter, ergo possibile erit fieri virtute naturae. Probatio, quia quadoquunque aliquis effectus est simpliciter possibilis & causa est aequae potens nunc sicut prius tunc ex tali causa potest idem effectus produci nunc sicut prius, si ergo reparatio eiusdem motus sit effectus simpliciter possibilis, ergo causa naturalis quae primo fecit motum, & eo corrupto remaneat, quae potens vt prius posset eundem motum secundum numerum reparare. Hoc autem est falsum, relinquitur ergo quod re-

paratio eiusdem motus secundum numerum est effectus simpliciter impossibilis. Talis autem effectus subterfugit omnem causam, ergo per nullam virtutem posset idem motus numero reparari. Item si motus idem numero reparari posset eodem modo posset & tempus, & sic dies quae praeterit posset statim reparari, & non solum semel, sed semper, & ita totus decursus temporis esto quod duraret in infinitum, non esset realiter nisi vnus dies, imo nisi vna hora vel breuissima pars vnus horae, quia idem argumentum potest fieri de hora vel de parte horae sicut de tota die, quae omnia sunt absurda, quare &c.

16. Ex secunda differentia sic arguitur, licet idem subiectum possit successiue esse sub oppositis formis, vel habitudinibus, impossibile tamen est, & contradictione implicat quod oppositarum formarum vel habitudinum vna sit alia, neque simul, neque successiue, sicut possibile est quod eadem aqua primo sit calida, & postea frigida, vel quod idem homo sedeat, & postea stet, sed impossibile est quod caliditas sit frigiditas, vel quod sedere sit stare, sed si idem successiuum vel transiens repararetur, sequeretur quod vna habitudo esset alia, ergo impossibile est quod idem successiuum vel transiens repararetur. Minor probatur, quia sicut dictum fuit, successiua non sunt proprie res, sed rerum habitudines, sicut motus essentialiter est successio vel habitudo successiois mobilis in loco, & per eandem rationem partes motus sunt essentialiter partes successiois, partes autem successiois sunt prius & posteriori, vel potius prioritas vel posterioritas, ita quod quando dicitur quod vna pars motus est posterior, & altera prior, non est praedicatio denominatiua alicuius habitudinis addita ad partes, motus, sed est essentialis, mobile enim potest dici denominatione addita quod sit prius vel posterior in hac parte loci qua in illa, sed ipse motus vna pars non potest dici prior & alia posterior denominatione addita, sed sunt essentialiter ipsa habitudo prioritatis & posterioritatis existentia mobilis secundum aliam & aliam partem loci, sicut motus est essentialiter successio est per totum locum, si ergo pars motus quae praeterit posset reparari iterum verum habitudo posterioritatis efficeretur habitudo prioritatis, quod est impossibile vt dictum fuit. Patet ergo quod successiua vt tempus & motus, non possunt eadem secundum numerum reparari.

17. V. S. O. ergo quod successiua & transientia non possunt eadem numero reparari, videndum est an hoc sit possibile in permanentibus. Et videtur (saluo meliori iudicio, & salua reuerentia potentiae diuinae, cui subest omnne quod est possibile) quod nulli permanentes corrupti potest idem numero reparari, quod potest ad praesens probari tripliciter vel quadrupliciter. Primo sic, non plus potest deus agens per voluntatem, quam si ageret ex necessitate naturae, sed si deus ageret de necessitate naturae, non posset rem corruptam eandem numero reparare, ergo nec agens per voluntatem. Maior patet, quia posse respicit potentiam, eandem autem potentiam supponimus in deo si ageret ex necessitate naturae, quae habet agens per voluntatem, voluntas enim non addit nec auget potentiam, imo quicquid potest, per solam potentiam potest, sed per voluntatem. habet quod potentia secundum formam voluntatis exeat in actum, vnde per voluntatem non habet nisi libertatem vtendi potentia, quam non haberet si ageret ex necessitate naturae, vnde philosophi qui posuerunt deum agere ex necessitate naturae, posuerunt in eo tantam potentiam, sicut nos ponimus, scilicet infinitam, & sic patet maior, sed minor declaratur, quia si deus ageret ex necessitate naturae, licet ageret per potentiam infinitam, ageret tamen modo aliorum agentium naturalium, propter quod licet posset producere perfectiorem effectum quam alia, non tamen posset reparare corruptum sicut nec alia. Et confirmatur, quia patet in diuinis generat filium ex necessitate naturae, & ab omnibus conceditur quod si generatio diuina interrupteretur & iteraretur quod esset alia generatio & alius filius. Et sit hoc esset in deo respectu diuinorum, fortiori ratione esset in eo respectu creaturarum.

18. Secunda ratio talis est, agens naturale non potest reparare idem secundum numerum, ergo nec deus, antecedens supponitur ex praecedenti quaestione. Probatio consequentiae, quia si agens naturale non posset reparare idem secundum numerum, deus vero posset, hoc erit vel propter differentiam virtutis agentis, vel propter differentem modum agendi (ex parte enim termini non potest esse differentia, cum ponatur idem terminus respectu vtriusque agentis & actionis) non propter differentem modum agendi, vtpote quia deus agit sine motu & mutatione, natura vero non, quia in reparatione rei quo ad formam corruptam a quocumque fiat est vera mutatio, quia subiectum se habet aliter nunc quam prius, scilicet materia recipiens formam qua prius fuit spoliata, vnde si lumine corrupto deus repararet ipsum esset vera mutatio, sicut si sol repararet ipsum. Idem quod aliquid rei remanet idem numero magis videtur facere ad hoc quod illud, cuius erat pars possit redire idem numero quia si nihil remanet, quia plus est reparare vtramque partem quam alteram, sed in motu & mutatione rei corrupta

rupte aliquid remanet. materia vel subiectu, in annihilatione autem angeli nihil remaneret, ergo facilius videtur esse q res corrupta reparatur per motu & mutatione, quam res annihilata per creatione vel recreatione, ergo modus agendi per motu & mutatione no impedit agens naturale plura diuina, quin possit id numero reparare. It' nec propter differente virtute agens, ut pote qz deus agit infinita virtute, agens vero naturale finita, quia effectus finitus qui secundum specie potest produci a virtute finita nunquam exigit infinitate virtutis in causa sua nisi propter modu quo producitur, puta si producatur p creatione vel alio modo, qui creaturae no copet, sed omnis forma naturalis in rebus generalibus & corruptibilibus excepta anima rationali est quida effectus finitus, qui secundum sua specie potest produci virtute finita, & producitur, ergo nunquam requirit in producete infinita virtute, nisi producatur tali modo qui creaturae no copet, sed productio eius in sua reparatioe etia si fiat a deo est per vera mutatione, sicut si fieret a creatura, ut statim dicitur est, ergo reparatio rei corruptae non requirit necessario virtutem infinitam. Differentia igitur virtutis infinitae in agente non potest esse causa, quare deus posset id in numero reparare non aut natura. Quid ergo est causa quare natura non possit absque dubio dicitur esse illud quod tangit Philo. 2. de generatione, scilicet q idem manes id' semper est natum facere idem, ad hoc autem q agens faciat idem numero oportet q maneat idem in se quo ad virtute, & idem in habitudine ad passum, vel productum quo ad actione. Quam aut' actio naturae interrumptur, non manet eadem habitudo agentis ad passum vel productum, nec habitudo eade reparari potest ut prius probatu est, & ideo non potest reparari idem producum secundum numerum. Istud etia inuenitur in deo per comparatione ad ea quorum substantia deperit in toto vel in parte, quia actio dei in creatura interrumptur, & ideo no manet eade habitudo dei agens ad creaturam pro prima rei productione, & eius reparatioe, & haec ratio, comunis est ad ea quae sunt successiva & permanentia. 19. Tertia ratio talis est, id' locus acquiritur pluribus modis localibus, sed eade forma secundum naturae non acquiritur pluribus actioibz, & causa est, quia motus no terminatur ad locu ut sit, sed ut mobile sit in loco, & ideo non oportet locu variari secundum se variato motu ad locu, sed oportet naturaliter formam variari variata actioe per qua forma acquiritur. Ex hoc potest sic argui, si eadem forma numero pluribus actioibus in materia fiat, oportet q vtraq; actio vel saltem altera terminetur ad forma non ut sit simpliciter, sed ut sit in materia vel subiecto. Et propter hoc ad eandem forma terminatur generatio hominis & resurrectio eius, quia vel vtraq; actio vel salte altera terminatur ad animam, no ut sit simpliciter, sed ut sit in materia, sed in his quorum substantia deperit in toto vel in parte, non possunt eadem secundum numerum reparari, siue sint successiva, siue permanentia, & hoc expresse dicit frater Thom. lib. 4. d. 44. art. 2. in fo. 3. argumetu quod fuit tale, vnus homo no est plura animalia, ergo si non est idem animal non est id' homo numero, sed vbi non est idem sensus no est id' animal, quia animal diffinitur per sensum primum, scilicet ratiu, sensus autem no manet in anima separata, ergo non possunt idem numero resum. Ad quod respondet quod illa ratio opinioe concludit contra illos qui ponunt animam sensitiuam & rationalem diuersas in homine, quia secundum hoc anima sensitiua offerit in homine corruptibilis, sicut in aliis animalibus, vnde in resurrectione non esset eadem anima sensitiua, nec idem animal, nec idem homo, si aut' ponamus quod eade anima secundum substantiam sit rationalis & sensitiua nullas ex hoc angustias patitur, quia animal definitur per sensum, qui est anima sensitiua, sicut per forma essentiali, licet per sensum, qui est potentia cognoscitiva eius definitio, anima aut' sensitiua quantum ad essentiali manet sicut & rationalis, quantum ad id'. Haec sunt verba eius, ex quibus patet clare quod intentio eius est quod ea quorum substantia in aliquo deperit, non possunt eade secundum numeru re-

parari. Item dicit in cod' 4. di. 12. art. 2. q. 4. in corpore quaestio- nis, & in vltima parte. quaest. 77. argumetu 5. quae pars fuit opus eius vltimum & final e, vt apparet eius incomplexione. 22. AD ARGUMENTA in contrarium dicendum quod cuiuslibet rei repugnat esse nunc & prius cum media interruptio- ne suae entitatis, licet permanentibus non repugnet esse nunc & prius absque interruptione suae entitatis, fieri aut' nunc & prius respicit esse nunc & prius non absolute, sed cum interruptione suae entitatis, quod fit enim prius non fuit per aliquod tempus, & ideo repugnat eidem rei, quod fiat prius & postea. 23. Ad secundum dicendum quod species angeli posset repa- rari absque reparatione eiusdem individui, & quod dicitur quod in vna specie angeli non potest esse nisi vnum individuum, vel vnum suppositum, potest dici quod imo, vel potest dici quod in vna specie non possunt simul esse plures angeli, possunt tamen esse successiue. 24. Ad tertium dicendum quod non est simile de esse in tempore, & de esse in loco, quia esse in tempore, vt nunc largi accipimus, est solum secundum coexistencia, scilicet quia res est dum tempus est, siue mensuretur tempore, siue no, & ideo tempori vel parti tempo- ris nihil potest deesse, nisi amittendo suum esse, quo amisso res no potest reparari, semper autem amittitur, nisi semper res sit, quia tempus semper est, esse autem in loco non est esse dum quod est, sed esse habere aliquam habitudinem ad locum, vel secundum commensurationem, quod idem est quod esse in loco localiter, vel secundum alium ordinem, vt est de corpore Christi, quod est sub hostia sacramenti prout in praecedentibus determinatu est. Cum igitur corpus absque amissione proprii esse possit comen- surari alicui loco, & habere aliquam alia habitudine ad locum distantem absque simili habitudine ad mediu, ideo idem corpus potest esse in locis distantibus absque eo quod sit, in loco medio. 25. Ad quartum dicendum quod licet annihilato mundo nunc deus esset idem qui prius, non tamen haberet eandem habitudine extrinsecam ad res creatas quam habuit antequam mundus fieret, quia & si tunc nihil erat sicut & nunc, nihil esset animatum mundo, & in hoc videtur esse eadem habitudo nunc & prius, tamen non est eadem propter interruptione mediam qua deus res creauit, & creatas conseruauit. Item non probat nisi q sicut ante creationem mundi nihil fecit manente ista habitudine, ita annihilato mundo nunc nihil faceret manente eade habitudine, quod no est ad propositum eorum, sed ad oppositum. Si autem intelligatur quod eadem habitudo esset extrinseca in reparatioe nunc quae fuit in creando, negandum est propter interruptione. 26. Ad quintum de Augustino potest dici quod materia secun- dum se nullam habet actualem entitatem, vel pluralitatem, sicut de se nullam habet actualem entitatem, & ideo materia de se non potest esse vna cum alia materia vel diuersa ab ea secundum omnem vnitatem vel pluralitatem, quam habet a forma, vt magis infra patebit. Et ideo si annihilata esset materia hominis, & deus eam repararet ipsa secundum se non posset dici eade cum praecedente nec alia, tam' posset dici eadem ratione formae qua vniretur, quia eadem anima secundum numerum vniretur ma- teria reparata, & illa quae prius fuit. 27. Ad sextum dicendum quod si propria passio non differt realiter a suo subiecto, tunc subiectum nunquam est subiectum sub diuersis propriis passionibus, quia si reparatur idem subie- ctum secundum numerum, puta homo idem reparabitur, & eadem passio, si vero passio differat realiter a subiecto, & maxime re absolute, tunc passio corrupta non poterit reparari eadem se- cundum numeru, sed alia, nec est inconueniens quod idem subie- ctum, viciu sit sub diuersis passionibus solo numero diffe- rentibus maxime virtute diuina, & in illo casu intelligitur &c.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum resurrectio mortuorum fiet in instanti, an in tempore.

QVARTO quaeritur vtrum resurrectio mortuo- rum fiet in instanti, an in tempore. Et videtur quod in tempore. Primo per auctoritatem beati Aug. 20. de ciuit. dei, cap. 19. Vbi dicit quod mor- tui transiunt sunt ad immortalitatem mira cele- ritate, sed iste transitus erit per resurrectionem, celeritas autem non est nisi in tempore, sicut & velocitas, ergo resurrectio fiet in tempore. Item plures actiones inter se ordinem habentes non possunt esse simul, sed in resurrectione erit multae actiones inter se or- dinem habentes, scilicet collectio puluerum, formatio corpo- rum, & emanatio eorum, ergo non poterunt esse simul, scilicet in eodem instanti. IN CONTRARIUM est q dicit Apo. 1. Cor. 5. quod mortui resurgent in momento, & in istu oculi. Et Aug. vbi supra di- cit q in ipso temporis puncto rapientur obuia Christo in aera. R E S P

4 RESPONSO. Quaeestio ista vni supponit & aliud que- rit, supponit quod omnes resurgent, & quaerit an resurrectio om- niu fiet in instanti, illud quod supponitur rationabiliter suppo- nitur. Ad hoc enim ponendum cogitur auctoritate & ratione, auctoritate Apostoli primae Cor. 15. dicentis, omnes quidem re- surgemus, qui autem omne dicit nihil excipit. Ratio etiam ad hoc est quia mors est poena originalis peccati, a qua etia beata vir- go immunis non fuit, & si illa non fuit immunis rationabile est quod nullus homo immunis fiat a morte, si autem omnes moriuntur oportet dicere quod omnes resurgent, quia omnes pertine- bunt ad generale iudiciu. Quid autem fiet de illis qui tunc inueni- untur vni in aduetu Christi de quibus dicit Aposto. primae The- salonicen. quarto, quod rapientur in nubibus obuia Christo in aera, tenetur comuniter, & sic tenet beatus Aug. vbi supra q in ipso rapu morientur & corpora eoru resoluentur & subito reparabuntur, & illud oportet dicere, quia electi non resurgent ad gloria cu peccatis suis venialibus, ergo oportet illa peccata esse punita ante resurrectione, quia post resurrectione non erit purgatoriu in quo peccata venialia puniantur. No videtur autem quod ante resurrectionem possint aliter puniri nisi in morte & per mortem, quare &c. Rationabile est ergo illud quod supponit- tur, illud autem quod quaeritur potest habere duplicem intel- lectum vtrum scilicet resurrectio cuiuslibet fiet in instanti an in tempore. Aliud vtrum resurrectio no solum cuiuslibet secun- dum se sed omnium fiet no solum in instanti sed in eodem in- stanti, vel resurgent aliqui in vno instanti, alij vero in alio. QVANTVM ad primum intellectum aduertendum est primo quod sicut dicit Damascenus libro 4. cap. vltimo, resur- rectio est eius quod cecidit iterata resurrectio. In morte autem est triplex casus, cadit enim compositum per separationem ani- mae a corpore, cadit etiam corpus in quantum dissoluitur in ele- menta, cadit etia materia in qua corpus resoluatur per hoc quod diuiditur in diuersas partes & dispergitur, & ideo in resurre- ctione oportet esse triplicem resurrectione. Prima erit collectio partium seu puluerum disperforum. Secunda erit formatio corpo- rum. Tertia animatio eoru, vel econuersio quantum ad ani- mationem & formationem. Primum istorum fiet per angelos & successiue, quod fiet per angelos apparet Matth. 24. vbi dicitur quod Christus mittet angelos suos cum tuba & voce magna & congregabunt electos eius a quatuor cali ventis, & loquitur ibi de resurrectione, & hoc fiet rationabiliter, quia corporalia ad- ministrari debent per spiritualia in his in quibus eoru operatio potest adhiberi. Quod autem fiat successiue & in tempore patet, quia omnis motus localis causatus a virtute creata necessario est in tempore, sed collectio partium seu pulueru per angelos fiet per motu localem ipsoru pulueru seu partiu, fiet etia per virtu- tem creatam, quia per virtute angelicam, ergo fiet in tempore. De formatione aut' & organizatione corporu ex pulueri- bus non potest dici quod fiat ministerio angeloru, quia sicut di- ctum fuit in secundo libro, angelus no potest immediat' intro- ducere forma in materia corporali, sed solum potest coniungere actiua passiuu mediante quoru actione forma introducit in materia, sed in resurrectione no coniunguntur talia actiua pas- siuis ex quoru actione possit corpus humanu formari & orga- nizaru, ergo ad formationem & organizatione corporis in re- surrectione angeli nihil facient penitus. Minor declaratur, quia formatio & organizatio corporis humani per actiua & passiuu naturalia fit mediantibus & instrumentis determinatis & me- diis, puta mediante semine, & determinato loco, puta in matrici, & determinato modo, quia sem' primum est molle & postea duru vt dicitur secundo physico quom nullu erit in repa- ratione corporu resurgentium, quare &c. Item quauis aliqua or- ganizatio in naturali generatione hominis corporis humani praecedat introductione animae rationalis no tam' illa que ma- net cu anima, sed sequitur introductione animae saltem ordine naturae licet no ordine temporis, quia anima nunquam est nisi in corpore organizato, sed prima organizatio corporis no erit in resurrectione sed tantu secunda, ergo illa ordine naturae sequi- tur animationem quauis sit simul in tempore, ergo erit ab eode a quo & animatio, sed animatio non pot' esse nisi a solo deo, ergo nec ista organizatio, erit ergo in instanti, quia omnis successio est ex resistentia passu ad agens, quado enim passum nihil resistit- tiae habet agens sed est summe dispositu ad susceptione formae tunc forma in instanti introducit, vt patet de lumine in aere, sed in creatura no potest esse aliqua resistentia ad deu, sed est sum- ma obedientia vt fiat ex ea & in ea quicquid deus vult fieri, ergo omnia talia sunt subito & in instanti nisi deus ex ordine sapietiae suae ppter aliquam causam velit talia fieri successiue quod no ha- bet locu in proposito, ergo ta animatio qua organizatio corpo- ri fiet in resurrectione a deo immediat' & subito sine tempore. Sed contra ista arguitur dupliciter. Primo quia impossibile est motum localem fieri in instanti, sed si organizatio corporu

in resurrectione fieret subito motus localis fieret in instanti, ergo illo organizatio no fiet subito. Maior supponitur, sed minor probatur, quia pulueres ex quibus corpus formabitur, aut erit maioris quantitatatis quam corpus formandum, aut minoris, aut aequalis, si maioris quantitatatis & corpus formetur ex eis subito, sequeretur quod aliquid de loco puluerum remanebit vacuum, aut ad illud mouebitur in instanti aliqua pars aeris circumstantis, at vacuum non potest esse, ergo motus ille erit in instanti. Si autem fuerit minoris quantitatatis quam corpus formandum id' sequetur, quia corpus formatum subito occupabit maiorem locum, sed hoc no poterit esse nisi subito cedat ei aliqua pars cor- poris circumstantis, cessio autem ista erit per motum localem, quia alia non est intelligibilis, ergo illa pars quae cedit subito mouebitur de loco suo, si autem sint aequalis quantitatatis idem sequitur quia corpus organicu aliter figurabitur quam partes ex quibus formabitur, sed in figuratioe noua necesse est esse nouu ordinem, & nouam positionem partium secundum sub & supra, dextrum & sinistrum, ante & retro. Si ergo corpus forme- tur subito, tunc noua positio partium fiet subito, sed talis non potest fieri nisi cum motu locali cessioe corporis circumstantis ergo motus localis esset in instanti. Secundo instatur contra illud quod dictum est, scilicet quod animatio fiat subito vel in instanti eodem quo & organizatio, quia animatio est quaedam mutatio, sed termini mutationis qui sunt habitus & priuatio secundum Philosophum 2. Physico, & quinto, no possunt esse simul tempore in eodem subiecto, ergo animationem praecessit tempore in tempore organizatio quod subiicitur animae priuatio actualis existentiae ipsius animae, & sic organizatio corporis & eius animatio non erunt simul. Ad illa respondent quidam dicentes sic, ad primum quod mo- tus localis potest virtute diuina fieri in instanti, licet hoc non possit virtute naturae, illa autem cessio qua localiter cedit pars aeris corpori resurgenti fiet virtute diuina, nam sicut corpus mo- tum ab aliquo expellit aliud de loco suo, & cogit ipsum moueri, & tamen corpus expulsum non mouetur propi' a corpore expellente, sed tam corpus expellens quam corpus expulsum mouetur a primo impellente, ita in proposito deus formans maius corpus quam sint pulueres ex quibus formabitur formado tale corpus expellit partes aeris circumstantis de locis suis in instati. Ad secundum dicunt quod illa animatio non erit mutatio, quia omnis inductio formae in passum quae non praecedit ipsum passum tempore non est mutatio, sed est passio de genere passio- nis. Quod non sit mutatio patet, quia omnis mutatio est in ter terminos oppositos qui non compatiuntur se in eode subie- cto pro eode instanti, ergo vbi est vera mutatio, oportet termi- num a quo praexistere in subiecto ante introductione termini ad quem, & per consequens oportet subiectum praexistere ter- mino ad quem, si ergo subiectum no praexistit, non erit mutatio, erit tamen passio, quia omnis receptio passio quaedam est. Sed ista non videntur valere, quod enim primo dicitur q motus localis potest fieri in instanti virtute diuina non est verum, quia simile est de alteratione per quam forma educitur de imperfecto ad esse perfectu per medios gradus, & de motu lo- cali per quem mobile quacunque virtute moueatur pertranfit de extremo in extremum per medium, sed talis alteratio non potest fieri in instanti, sed necessario fit in tempore, ergo & omnis motus localis, Maior patet, quia magis videtur quod talis alte- ratio possit fieri in instanti quam aliquis motus localis, vide- mus enim in genere alterationu quod aliqua potest fieri in in- stanti naturaliter, sicut illuminatio aeris, sed nullu motum lo- calem videmus fieri in instanti, ergo quatum est ex genere eoru magis repugnat motui locali fieri in instanti quam alteratione. In speciali aut' similis causa vtrobiq; ponitur, quia ponitur quod non sit processus de extremo in extremu nisi per mediu, quare si non est possibile talem alteratione fieri in instanti, im- possibile est aliquem motum localem fieri in instanti, & haec fuit maior. Minor similiter probatur, quia si talis alteratio possit fieri in instanti, sequeretur quod subiectum alterationis simul esset magis & minus perfectu secundu eandem speciem vel for- mam, quia in eodem instanti esset sub forma secundu gradum medium & secundu gradu perfectum. Illud autem est impossi- bile, quia tunc id' posset simul esse magis & minus albu, vel magis & minus calidu, quod est impossibile, quia magis & minus habent oppositione & incompatibilitatem, est possit esse ter- mini motus & mutationis. It' si motus localis possit fieri in in- stanti, sequeretur, quod mobile simul esset in medio & in termi- no. Si enim prius esset in medio quam in termino, iam no esset motus in instanti, sed in tempore, quia prius & posterius duratio- ne necessario requirunt tempus. sed id' corpus simul esse loca- liter in diuersis locis est impossibile quacunque virtute vt inferius apparebit, ergo impossibile est q mobile sit simul in medio & in termino, & per consequens quod motus localis fiat in instanti Secun

12. Secunda etiam responsio ad secundam instantiam non valet, licet enim possit esse aliqua passio seu receptio, quae non sit vera mutatio, tamen animatio quae erit in resurrectione erit vera mutatio, quia subiectum aliter se habebit tunc quam prius, materia enim in qua recipietur anima fuit prius immediatè sub forma puluerum, non enim (vt illi imaginatur) formatio corporis praecedet naturaliter animationem, imò animatio praecedet naturaliter formationem, si enim formatio corporis praecederet animationem, praecederet ipsam vt dispositio media in fieri solù, vel vt dispositio media in esse, nõ potest dici quòd praecedat solùm in fieri, quia illa nõ maneret cum forma, sed talis animatio (vt illi dicunt) in eodẽ instanti est cù anima, ergo simul esset, & non esset. Itẽ deus in agendo nõ indiget dispositione inferiori, quia potest quilibet formã introducere in materia immediatè post quamcũq; aliam, nõ enim est limitatus ad agendum per determinatã mediã, sicut agentia naturalia, cum igitur animatio fiat virtute diuina, patet qd non requirit aliquam dispositionem in fieri praecedentem. Nec potest dici qd formatio corporis sit dispositio in esse, & qd praecedat animationem, quia omnis dispositio in esse sequitur formã substantialem, quã immediatè perficit materia & prius ordine naturæ quàm quæcũq; alia perfectio.

13. Dicendum ergo est aliter ad prædictas instantias. Ad primam qd non oportet motum localem fieri in instanti, dato quòd organizatio fiat in instanti, quia cum collectio puluerum fiat prius tempore ministerio angelorum, potest deus facere qd pulueres ex quibus corpora formantur, sint eiusdem quantitatũ & figuræ cum corporibus formandis, & tunc non habebit locum argumentum, quia corpus formatum præcisè occupabit illum locum quem pulueres occupabant, vel dato quòd corpus formandum sit maioris quantitatũ quàm pulueres. Potest dici qd deus potest annihilare partes aeris circumstantis quantum sufficit pro occupatione corporis formandi, & illud est conuenientius dicere quàm ponere motum localem fieri in instanti, quia illud est possibile secundum omnes, mortuũ aut fieri in instanti est simpliciter impossibile, similiter si corpus formandum sit minoris quantitatũ, melius esset & possibile dicere qd locus ad modicum tempus maneret vacuus, quàm qd partes aeris vicini illuc mouerentur in instanti, deus enim potest facere vacuum prout vacuum dicitur vltimum continentis non habentis actũ ali quod corpus contentũ, sicut potest omnia annihilare quæ sunt infra cælũ caelo remanente in sua figura. Possent etiã dici secundum aliquos qd rarefactio & condensatio, quum sint alterationes possent fieri in instanti, ad rarefactionem enim sequitur maior quantitas, quæ secundum istud de nouo generantur, & per condensationem sequitur minor, quæ similiter de nouo generatur, & sic per subitam rarefactionem aut condensationem potest aer occupare maiorem vel minorem locum. Et sic cedere alteri, vel imple re locum alterius, & nõ per motum localem. Ad secundã instantiam patet responsio, quia nõ ponimus qd organizatio praecedat tempore vel natura animationem, sed e conuerso animatio ordine naturæ praecedat organizationem, & subiectum eius & sola materia quæ prius fuit sub forma puluerum, & postea efficitur sub anima, & sic est ibi vera mutatio. Patet igitur primum, scilicet qualiter resurrectio vniuersaliusque fiet in instanti.

Sententia huius distinctionis XLIIII. in generali & speciali.

14. QVANTVM ad secundum intellectum questionis, scilicet an resurrectio omnium mortuorum fiat in eodem instanti, dicendum est quòd non quia prius resurgent illi qui fuerunt mortui, quàm illi qui in aduẽtu Christi inueniẽtur viui, nihilominus moriẽtur vt resurgat sicut prius dictũ fuit, & hoc oportet ponere maxime ppter auctoritatẽ scripturæ, cui concordat ea quæ dicta sunt prius. Dicit enim Apost. The. 4. qd mortui qui in Christo sunt resurgent primi, deinde nos qui viuim⁹ qui re. si mul rapie. cù illis in nubibus ob. Christo in aera. Ex quo patet quòd quãdo mortuũ iam resuscitati obuiabunt Christo in aera, tunc simul rapiẽtur illi qui viui inueniẽtur, sed illi, vt dictũ est, in ipso rapta moriẽtur, & deinceps resuscitabũtur, ergo postea resuscitabuntur quàm primi, quia cum primis resuscitatis adhuc vixerunt vita mortali, hæc etiã cogit verba auctoritatis. Dicitur enim quòd illi qui prius sunt mortui resurgent primi, hoc autẽ nõ potest intelligi de primitate dignitatis apud deum, quia multi qui in aduẽtu Christi inueniẽtur viui erunt maioris meriti, & maioris dignitatis apud deũ, quàm aliqui eorum qui prius fuerunt mortui. Nec potest intelligi de primitate naturæ, quia inter indiuidua eiusdẽ speciei nõ est ordo naturæ, oportet ergo quòd intelligatur de primitate temporis, sicut dictum est, quòd iam aliis resuscitatis illi qui in aduẽtu Christi inueniẽtur viui cum illis rapiẽtur adhuc viuentes vita mortali. Deinde moriẽtur, & postmodum resuscitabuntur. Patet ergo quòd licet resurrectio cuiuslibet sit in instanti, resurrectio tamẽ omnium nõ erit in eodẽ instanti. De illo autẽ instanti quãdo erit nõ potest haberi certitudo, imò nec de tẽpore, nec de die, nec de hora. Nã interrogãtib⁹ apostolis Actũ 1. Domine si in tẽpore hoc resti

QVAESTIO PRIMA.

Verum ad hoc quòd idem homo numero resurgat, requiratur quod formetur corpus eius eisdem pulueribus in quos fuit resolutum.

IN CA distinctionem istam primò quæritur, vt rum ad hoc quòd idem homo numero resurgat, requiratur quòd formetur corpus eius eisdem pulueribus in quos fuit resolutum, vel vt quidam queruntur, supposito quòd corpus Petri & corpus Pauli remaneret post mortem non incinerata, & in resurrectione anima Petri fieret in corpore Pauli, & corpus

15. Veruntamen propter illud quod scriptum est Matth. 27. media nocte clamor factus est ecce sponsus venit. Dicunt quidam quòd Christus media nocte venturus est ad iudicium, accipiẽdo mediam noctem secundum climã in quo est vallis Josaphat circa quem locum erit iudicium, vt dicit magister in litera, & illud confirmatur per auctoritatẽ Cassiodori super illud Psalm. media nocte surgebam ad confitendum tibi, vbi dicitur quòd Christus media nocte venit quia dominus illa hora percussit primogenita Aegypti vt dicitur Exod. 12.

16. Alij verò dicũt quod resurrectio & aduentus Christi ad iudiciũ erit in crepusculo diei sole existente in oriente & luna in occidente, quia in tali dispositione sol & luna creduntur creata cum luna sit tunc perfecta quo ad lumen respectu hemispherij nostri vt sic eorum circulatio compleatur per reditum ad idem punctum. Et confirmatur hoc, quia Christus tenetur resurrexissẽ se tali hora, & ille modus videtur probabilior, quia quiescunt in aliis auctoritatibus de nocte dicitur intelligi potest propter incertitudinem, secundum quòd modum dicit apostolus quòd dies domini sicut fur in nocte, ita veniet, hæc est hora quæ nescitur, & hoc expressè insinuat Christus euãgelio dicens quod si sciret paterfamilias quia hora vni veniet vigilaret vtiq; & vos esto- re parati, quia nescitis diem neque horam.

17. AD P R I M V M argumentum dicendum quòd celeritas illa de qua loquitur beatus Augustinus est intelligenda quãtum ad collectionem puluerum, quæ fiet ministerio angelorum, hæc enim fiet in tẽpore, scilicet breuissimo, vt oculis hominum merito sit admirabilis, vel si intelligatur de animatione & organizatione, tunc nomen celeritatis largè accipitur pro eo quod fit subito, vel in instanti.

18. Ad secundum dicendũ quòd plures actiones quarum quælibet est instantanea, nec habent oppositionem adinuicem possunt esse in eodem instanti, tales autem erunt animatio corporum, & eorum organizatio in eorum resurrectione, collectio autem puluerum fiet in tẽpore, & praecedet tam animationem quæ organizationem.

19. Item idemitas totius dependet ex idemitate partium, sed si anima Petri fieret in corpore Pauli, cõpositum ex his nõ haberet eisdem partes essentielles quas habebat Petrus ante resurrectionem, quia saltem nõ haberent eandem materiam, ergo non esset idem compositum quod prius.

20. Item idemitas totius dependet ex idemitate partium, sed si anima Petri fieret in corpore Pauli, cõpositum ex his nõ haberet eisdem partes essentielles quas habebat Petrus ante resurrectionem, quia saltem nõ haberent eandem materiam, ergo non esset idem compositum quod prius.

21. Item idemitas totius dependet ex idemitate partium, sed si anima Petri fieret in corpore Pauli, cõpositum ex his nõ haberet eisdem partes essentielles quas habebat Petrus ante resurrectionem, quia saltem nõ haberent eandem materiam, ergo non esset idem compositum quod prius.

22. Item idemitas totius dependet ex idemitate partium, sed si anima Petri fieret in corpore Pauli, cõpositum ex his nõ haberet eisdem partes essentielles quas habebat Petrus ante resurrectionem, quia saltem nõ haberent eandem materiam, ergo non esset idem compositum quod prius.

23. Item idemitas totius dependet ex idemitate partium, sed si anima Petri fieret in corpore Pauli, cõpositum ex his nõ haberet eisdem partes essentielles quas habebat Petrus ante resurrectionem, quia saltem nõ haberent eandem materiam, ergo non esset idem compositum quod prius.

24. Item idemitas totius dependet ex idemitate partium, sed si anima Petri fieret in corpore Pauli, cõpositum ex his nõ haberet eisdem partes essentielles quas habebat Petrus ante resurrectionem, quia saltem nõ haberent eandem materiam, ergo non esset idem compositum quod prius.

25. Item idemitas totius dependet ex idemitate partium, sed si anima Petri fieret in corpore Pauli, cõpositum ex his nõ haberet eisdem partes essentielles quas habebat Petrus ante resurrectionem, quia saltem nõ haberent eandem materiam, ergo non esset idem compositum quod prius.

26. Item idemitas totius dependet ex idemitate partium, sed si anima Petri fieret in corpore Pauli, cõpositum ex his nõ haberet eisdem partes essentielles quas habebat Petrus ante resurrectionem, quia saltem nõ haberent eandem materiam, ergo non esset idem compositum quod prius.

27. Item idemitas totius dependet ex idemitate partium, sed si anima Petri fieret in corpore Pauli, cõpositum ex his nõ haberet eisdem partes essentielles quas habebat Petrus ante resurrectionem, quia saltem nõ haberent eandem materiam, ergo non esset idem compositum quod prius.

28. Item idemitas totius dependet ex idemitate partium, sed si anima Petri fieret in corpore Pauli, cõpositum ex his nõ haberet eisdem partes essentielles quas habebat Petrus ante resurrectionem, quia saltem nõ haberent eandem materiam, ergo non esset idem compositum quod prius.

29. Item idemitas totius dependet ex idemitate partium, sed si anima Petri fieret in corpore Pauli, cõpositum ex his nõ haberet eisdem partes essentielles quas habebat Petrus ante resurrectionem, quia saltem nõ haberent eandem materiam, ergo non esset idem compositum quod prius.

30. Item idemitas totius dependet ex idemitate partium, sed si anima Petri fieret in corpore Pauli, cõpositum ex his nõ haberet eisdem partes essentielles quas habebat Petrus ante resurrectionem, quia saltem nõ haberent eandem materiam, ergo non esset idem compositum quod prius.

31. Item idemitas totius dependet ex idemitate partium, sed si anima Petri fieret in corpore Pauli, cõpositum ex his nõ haberet eisdem partes essentielles quas habebat Petrus ante resurrectionem, quia saltem nõ haberent eandem materiam, ergo non esset idem compositum quod prius.

32. Item idemitas totius dependet ex idemitate partium, sed si anima Petri fieret in corpore Pauli, cõpositum ex his nõ haberet eisdem partes essentielles quas habebat Petrus ante resurrectionem, quia saltem nõ haberent eandem materiam, ergo non esset idem compositum quod prius.

33. Item idemitas totius dependet ex idemitate partium, sed si anima Petri fieret in corpore Pauli, cõpositum ex his nõ haberet eisdem partes essentielles quas habebat Petrus ante resurrectionem, quia saltem nõ haberent eandem materiam, ergo non esset idem compositum quod prius.

34. Item idemitas totius dependet ex idemitate partium, sed si anima Petri fieret in corpore Pauli, cõpositum ex his nõ haberet eisdem partes essentielles quas habebat Petrus ante resurrectionem, quia saltem nõ haberent eandem materiam, ergo non esset idem compositum quod prius.

tionabiliter ei correspondens. Sed de hac loquitur, quia solum querimus de distinctione materię a materia & eius unitate, ta...

10 Si autem aliquis diceret qd tota distinctio numeralis materię est quidam per formam vel a forma solum quantum ad fieri...

11 PER HOC patet responso ad principalia argumenta quæstionis, quia secundum hanc positionem non solum saluamus...

QVAESTIO SECUNDA. Vtrum omnes tam boni quam mali integraliter resurgant.

Secundo queritur de integritate resurgentium, vtrū omnes tam boni quam mali integraliter resurgant. Et arguitur quod non...

2 Item humores corporis videntur pertinere ad integritatē corporis, sed humores nō resurgunt, ergo &c. Minor probatur dupliciter...

4 RESPONSI O. Aliqua possunt ad integritatem hominis pertinere tripliciter. Primo inquam ea sine quibus non potest esse homo...

quorum coniunctione resultat natura humana præcisē, aliud includit in ratione sua. Secundo modo tanquam ea quæ pertinent ad essentiam hominis, seu naturæ humanæ, & tamen sine eis potest esse homo...

6 Si autem loquamur de his quæ pertinent ad integritatem hominis secundo modo, vt sunt mēbra organica, pes, manus, & consimilia...

7 De tertia integritate dicendum est qd omnes tam boni quam mali resurgunt integraliter. Cuius ratio est: quia per resurrectionem reparabitur natura quantum ad omnia quæ fuerunt de necessitate naturæ...

adum habitudinem instrumenti ad principii actiui. Primo modo finis mēbrū nō est eius operatio, sed perfectum esse speciei...

QVAESTIO III.

Vtrum corpora resurgant sine deformitatibus quas habuerunt hic.

1 Item queritur vtrum corpora resurgant sine deformitatibus quas habuerunt hic. Et videtur quod non, quia resurrectio Christi fuit exemplar nostræ resurrectionis...

2 Item arguitur sic specialiter de reprobis: quia pena debet remanere remanente culpa, sed alii hic mutilantur in penam peccati...

6 QVAESTIO IIII. Ad primum modum quæstio est partim soluta in quæstione præcedenti, scilicet quantum ad deformitates quæ contingunt ex defectu cuiuslibet mēbrī, quia ostensum...

fuit qd omnes boni resurgunt cum integritate membrorum, secundum autem est de malis (vt dictum fuit) quibus aliqui idem sentiant de virtute...

7 Quicquid sit de cōclusionē, auctoritas tamē Apostoli nō loquitur de omnibus resurgētib; sed solum de sanctis, quod patet per id quod præcedit in dicta auctoritate...

8 De deformitatibus autē contingētib; secundo modo & tertio modo dicunt quidā quod huiusmodi deformitates tollentur non solum ab electis, sed etiā a damnatis...

9 Qui vellent tenere qd reprobi resurgunt cum deformitatibus quas hic habuerunt, maxime cū illis quas habuerūt a naturā, possunt respondere ad rationes aliorū...

10 Qui vellent tenere qd reprobi resurgunt cum deformitatibus quas hic habuerunt, maxime cū illis quas habuerūt a naturā, possunt respondere ad rationes aliorū...

Etas, alia propagantur: & quia imperfecta sunt originem, & perfectis, ideo dicitur qd omnes res a Deo immediate create essent perfectae in esse natura, opus autem resurrectionis ordinatur ad remunerationem bonorum & ad punitionem malorum, & huic fini congruit qd in bonis sit perfectio naturae & gloria quantum ad corpus & quantum ad animam, congruit etiam qd mali qui resurgunt ad poenam resurgant, est omni opprobriosa conditione qua habuerunt in praesenti vita, ut impleatur propheta Danielis prius allegata, qd ipsi resurgent in opprobrii ut videant semper. Haec autem deformitates cum quibus resurgent reprobi, erunt conditiones naturae, ut prius hic habitae, & non insipienter a Deo, ut poenae peccatorum, quia multi magni peccatores qui non habuerunt in praesenti saeculo tales deformitates, non habebant eas post resurrectionem, sed solum illi reprobi qui eas hic habuerunt. Per idem patet responsio ad confirmationem prioris rationis. Ad rationes principales.

10 AD PRIMAM dicendum est qd citatrices fuerunt in Christo resurgente ex specialia dispensatione, ut per eas ostenderetur identitas Christi resurgentis: non sic autem erant in aliis, vel si sint in martyribus, hoc erit ad ostendendum titulum martyrij, & non ad deformitatem, si qua fuit prius, sed sic aptantur virtute divina, ut sufficienter insinuent titulum martyrij, & tamen nihil continebunt dedecoris.

11 Ad secundam dicendum est qd poena insipienter secundum conditionem fore, ideo poenae quae in hoc iudicio temporali insipienter pro aliquo peccato sunt temporales, nec se extendunt ultra vitam terminantur: puniunt ergo damnati pro peccatis hic non dimissis, sed non per poenam hic infligunt, sed per aliam grauiorem secundum quod exigit rigor diuini iudicij.

12 Tertium argumentum facit pro illis qui dicunt qd damnati resurgent cum deformitatibus quas hic habuerunt, quorum opinio videtur satis probabilis. Arguunt aliterius partis solutionem esse per ea quae dicta sunt in corpore solutionis questionis.

QVAESTIO III.

Vtrum corpora bonorum sint futura impassibilia per aliquam formam sibi inexistentem.



Inde queritur de conditione corporum gloriosorum. Et primo de dote impassibilitatis, vtrum corpora bonorum sint futura impassibilia per aliquam formam sibi inexistentem. Et videtur qd sic, quia gloria corporis correspondet gloriae animae, seu gloria animae est per aliquam formam sibi inherens, ergo & gloria corporis, scilicet impassibilitas, & ceterae dotes. Maior de se patet. Minor declaratur, quia ta visio quam fructus sunt per aliquas formas inherentes animae, scilicet per ipsas operationes manentes in operante, & per lumen gloriae & charitatis medijs quibus praedictae operationes eliciuntur.

2 Item perfectior est impassibilitas corporum gloriosorum quam fuisse impassibilitas tempore innocentiae, sed impassibilitas status innocentiae fuit per aliquam formam inherens, ergo impassibilitas corporum in statu gloriae erit per aliquam formam inherens. Minor probatur, quia impassibilitas status innocentiae fuit per identitatem originalem quae fuit (ut videtur) aliquis habitus vel aliqua forma positiva.

3 Item verior est potentia qua aliquid potest non pati, quam potentia qua aliquid potest pati, ut patet ex 5. Metaph. sed potentia qua aliquid potest pati est aliquid positivum inherens, ergo fortiori ratione potentia qua aliquid potest non pati, sed corpora gloriosa si futura sint impassibilia, hoc erit per potentiam qua possunt non pati, ergo illa erit aliquid positivum & inherens.

4 Item sicut bonis hominibus promittitur aequalitas angelorum quo ad animam, iuxta illud quod dicitur Mat. 22. Erunt sicut angeli Dei in caelis. sic eisdem promittitur quo ad corpus aequalitas vel similitudo cum corporibus caelestibus, iuxta illud quod dicitur Mat. 13. Pulgebunt iusti sicut sol in regno patris eorum, sed impassibilitas corporum caelestium est per aliquam formam eis inherens, ergo & impassibilitas corporum gloriosorum erit per aliquam formam eis inherens.

5 IN CONTRARIUM arguitur, quia effectus privationis non requirit nisi causam privationis, sed esse impassibile est quidam effectus privationis, ergo non requirit nisi causam privationis, non oportet igitur qd corpora gloriosa sint impassibilia per aliquam formam eis inherens.

6 Item aut beati possunt sentire quantum ignis sit calidus, aut non: si dicatur quod non, contra quia videtur imperfectionis quod sensus non cognoscat in patria quod cognoscit in via, oportet ergo qd tactus bonorum immutetur, vel possit immutari a calore ignis secundum suam excellentiam, quod non potest esse sine vera passione.

7 RESPONSI O. Cui passibilitas & passio sibi correspondet

deant, ut potentia & actus, sicut passio dicitur multipliciter, ita & passibilitas accipitur autem passio uno modo large pro receptione formae quantumcumque conuenientis naturae rei. Alio modo sumitur stricte pro amissione formae conuenientis secundum naturam, & pro receptione formae disconuenientis & contrariae secundum naturam. Et simili modo passibilitas dicitur dupliciter, scilicet pro positua susceptiva primae passionis, aut secundum de. Loquendo de passioe vel passibilitate primo modo dicta coram sanctorum non erunt impassibilia post resurrectionem, quia in corporibus glorificatis erit usus sensuum, sed talis non potest fieri sine receptione speciei sensibilis, vel actus sentiendi, ergo in beatis erit passio quae est receptio formae conuenientis. Secundo quia corpora gloriosa, si similibus corporibus caelestibus quae sunt incorruptibilia per naturam, sed corporibus conuenientis per se non repugnat passio quae est receptio formae disconuenientis, sicut videmus de luna quae illuminatur a sole & ceteris planetis, & stellis, ut innuitur in libris de proprietatibus elementorum, ergo corporibus gloriosis non repugnat passio quae est receptio formae conuenientis. Si autem loquamur de passione & passibilitate quae attenditur secundum abiectionem formae conuenientis & receptionem disconuenientis, sic quaestio proposta difficultate habet quo ad conclusionem, si consideretur natura rei, & quo ad modum, si inquiratur ratio talis passibilitatis.

8 Proceditur ergo sic in quaestioe, quia primo inquiritur per quid aliquid est passibile passione proprie dicta, & ex hoc videbitur quomodo aliquid possit dici impassibile, est qd priuatio cognoscitur per habitum passibile autem & impassibile opponitur priuatiue quantum ad illa quae per nomina formaliter imponentur. Secundo applicabitur ad propositum, scilicet an corpora gloriosa sint impassibilia, & per quid, vtrum per formam inherens, an solum per naturam extrinsecam impeditur passione.

9 QVANTUM ad primum sciendum est qd ex hoc dicitur aliquid passibile proprie (ut nunc loquimur) quia potest transmutari a dispositione sibi conuenienti secundum naturam ad dispositionem innaturalem vel contrariam naturae, posse autem transmutari conuenit alicui per solum principium passium vel per potentiam passiuam, sicut patet per definitionem potentiae passivae quae datur 5. Metaph. scilicet per potentiam passiuam est principium transmutandi ab altero, ergo esse passibile conuenit alicui solum per potentiam passiuam, haec autem potentia passiva non est potentia solius materiae, quia illud quod indifferenter se habet ad omnem formam, nec vna est magis ipsi essentialis quam altera non est principium per quod aliquid sit passibile passione proprie dicta, sed materia quatenus est de se indifferenter se habet ad omnem formam, nec vna est magis ipsi conaturalis, quam alia, ergo materia quatenus est de se non est principium passiois proprie dictae. Maior declaratur, quia nos loquimur de passione per quam abicitur forma conueniens naturae, & inducitur disconueniens: & ideo quod indifferenter se habet ad omnem formam, ita qd vna non est magis conueniens ipsi quam altera non potest esse causa talis passibilitatis, vel passionis. Minor similiter manifesta est, quia materia prima de se non determinat sibi aliquam formam substantialem sed indifferenter se habet ad oem, & per consequens non determinat sibi aliquam formam accidentalem: autem determinatio formarum accidentalium sit ratione substantiarum, quare &c.

10 Restat ergo qd illud principium sit compositum ex materia & forma, cui ratione formae conueniens est aliqua qualitas, alia vero disconueniens, & tunc quia est in potentia ad utramque, potest transmutari de qualitate conueniente ad disconuenientem, & sic verum patet: & sic patet a quo aliquid dicitur passibile passione proprie dicta, quia a potentia passiva qua aliquid est receptiuum dispositionum diuersarum quarum vna est conueniens naturae, alia vero disconueniens. Impassibile autem potest aliquid dici dupliciter, vel proprie & simpliciter, scilicet per privationem principij passiuum, vel large per solum impedimentum actualis passiois. Et primum quidem impassibile dicitur simpliciter & absolute, quia negat omnem passibilitatem. Secundum autem non dicitur impassibile simpliciter & absolute, cum neget omnem passibilitatem, sed solum ex suppositione: quia stante impedimento verum est dicere qd talia non potest pati, sicut in actibus dicimus qd Socrates dicitur non potest non currere, licet absolute possit non currere. & sic patet primum.

11 SECUNDO est inquirendum, an corpora gloriosa sint impassibilia passione proprie dicta, ut patet ex dictis, qd si sint impassibilia hoc erit vel per privationem principij passiuum, vel per impedimentum passiois. Primo modo dixerit aliqui qd corpora gloriosa erunt impassibilia, quia in eis non erit passibile qualitates elementorum actus & passionis, quae sunt in corporibus mixtis causa actionis & passionis. Credebant enim qd post resurrectionem corpora humana essent mixta ex elementis manentibus in eis secundum substantias suas, & non secundum qualitates activas & passivas, sed illud non est verum. Primo, quantum ad hoc quod dicit, qd elementa manent quantum ad suas substantias

etiam quocumque mixto, quia quilibet pars mixti est mixta, ut habetur primo de generatione: si ergo elementa manerent in mixto secundum formas suas substantiales, sequeretur quod in quolibet parte materiae mixti esset forma cuiuslibet elementis, & est impossibile, cum plures formas substantiales specificas sint in eo quod dicitur qd qualitates elementorum non remaneant in corporibus gloriosis, quia gloria non tollit ea quae sunt de perfectione naturae, sed qualitates elementorum sunt de perfectione mixti sicut accidentales, ergo non tolluntur in gloria vel per gloriam. Tertio deficit in hoc quod ponit qd qualitates elementares in mixto sunt causa actionis & passionis, & qd agant in se inuicem illud enim non est verum, sicut probatum fuit prius, & ideo de hoc modo nihil plus dicitur: ite elementa manebunt secundum suas qualitates, & tamen non alterabitur, nec patietur mutatio alteri ab altero, quia cum post resurrectionem cesset motus caeli, oportet qd illud quod fuit ab altero pateret, semper ab illo pateret, & sic, precedente passioe finaliter sequere corruptionem, non est verum, ergo impassibilitas elementorum, & fortiori ratione corporum resurgentium non erit propter caritatem qualitatum elementarum. Quarto, quia dato qd omnia haec essent vera, non sufficerent tamen ad propositum ostendendum, quia ex hoc solo dicitur aliquid passibile, qd habet principium passium quo potest transmutari de qualitate conueniente secundum naturam ad disconuenientem: sed dato qd in mixto non essent qualitates elementares, esset tamen sibi subiectum susceptibile leaeris, ergo adhuc esset passibile illata ab extrinseco.

12 Restat ergo qd corpora gloriosa non erunt impassibilia simpliciter & absolute per privationem principij passiuum, cum natura corporum gloriosorum sit futura eadem quae prius, sed erunt impassibilia per aliquam praesentem impedimentum actualis passionis, ne fiat.

13 Quid autem sit illud, vtrum sit aliqua forma inherens, an solum virtus diuina assitens, duplex est opinio. Dicitur enim quidam qd talis impassibilitas erit per aliquam formam inherens. Quod probatur primo, quia anima non potest super corpus habere aliud quod dominium nunc aliud quam prius, nisi corpus sit mutatum, sed anima post resurrectionem habebit super corpus perfectum dominium, ita ut in corpore nihil possit accidere praeter voluntatem animae, alioquin anima non esset perfecta beata, ergo corpus erit mutatum, sed mutatio terminatur ad aliquam formam, ergo corpus gloriosorum reddetur impassibile per aliquam formam quam habebit. Secundo probatur per auctoritatem Aug. ad Dystorij, qui dicit qd in corporibus erit species sanitas, & incorruptiois vigoris, sed sanitas est per aliquam formam inherens, ergo & vigor & impassibilitas erit per aliquam formam inherens, & actioni cuiuslibet, contrarij, sicut durum suo modo resistit diuidenti.

14 Alius modus est, qd impassibilitas corporum gloriosorum non erit per aliquam formam inherens, sed solum per virtutem diuinam assistentem beatis ad nutum, & prohibentem actionem cuiuslibet extrinseci inferentis passionem. Et confirmatur hoc postio triplici ratione. Prima est, quia sicut status bonorum repugnat passioe contra naturam, sic etiam motus localis contra voluntatem, vtrique enim horum importat violentiam & displicentiam in cognoscentibus. Sed qd corpora beata non possunt moueri ab aliquo contra voluntatem, non conuenit eis per aliquam virtutem inherens, sed solum per diuinam virtutem eis assistentem, ergo idem sentiendum est de passione quae est contra naturam. Probatio minoris: si enim inesset corporibus beatis per aliquam virtutem intrinsecam, quod non possint ab alio moueri contra voluntatem, oportet quod in quolibet beato esset tanta virtus in resistendo, quanta esset in quocumque alio in impellendo. Illud autem non est verum, quia secundum hoc oportet in minimo beato ad hoc quod non possit moueri contra voluntatem esse tantam virtutem, quanta est in quocumque homine, vel angelo, alioquin si non esset tanta, posset moueri contra voluntatem ab alijs: ponere autem in minimo beatorum aequalem virtutem cum omnibus alijs tam hominibus quam angelis est inconueniens, quum angeli secundum naturam exceedant homines, & secundum gloriam sint gradus tam in hominibus quam in angelis.

15 Secunda ratio talis est, passibilitas proprie dicta, & corruptibilitas sibi inuicem correspondent, ergo impassibilitas & incorruptibilitas, sed incorruptibilitas bonorum non erit per aliquam formam inherens, ut probabitur, ergo nec impassibilitas. Probatio minoris: effectus communis requirit causam communem, sed incorruptibilitas post resurrectionem erit communis bonis & malis, ergo eis inerit per causam communem, sed in malis incorruptibilitas non inerit per aliquam formam inherens, ergo nec in bonis. Quod autem incorruptibilitas non sit in malis per formam inherens patet ex dictis aliorum qui tenent praecedentem opinionem. Hoc enim expresse concedunt & per rationem, quia quum passio proprie dicta sit via ad corruptionem (ut patet ex secundo de generatione) si aliqua forma prohiberet

corruptionem in danais, prohiberet etiam passionem in eis, quia ad vtrumque se extendit virtus eius, nec ageret liberet ut vnu prohiberet, alteru verò permitteret. Cum igitur in danatorum corporibus non prohibetur passio proprie dicta, patet qd non prohibetur corruptibilitas per aliquam formam inherens. Tertio patet idem per Aug. in epist. ad Consent. ubi dicit sic: Sicut ab igne formae Chaldaeorum abstulit Deus virtutem comburendi quantum ad aliquid, quia scilicet sibi corpora puerorum illata seruata sunt, sed mansit quantum ad aliquid, scilicet quia ille ignis comburebat ligna, ita auferet ab humoribus corporum corruptionem, & dimittet naturam modo praedictam impediens excessum actionis, & praeseruando ab omni nocuo & extrinseco. Ex quo patet qd intentio Augustini est qd impassibilitas & incorruptibilitas erunt in corporibus bonorum, per hoc qd virtus diuina beatis assitens prohibebit actionem cuiuslibet extrinseci inferens passionem vel corruptionem: & secundum hanc opinionem potest responderi ad rationes ante oppositas.

16 AD PRIMAM cum dicitur qd gloria corporis correspondet gloriae animae: dicendum est qd verum est quantum ad hoc qd corpus glorificabitur prout est animae conueniens pro statu illo quo corpus perficitur ab anima beata, sed non oportet qd perfectiones animae & corporis correspondant sibi quo ad numerum vel quo ad modum, sed perficitur vnu quodq; secundum quod congruit suae naturae. Natura autem animae quae est de se incorruptibilis & impassibilis non congruit qd phiciatur per ablationem talium, vel eosimilium defectuum, quia natura sua caret talibus defectibus, sed perficitur collatione donorum super naturalium: corpus autem quod natura sua subiacet corruptioni & passibilitati indiget perfecti ablatione istorum defectuum, & quia hoc solum potest fieri per solam virtutem diuinam assistentem beatis ad votum, ideo non oportet quod fiat per formam inherens.

17 Ad secundam dicendum est qd impassibilitas status innocentiae non erit per aliquam formam inherens, quia iustitia originalis de qua arguetur, si erat aliqua forma inherens erat recitudo voluntatis ad Deum, quae non perficit corpus, vel erat obedientia virtutum sensitiuum ad rationem per quam non apparet quomodo ex hoc redderetur corpus impassibile: praeseruebatur ergo homo in statu innocentiae a passioe & corruptione, partim per propria scientia, qua praedictus erat, per quam cauere poterat a nocuis, partim vero & per diuinam prouidentiam prohibentem, ex improposito aliquid nocuum hominem laedere.

18 Ad tertiam dicendum est qd nobilior est potentia qua aliquid potest non pati, quam illa qua aliquid potest pati, & vtraque est aliquid positivum inherens si sumatur proportionabiliter: quia sicut potentia qua aliquid potest pati est potentia qua aliquid potest transmutari a dispositione conuenienti secundum naturam in dispositionem contrariam, sic potentia qua aliquid potest non pati fit per privationem potentiae passivae qua aliquid potest non pati in dispositione contrariam, sic potentia qua aliquid potest non pati fit per privationem potentiae passivae, non quantum ad formalem rationem, sed quantum ad fundamentum quod vocamus potentiam non patiens: sicut dicimus angelum immortalem, vel impassibile, quia est talis natura, quae non habet in se potentiam passiuam, per quam possit transmutari, nec talis potentia secundum compositum: nec dubium est qd natura angeli est positiva & potentior seu perfectior quacumque potentia passiva. Sed illo modo corpora gloriosa non erunt impassibilia, scilicet per privationem principij passiuum, sed solum per impedimentum passiois, ne actualiter inferatur, & adhuc illud impediret erit nobilior quam sit potentia passiva in corporibus, sed non oportet qd sit inherens: quia passio impediri potest non solum per indispotionem patiens, sed per omnem extrinsecum, quod potest resistere agenti, vel suspendere eius actionem.

19 Ad quartam dicendum est qd corpora gloriosa si similibus corporibus caelestibus in incorruptione & impassibilitate quo ad effectum, sed non quo ad causam illius effectus, quia in corporibus caelestibus est incorruptibilitas & impassibilitas per naturam, in alijs autem erit per gratiam: ideo impassibilitas & incorruptibilitas corporum caelestium inesset eis ex eo qd natura eorum caret principijs corruptibilitatis & passibilitatis, sed corpora gloriosa non sic erunt impassibilia, sed solum per impedimentum actualis passionis, quod non oportebit esse per aliquam formam, vel naturam in eis existentem subiectiuam, quia totum poterit fieri per solam diuinam prouidentiam eis continue assistentem.

20 Tenendo hanc opinionem potest responderi ad rationes opinionis oppositae. Ad primam quum dicitur, qd corpus post resurrectionem erit subiectum animae nunc aliter quam prius, verum est, sed non oportet qd sit per nouam formam inherens, sed sufficit qd fiat per diuinam prouidentiam assistentem, quae prohibebit qd ea quae immutant corpus ad corruptionem non sint tunc, sicut nunc, & ita aliter se habebit corpus ad animam tunc quam nunc.

21 Ad secundam dicitur, illa perpetua sanitas & vigor in corporibus resurgentibus poterit esse per solam prohibitionem vel impedimentum cuiuslibet extrinseci corruptoris, vel passionis inferentis.

In 2. di. 19. q. 2. c. 1. 10. 3. 4. 4. 9. 3.

In 2. di. 19. q. 2.

22 SECVNDVM vtraque opinionem oportet respon- dere ad duo argumenta in oppositum facta in arguendo prin- cipaliter ad quiesc. quia vnum eorum probat qd corpora glo- riosa non erant impasibilia passione proprie dicta. Aliud ve- ro probat qd dato qd sint impasibilia, illud tamen non erit per aliquam causam positivam, neque inharentem, vel assistentem, quorum vtrunque negatur a qualibet dictarum opinionum. Videndum ergo ad primum quomodo dicitur qd effectus privatiuus non requirit causam positivam, verum est formalem, imo nul- lam talem habet, sed necessarium est qd habeat causam positi- uam tam efficientem quam fundamentalem: nunquam enim aliquid habet rationem causae nisi sit positivum, sed causa posi- tiua inducit in effectum positivum, & sic causat ipsum, sed effe- ctum positivum non causat inducendo directe, sed per subtra- ctionem influentiae propriae, vt effectus de Deo sit res annihilata, & de nauis si inter pericula maris nauem non regetur, vel im- pediendo influentia alterius, sicut obstaculum positivum in fene- stra causat tenebras impediendo illuminationem solis, & eodem modo interposita terra inter solem & lunam causatur eclipsis, similiter impasibilitas non potest alicui convenire nisi per na- turam ad quam sequitur privatio principiorum mediandibus quibus inest alicui pasibilitas, vel per naturam impediendam passionem quae ab aliquo potest inferri, & vtroque modo im- pasibilitas est a causa positiva vel inharente vel assistente.

23 Ad secundum dicendum qd boni nunquam sciunt per experientia in se quid est malum, nec hoc pinebit ad impasibilitatem, alio- quin Deus esset valde imperfectus, qui nunquam scituit malum per experientiam in seipso: experientia enim quatenus importat cog- nitionem pertinet ad perfectiorem, & sic est in Deo, & sic erit in beatis, sed quatenus importat passionem non erit in eis, &c.

QVAESTIO V

Vtrum per aliquam formam sibi inharentem cor- pore gloriosum possit simul esse cum alio corpore glorioso vel non glorioso.



Secundo queritur de dote subtilitatis, vtrum per al- quam formam sibi inharentem corpus gloriosum pos- sit simul esse cum alio corpore glorioso vel non glorio- so. Er arguitur qd sic, quia dos subtilitatis qua habe- bit corpus gloriosum est actus proprius, sed ille actus non potest esse alius nisi penetrare & esse simul cum alio corpo- re, ergo &c. Et confirmatur, quia si corpus gloriosum per do- te subtilitatis non potest esse simul cum alio corpore, sed so- lum per miraculum diuinae virtutis, sequeretur qd in eis subti- litas esset frustra: quia Deus potest per miraculum facere qd corpus non gloriosum sit simul cum alio corpore.

1 Item quod competit alicui corpori per naturam potest com- petere corpori glorioso per dorem glorie, sed alicui corpori competit per naturam esse simul cum alio corpore, ergo &c. Probatio minoris, quia ferrum ignitur non solum in superficie, sed etiam in profundo, ita qd non est seorsum figurare ignem sine ferro, & ferrum sine igne, sed oportet ferrum & ignem esse simul, quod patet per operationem: habet enim ignis aliud approximatam, & similiter panis & vinum videtur si- mul esse quando panis est totaliter imbibitus vino.

3 Item corpus quod non potest esse simul cum alio corpore, po- test in motu suo impediri per aliquod corpus, sed ad conditio- nem honoris pertinet qd non possint in motu suo impediri, alio- quin possent eis accidere aliquid triste, ergo corpora gloriosa eo ipso qd sunt gloriosa, possunt simul esse cum alio corpore.

4 IN CONTRARIUM arguitur, quia sicut se habent duo accide- tia numero differentia ad idem subiectum, sic videtur se ha- bere duo corpora ad eundem locum, sed nulla virtute creata potest fieri quod duo accidentia solo numero differentia sint in eodem subiecto, ergo nulla virtute creata potest fieri quod duo corpora sint in eodem loco.

5 RESPONSO. Circa quae istam videnda sunt duo. Pri- mum est, quid sit subtilitas a qua corpora gloriosa denomina- buntur subtilia. Secundum est, an propter subtilitatem sit ibi aliqua forma inharens corpori glorioso, per quam possit cor- pus gloriosum simul esse in eodem loco cum alio corpore.

6 QVANTVM ad primum sciendum est quod subtile in corporibus secundum generalem rationem nominis opponitur ei quod est esse grossum, & vtraque istorum reperitur in cor- poribus tam ratione quantitatis quam ratione qualitatibus: ra- tione enim quantitatis illud dicitur subtile quod est paruum secundum latitudinem & profunditatem, dato qd sit magnus secundum longitudinem. Grossum vero dicitur quod est ma- gnum secundum latitudinem & profunditatem. Ratione vero qualitatis dicitur aliquid subtile, quia est rarum & paruum, vt aer, grossum vero dicitur quod est magnam densum & opacum, vt terra. In subtili autem & grosso quocumq; istorum modorum ac-

cepto hoc est commune qd subtile est facile penetratum alterius, subtile quidem secundum quantitate propter figuram acutam quam habet si non sit latum nec profundum, dato qd sit longum, vt stylus vel acustalis enim figura est diuisiva & facile penetratiua. Subtile autem secundum qualitate est facile penetratum propter diuisi- bilitate suam partiu in partes paruas aliorum corporu poros subintrantes, vt aer, aqua & huiusmodi, & propter hanc condi- tionem subtilitatis tractu est ad potentias cognituius. Ille eni dicitur habere subtile visum qui penetrare potest ad viden- dum parua, vel longinqua quae alij non vident, & subtilem in- tellectum qui penetrat ad cognitionem occultorum: iuxta etiā hunc modum subtilitatis spirituales dicuntur subtiles, quia maxi- me elongantur a grossitate corporali qualitercunq; accipiatur, & quia maxime penetrant ad cognoscendum intima rerum.

7 Occasione autem istorum fuerunt duo errores circa subti- litatem corporu gloriosoru. Vnus quorundam dicens qd post resurrectionem corpus verteretur in spiritum, occasio est lumentium ex dicto Apoll. 1. Cor. 15. Seminatur corpus animale, surget cor- pus spirituale. Et hic error primo conuincitur ex eo quod for- te non est possibile quacumque virtute corpus coeuret in spiritum. Secundo quia si esset, sic fieret, tunc homo non resurgeret, quia homo dicitur quod est copositum ex anima & corpore & non alterum solum. Nec motum eoru est sufficienter, quia sicut dicit Apoll. qd corpus surget spirituale, ita dicit qd seminat anima le, sed nunc corpus non dicitur animale, quia conuersum sit in ani- ma, ergo nec tunc dicitur spirituale, sed versus sit in spiritum.

8 Alius error fuit aliorum dicens qd post resurrectionem corpora beatorum erunt subtilia, quia erunt rara ad modum aë- ris. Quod patet esse erroneum, quia talia corpora non sunt palpa- bilia, corpus autem Christi post resurrectionem fuit palpabile, vt dixit discipulis: Palpate & videte, &c. Itē veritas humani corpo- ris requirit carnes & ossa que non copatiuntur talem raritatem. Et ideo hic error danatus est a Gregor. vt patet moralium 14.

9 Dicendum est ergo aliter, qd post resurrectionem corpus erit plene subiectum anime vel spiritui. Comparatur autem anima ad cor- pus tripliciter. Primo quoad esse: quia anima est actus & forma corporis. Secundo quantum ad operationes quibus anima vitur corpore vt subiecto, sicut sunt operationes sensituiue. Tertio quoad motum localem, anima autem non solum est actus corporis, sed aliquo modo motor. Prima ergo subiectio corporis ad animam quantum ad esse, pertinet ad dotem impasibilitatis, tunc cuius nihil potest accidere in corpore qd sit via ad separatio- nem corporis ab anima, sed pfecta subiectio corporis ad animam vt ad motorem pertinet ad agilitatem, vt postea dicitur, perfecta vero subiectio eiusdem ad animam quo ad operationes cognituias & appetitiuas videtur pertinere ad subtilitatem: & haec subiectio potest intelligi vel quantum ad operationes sensituias pccise, vt nihil sit in corpore p quod paritas talium operationu impediatur, sicut nunc sit in nobis frequenter ppter grossitatem & impur- tatem spirituum deseruierunt operationibus sensituiis. Omnis enim impuritas talis segregabitur a corporibus gloriosis. Vel potest intelligi talis subiectio propter obedientiam perfectam qua tunc habebunt vires sensituias ad rationem, quae obedientia modo non est in nobis quando caro concupiscit aduersus spiritum, & ob hoc corpus nunc dicitur animale ab animalitate, quia mo- tus animales magis sunt in nobis secundum impetum sensuali- tatis qua secundum dictamen rationis: sed tunc dicitur corpus spirituale, quia oēs tales motus erunt plene subiecti spiritui, quatenus quidam intelligant quod corpus nunc dicatur spirituale, quod quatenus sit verum, hoc tamen magis videtur pertinere ad impasibilitatem & incorruptibilitatem qua ad subtilitatem.

10 Quocumque autem dicatur modum accipitur subtilitas, non videtur necessarium qd dicat aliqua qualitate super natu- rale inharentem corporibus gloriosis, quia subtilitas, primo mo- do accepta, si pro puritate operationu sensituiaru potest esse per solam puritatem humoru & spirituum seruicium operationibus sensituiis. Secundo modo accepta potest esse per diuinam prouiden- tiam assistentem: nec apparet bene quomodo possit esse per ali- quam qualitatem inherentem, quia actus cuiuscunque qualitatibus sine naturalis sine supernaturalis non est liber sed necessarius, & ideo semper ad idem inclinatur, sed obedientiam inclinacionem ad idem, quia quandoque secundum rectam rationem aliquid est appetendum, quandoque vero eius oppositum, ideo &c.

11 Et quamuis secundum hanc viam subtilitas non sit aliqua forma inharens, sicut nec impasibilitas, nihilominus tamen potest dici dos, quia dos sponse (ex qua nomen illud tractum est) secundum doctores consistit non solum in his quae spon- sam ornant & circumstant quasi intrinsecas, sed etiam in his quae assident extrinsecas, vt si ad tuitionem eius daretur certa cultio- dia militum, & sic patet aliquoties primum.

QVANT

12 QVANTVM ad secundum, scilicet an per dotem subti- litatis possit corpus gloriosum simul esse cum alio corpore. Di- cendum est quod non sive dos subtilitatis sit aliqua qualitas natu- ralis superaddita sine qd probatur sic dos subtilitatis co- stitit in puritate operationum sensituiarum, & in subiectioe ea- rum ad rationem, vt dictum est. Ex hoc sic arguitur: illud qd se- cidum se nulla habitudine habet ad locum nihil facit ad hoc, qd vnum corpus possit vel non possit esse cum alio in eodem lo- co, sed dos subtilitatis cu constitat in puritate operationu sensi- tiuaru & appetitiuarum, & subiectioe earum ad rationem se- cidum se nulla habitudine habet ad locum, vt de se patet ergo nihil facit ad hoc, qd vnum corpus possit vel non possit esse cum alio in eodem loco. Et confirmatur, quia in statu innocentiae fuit & fuisse: si daretur talis puritas operationu sensituiaru, & sub- iectio earum ad rationem, & tamen non propter hoc poterat vnu corpus esse cum alio corpore in eodem loco, quare &c. Licet p- batur sic illud qd non tollit ad corpore glorioso quantitatem eius, nec actus eius impeditur non tollit ad corpore glorioso quin expellat aliud de loco suo, sed quacumque qualitas naturalis seu supernaturalis non tollit ad corpore glorioso sua quantitatem, nec actus eius impeditur, ergo subtilitas si nominet aliquam qua- litatem non tollit quin corpore glorioso necessario expellat aliud de loco suo, & sic non poterit esse simul cum alio. Maior patet, quia id qd facit corpus distare ab alio corpore secundum lo- cum vel situm est sola quantitas, vt de 4. Physic. dicit Philosophus, quod si a corpore cubico circumscriberentur oēs qualita- tes & siones adhuc occuparet locum, nec posset simul esse cum alio, sed necessario distaret secundum locum. Quare ergo qua- titatis est distantia corporum quo ad locum. Quod ergo non tollit quantitatem, nec eius operationem, non tollit quin corpore vnu expellat aliud de loco suo. Minor probatur, scilicet qd nulla qualitas tollat ad corpore glorioso quantitatem, nec eius actioem. De quantitate patet, quia si tolleretur, corpus maneret indiuisi- bile. Item non habet qualitates sensituias, quae requirunt qua- titatem pro immediato subiecto, quae sunt absurda. Nec tollit actum eius, quia illud quod nullam habitudinem habet ad lo- cum nisi mediante quantitate non tollit habituudinem quantita- tis ad locum, sed potius accipit ea ea habituudinem ad locum, sed omnis qualitas est huiusmodi, ergo &c.

In 1. d. 39 q. 2. pri. parisi. q. 1. secund. de partiu.

Sap. d. 11 7.2

In 2. d. 7 q. 5.

13 AD PRIMVM argumentum dicendum qd actus dotis subtilitatis non erit facere qd corpus gloriosum possit esse cum alio, sed erit vel puritas operationu sensituiaru vel subiectio earum ad rationem, vel vtrunque simul, & ideo non erit frustra: & quod additur quod Deus potest facere quod corpus non glo- riosum sit cum non glorioso, & ita per miraculum tantu est de non glorioso, sicut de glorioso, concedatur qd nulla gloria cor- poris fit qua sic fit ignis inharens potest circa hoc aliquid.

14 Ad secundum dicendum per interemptionem minoris qd in ferro ignito non sunt simul ignis & ferrum. Cuius ratio est: quia forma ignis non comparatur in materia qua perficit tan- tam densitatem, quanta requirit forma ferri, nec forma ferri co- paratur raritatem qua requirit forma ignis. Quid ergo dicitur est quomodo ignitur? Dicendum est quod quod ignis ferri non est nisi vehemens eius alteratio a qualitatibus ignis, ratione cuius potest aliud ignire, & sic ubi ferru est non est ignis, sed ar- dor, vel cauma: si quae tamen sint porositates in ferro, nihil prohibet quod ibi sit ignis verus generatus, vel in materia aë- ris prius ibi existentis, vel in subtilibus partibus, quae resolu- untur ad ferro. De pane autem intincto in vino vel aqua, di- cendum est qd ubi est porositas panis, ibi est solum vinum vel sola aqua. Vbi autem est panis solidus nihilominus humectatus, ibi est solus panis altera? cum qualitatibus vini vel aequae quorum substantia corrupta est, & sic nunquam sunt simul fer- rum & ignis, panis & vinum.

15 Ad aliud dicendum quod corpus gloriosum non potest impediri a motu suo per aliud corpus, non propter aliquam virtutem sibi inharentem, sed propter virtutem diuinam sibi ad nutum assistentem.

QVAESTIO VI

Vtrum virtute diuina corpus gloriosum pos- sit esse cum alio corpore glorioso vel non glorioso.



Einde queritur vtrum virtute diuina corpus gloriosum possit esse cum alio corpore glorioso vel non glorioso. Er arguitur quod non quia qualiter videtur possibile quod idem corpus sit simul in diuersis locis circumscriptione, & quod duo corpora sint simul in eodem loco, sed primum non potest fieri quacumque virtute, vt communiter ponitur, ergo nec secundum.

2 Item Boetius in lib. de trinit. dicit, qd si animo cuncta acci-

dentia a corporibus separemus, tamen locus est cunctis diuer- sus, quem vnum ligere nullo modo possumus, sed illud non est possibile quacumque virtute quod non potest mente concipi: tale enim videtur implicare contradictionem, ergo videtur qd nulla virtute possit duo corpora simul esse in eodem loco.

3 Et sicut prius arguebatur, sicut se habent duo accidentia eiusdem speciei ad subiectum, sic duo corpora ad locum, sed duo acci- dentia eiusdem speciei non possunt simul esse in eodem subiecto, ergo nec duo corpora in eodem loco. Minor pbat, quia duo acci- dentia eiusdem speciei vel sunt aequalis gradus, vel inaequalis, puta quia vnum est intensius altero: si sint inaequalis gradus im- possibile est qd sint simul in eodem subiecto, alioquin idem sub- iectum posset simul esse magis albu, & minus albu, quod videri- tur implicare contradictionem: iteru, termini motus vel muta- tionis & remissionis non sunt composibiles, sed huiusmodi accidentia possunt esse termini motus vel mutationis secundu al- terationem intensius & remissionis, quare &c. Si vero sint eius- dem gradus, id sequitur, quia subiectu non est in potentia ad ali- quam formam nisi mediante mutatione, sed subiectum habens ali- quam formam non potest mutari ad consimilem eiusdem gradus priori manente: quia idem non potest simul esse tale formaliter in actu, & tale in potentia, sed illud sequeretur si subiectum ha- bens aliquam formam posset mutari ad consimilem, ergo &c.

4 IN CONTRARIUM arguitur, quia sicut se habent duo naturae com- plete, quaru quaelibet est nata constitutere proprium suppositum ad utilitatem suppositi, sic se habent duo corpora quoru quodlibet natum est occupare locu ad vnitatem loci, sed plures tales natura- re possunt esse simul in eodem supposito diuinae virtute, sicut fuit in Christo, ergo similiter duo corpora possunt esse in eodem loco simul diuinae virtute. Ad idem est quod dicit Dam. in lib. 4. ca. vl. vbi dicit, quod corpus gloriosum erit spirituale quale fuit corpus dñi post resurrectionem clausi ianuis pertransiens.

5 RESPONSO. Circa ista quaest. est duplex modus di- cendi. Primus est communior, & magis eorum dicitis diuinae scri- pturae quantum ad superficiem literarum, & secundum qd communius ex- ponitur, qd quaecumque plura corpora possunt esse in eodem loco simul virtute diuinae & illud probatur primo quantum ad con- clusionem. Et secundo datur modus possibilitatis. Primum probatur ex multis. Primum qd Christus natus est clauso matris vero. Re- manit enim virgo post partu, sed istud non potuit esse nisi cor- pus Christi nascendo simul esset cum corpore matris, quare &c. Secundo qd Christus ponitur surrexisse clauso sepulchro, quod si- militer non potuit esse, nisi simul esset corpus Christi cu capi- dibus sepulchri, & sic idem quod prius. Tertio qd Christus post resurrectionem intrauit ad discipulos ianuis clausis, vt habet Ioan. 22. quare &c. Quarto quia corpus caeleste non potuit diuisi salu- quatum ad substantiam sphaerarum: vnde dicitur Iob. 3. qd caeli solidissimi quasi aere sunt. Si ergo corpus gloriosum non posset simul esse cum alio corpore, nunquam corpore Christi ascenderit ad caelum empyreum, nec corpora sanctoru post resurrectionem illuc ascenderent, quod est erroneu. Quinto quia corpus non impedi- tur esse cum alio corpore nisi ratione quantitatis, vt patet ex praec- dendi quaestione, sed virtute diuina sit qd in sacramento altaris cor- poris sit simul cum quantitate panis, ergo eadem virtute posset fieri qd esset simul cum substantia panis, & sic duo corpora esse simul.

6 Modus autem quo hoc est possibile est talis. Quantitas enim per quam corpus comparatur ad locum habet duo facere, scilicet reddere corpus quantum, & occupare locum: & primum est actus eius formalis. Secundum est actus eius quasi cause efficientis. Ex quo potest tripliciter argui. Et primo sic dicitur se habere calor ad calefaciendum, sic quantitas ad occupandum locum, sed virtute diuina potest fieri qd calor praesens calefacibilis non calefaciat ipsum, vt factum fuit in fornace Babylonis re- spectu trium puerorum, ergo eadem virtute potest fieri quod quantitas praesens loco non occupet locum, & sic alia quan- titas poterit esse cum ipsa. Secundum si virtute diuina potest fieri qd prius maneat a motu posteriori, quomodo hoc non implicet aliquam contradictionem, seu aliquam repugnantiam intellectualem, sed dare subiecto esse quantum per prius conuenit quantitati quam occupare locu, quia ille est actus formalis qui simul est cum forma in subiecto, alius autem est actus eius, vt efficientis, respectu alterius qui frequenter est posterior tempore, ergo vir- tute diuina potest fieri qd corpus maneat quantum, & non occu- pet locum, & sic idem quod prius. Tertio sic non videtur qd duo corpora impendantur simul esse in eodem loco, nisi quia non appareret per quid distingueretur, sed illud non impedit, quia corpora suis quantitatibus non distinguuntur per loca, quatenus per distinctionem locorum apparere vel manifestetur distinctio corporum: dato etiam qd corpora distinguerentur per loca, Deus tamen potest facere se solo quicquid potest facere cum cau- sis secundis, & ita potest distinguere corpora & distinctionem eorum seruire absque distinctione locorum, quare &c.

7 Secundus modus dicens est hinc contrarius scilicet q nulla virtute potest fieri q plura corpora sint in eodem loco...

10. q. 2.

8 Hoc supposito probatur q duo corpora ex hoc q habent duas quantitates non possunt simul esse in eodem loco...

Sup. d. 10.

q. 2.

9 Secundum probant idem sic, est eadem virtus rationis cum precedente & si duo corpora possint esse simul...

10 Ad primam respondet & dicit q verissimum est beatam virginem Mariam permanisse virginem in partu & post partum...

10. q. 2.

20. q. 2.

11 Ad primam respondet & dicit q verissimum est beatam virginem Mariam permanisse virginem in partu & post partum...

12 Ad secundam respondet & dicit q verissimum est quod corpus Christi cum corpore matris, quia est alius modus possibilis...

13 Ad tertiam respondet & dicit q verissimum est quod corpus Christi cum corpore matris, quia est alius modus possibilis...

14 de civitate Dei hoc factum fuisse in oibus mulieribus si status innocentie durasset, quia tunc perperissent sine dolore qui nunc est poena peccati, secundum sententiam divini, Gen. 3. vnde proles...

15 Ad quartam respondet & dicit q verissimum est quod corpus Christi cum corpore matris, quia est alius modus possibilis...

16 Ad quintam respondet & dicit q verissimum est quod corpus Christi cum corpore matris, quia est alius modus possibilis...

17 Ad sextam respondet & dicit q verissimum est quod corpus Christi cum corpore matris, quia est alius modus possibilis...

18 Ad septimam respondet & dicit q verissimum est quod corpus Christi cum corpore matris, quia est alius modus possibilis...

19 Ad octavam respondet & dicit q verissimum est quod corpus Christi cum corpore matris, quia est alius modus possibilis...

20 Ad nonam respondet & dicit q verissimum est quod corpus Christi cum corpore matris, quia est alius modus possibilis...

21 Ad decimam respondet & dicit q verissimum est quod corpus Christi cum corpore matris, quia est alius modus possibilis...

22 Ad undecimam respondet & dicit q verissimum est quod corpus Christi cum corpore matris, quia est alius modus possibilis...

Ad

18 Ad quintum dicens q corpus Christi prout spectat ad genus substantiae est vere in sacramento altaris, nec illud est contra dicta...

Sup. d. 10.

q. 2.

19 Ad sextum dicens q corpus Christi prout spectat ad genus substantiae est vere in sacramento altaris, nec illud est contra dicta...

Sup. d. 10.

q. 2.

20 Ad septimum dicens q corpus Christi prout spectat ad genus substantiae est vere in sacramento altaris, nec illud est contra dicta...

21 Ad octavum dicens q corpus Christi prout spectat ad genus substantiae est vere in sacramento altaris, nec illud est contra dicta...

22 Ad nonam dicens q corpus Christi prout spectat ad genus substantiae est vere in sacramento altaris, nec illud est contra dicta...

23 Ad decimam dicens q corpus Christi prout spectat ad genus substantiae est vere in sacramento altaris, nec illud est contra dicta...

24 Ad undecimam dicens q corpus Christi prout spectat ad genus substantiae est vere in sacramento altaris, nec illud est contra dicta...

25 Ad duodecimam dicens q corpus Christi prout spectat ad genus substantiae est vere in sacramento altaris, nec illud est contra dicta...

26 Ad tertium dicens q corpus Christi prout spectat ad genus substantiae est vere in sacramento altaris, nec illud est contra dicta...

27 Ad quartum dicens q corpus Christi prout spectat ad genus substantiae est vere in sacramento altaris, nec illud est contra dicta...

28 Ad quintum dicens q corpus Christi prout spectat ad genus substantiae est vere in sacramento altaris, nec illud est contra dicta...

29 Ad sextum dicens q corpus Christi prout spectat ad genus substantiae est vere in sacramento altaris, nec illud est contra dicta...

30 Ad septimum dicens q corpus Christi prout spectat ad genus substantiae est vere in sacramento altaris, nec illud est contra dicta...

31 Ad octavum dicens q corpus Christi prout spectat ad genus substantiae est vere in sacramento altaris, nec illud est contra dicta...

32 Ad nonam dicens q corpus Christi prout spectat ad genus substantiae est vere in sacramento altaris, nec illud est contra dicta...

33 Ad decimam dicens q corpus Christi prout spectat ad genus substantiae est vere in sacramento altaris, nec illud est contra dicta...

QUESTIO VII.

Utum corpora gloriosa ratione suae agilitatis possint moveri in instanti de loco ad locum.

IN DUBIO queritur de agilitate corporum gloriosorum: & queritur utrum corpora gloriosa ratione suae agilitatis possint moveri in instanti de loco ad locum...

X 5

secundum locum quia iuxta sua merita habebunt locum propinquo...

in perfectione, quia grauitas non sic est de integritate corporum...

rum, prius autem & posterius non sunt nisi in tempore...

QVAESTIO VIII.

Vtrum corpora gloriosa habeant claritatem.

OSTEA queritur vtrum corpora gloriosa habeant claritatem...

Item corpus lucens non est peruenit visui, sed occultat quod...

IN CONTRARIUM est scriptura in qua plurimis locis dicitur...

RESPONSIUM. Aduertendum est quod nomen claritatis quantum...

Et secundum hoc potest dici quod claritas erit dupliciter in...

Quod autem additur quod in corporibus gloriosis erit perfecta...

Et illud est difficilissimum ad intelligendum...

ritas non videtur ponenda in corporibus gloriosis propter hoc...

Sententia huius secundæ partis distinctionis...

DETERMINATO de resurrectione bonorum hic determinat de resurrectione...

q. s. huius dist.

gantur corporibus, & cruciabit ille ignis aera corpora demono...

QVAESTIO IX.

Vtrum ignis inferni sit corporeus.



Ic queritur de his que pertinent ad damnatos & primo vtrum ignis inferni sit corporeus. Et arguitur quod non...

Item locus debet correspondere locato, sed infernus non est locus corporeus...

Ad idem est quod dicit Dam. lib. 4. ca. vlt. Tradetur diabolo & demones eius...

IN CONTRARIUM est communis doctrina ecclesie, & auctoritate beati Grego. 4. dialog. arguitur, qui dicit...

RESPONSIO. Circa questionem istam videnda sunt duo. Primum est de igne inferni...

De loco inferni, ubi sit positus.

Quantum ad primum sciendum est quod non potest sciri per omnimodam certitudinem qualis sit ignis inferni...

Quantum ad primum sciendum est quod non potest sciri per omnimodam certitudinem...

Quantum ad primum sciendum est quod non potest sciri per omnimodam certitudinem...

Quantum ad primum sciendum est quod non potest sciri per omnimodam certitudinem...

Quantum ad primum sciendum est quod non potest sciri per omnimodam certitudinem...

Quantum ad primum sciendum est quod non potest sciri per omnimodam certitudinem...

Quantum ad primum sciendum est quod non potest sciri per omnimodam certitudinem...

Quantum ad primum sciendum est quod non potest sciri per omnimodam certitudinem...

Quantum ad primum sciendum est quod non potest sciri per omnimodam certitudinem...

tius creditur quod ex opposito terrae nostrae habitabilis non sit nisi aqua...

AD ARGUMENTA in opposito dicendum. Ad primum quod sicut corpora beatorum...

AD ARGUMENTA in opposito dicendum. Ad primum quod sicut corpora beatorum...

AD ARGUMENTA in opposito dicendum. Ad primum quod sicut corpora beatorum...

AD ARGUMENTA in opposito dicendum. Ad primum quod sicut corpora beatorum...

AD ARGUMENTA in opposito dicendum. Ad primum quod sicut corpora beatorum...

AD ARGUMENTA in opposito dicendum. Ad primum quod sicut corpora beatorum...

AD ARGUMENTA in opposito dicendum. Ad primum quod sicut corpora beatorum...

AD ARGUMENTA in opposito dicendum. Ad primum quod sicut corpora beatorum...

AD ARGUMENTA in opposito dicendum. Ad primum quod sicut corpora beatorum...

AD ARGUMENTA in opposito dicendum. Ad primum quod sicut corpora beatorum...

AD ARGUMENTA in opposito dicendum. Ad primum quod sicut corpora beatorum...

AD ARGUMENTA in opposito dicendum. Ad primum quod sicut corpora beatorum...

AD ARGUMENTA in opposito dicendum. Ad primum quod sicut corpora beatorum...

AD ARGUMENTA in opposito dicendum. Ad primum quod sicut corpora beatorum...

AD ARGUMENTA in opposito dicendum. Ad primum quod sicut corpora beatorum...

quin posset esse processus in infinitum, cum inter vniuoca non sit ordo...

In contrarium arguitur, quia sicut corpus cooperatur ad meritum ita cooperatur...

RESPONSIO. Questio ista apud fideles non est dubia quantum ad conclusionem...

Quantum ad primum dicitur sic, quod cum pati sit quoddam recipere...

Hac distinctioem supposita sciendum est quod duplex est modus dicendi...

Ad primum dicitur quod Augustinus loquitur de anima separata...

Ad tertium dicitur quod forte Damascenus legitur, an ignis inferni esset corporeus...

Item sublatum eo quod est principium omnis realis actionis, ergo cessat...

Item sublatum eo quod est principium omnis realis actionis, ergo cessat...

Item sublatum eo quod est principium omnis realis actionis, ergo cessat...

Item sublatum eo quod est principium omnis realis actionis, ergo cessat...

Item sublatum eo quod est principium omnis realis actionis, ergo cessat...

Item sublatum eo quod est principium omnis realis actionis, ergo cessat...

Item sublatum eo quod est principium omnis realis actionis, ergo cessat...

Item sublatum eo quod est principium omnis realis actionis, ergo cessat...

Item sublatum eo quod est principium omnis realis actionis, ergo cessat...

Item sublatum eo quod est principium omnis realis actionis, ergo cessat...

Item sublatum eo quod est principium omnis realis actionis, ergo cessat...

Item sublatum eo quod est principium omnis realis actionis, ergo cessat...

Item sublatum eo quod est principium omnis realis actionis, ergo cessat...

Item sublatum eo quod est principium omnis realis actionis, ergo cessat...

dent eum ut loquatur, ergo illa apprehensio erit falsa, & sic non affligitur...

Item nullo modo videtur quod caliditate sui motus localis sit causa...

Item nullo modo videtur quod caliditate sui motus localis sit causa...

Item nullo modo videtur quod caliditate sui motus localis sit causa...

Item nullo modo videtur quod caliditate sui motus localis sit causa...

Item nullo modo videtur quod caliditate sui motus localis sit causa...

Item nullo modo videtur quod caliditate sui motus localis sit causa...

Item nullo modo videtur quod caliditate sui motus localis sit causa...

Item nullo modo videtur quod caliditate sui motus localis sit causa...

Item nullo modo videtur quod caliditate sui motus localis sit causa...

Item nullo modo videtur quod caliditate sui motus localis sit causa...

Item nullo modo videtur quod caliditate sui motus localis sit causa...

Item nullo modo videtur quod caliditate sui motus localis sit causa...

Item nullo modo videtur quod caliditate sui motus localis sit causa...

Item nullo modo videtur quod caliditate sui motus localis sit causa...

Item nullo modo videtur quod caliditate sui motus localis sit causa...

Item nullo modo videtur quod caliditate sui motus localis sit causa...

Item nullo modo videtur quod caliditate sui motus localis sit causa...

Item nullo modo videtur quod caliditate sui motus localis sit causa...

Item nullo modo videtur quod caliditate sui motus localis sit causa...

Item nullo modo videtur quod caliditate sui motus localis sit causa...

vbi dicitur qd motus localis nihil variat in celo, & ideo ille solus habens c. attribuitur. Secundo, quia impossibile est qd aliquid habens principiu agendi eque perfectum vt prius. & passum eque dispositiu vt prius no possit agere vt prius, sed cessante motu celi ignis remanebit ita calidus vt prius, & fluppa eque disposita vt calefiat sicut prius, ergo eis app. vntatis ignis necessario debueret fluppa sicut prius, & eodem modo cum corpora danatorum sunt vere passibilia (caerent enim dote im passibilitatis qua habent corpora beatorum) poterit ergo vere calefieri et immutari ab igne sicut nunc immutatur, cessatio ergo motus celi no impedit veram & naturalem alterationem corporum: quia motus celi ad eam non requiritur, quamuis requiratur ad alterationem generationis & corruptionis & aliarum mutationum per hoc quod adducit solis & alia altra respectu diuersarum partium terrae quae sui praesentia agunt, vbi prius no agebant, & propter absentiam suam non agunt vbi prius agebant.

14 Dicens est ergo quod corpora danatorum vere patitur ab igne per veram & naturalem alterationem calefactionis, quae esse poterit (vt probatum est) nihilominus tamen nunquam corrumpentur diuina virtute facite, quod alteratio talis praecise maneat in limitibus suis, ita quod ad eam no sequatur corruptio, & qd hoc sit possibile probatur sic, quandoque dicitur ad hoc dicitur & ad diuersos terminos, virtute diuina potest fieri quod vna sit sine alia, & maxime prima sine posteriori, sed alteratio & corruptio formae substantialis in materia sunt duae actiones habentes diuersos terminos: terminus alterationis est qualitas, terminus vero corruptionis est privatio formae substantialis, alteratio etiam corruptionem est corruptio, ergo virtute diuina potest fieri qd sit vera alteratio, & no sequatur corruptio, & sic fiet in pena danatorum, vt perpetua vita naturae sit eis ad perpetuam durationem poena.

15 AD PRIMVM argumentum in oppositum patet responsio ex hoc quod statim dicitur est.

16 Ad secundum dicens per interemptionem minoris, quia motus caeli no est principiu per se alicuius realis actionis, sed requiritur ad alterationem actionis, puta generationis & corruptionis, quia adducit & abducat generas, vt dicitur in fine secundae de generatione. Et quia in tali alteratione stat consistencia mundi secundum dispositionem quam videmus, ideo motus caeli comparatur motui cordis in animalibus, & no propter hoc quod motus caeli secundum se sit per se causa alicuius actionis, quia nec motus cordis talem casualitatem habet.

17 Ad tertium dicens quod causa equiuoca ad qua actio nes inferiores reducuntur no est motus caeli sed ipsum caelum, cuius actio no totaliter cessabit cessante motu: nam si cessaret totaliter, forte nihil corruptibile saltem mltum posset remanere naturaliter loquendo, & si remaneret, hoc no esset per naturam, sed per miraculum, & tunc sicut haberet naturam quam prius & non in celo, posset agere & pati sicut prius, non obstante cessatione totalis influentiae caelestis, quae non requiritur ad actiones inferiorum, nisi quia conferuat virtutes eorum.

QUESTIO XI.

Vtrum animae danatorum ante resurrectionem corporum patiantur ab igne.



Rertio queritur vtrum animae danatorum ante resurrectionem corporum patiantur ab igne. Et arguitur quod non, quia nullum corpus ponitur immediate pati passione proprie dicta a spiritu, ergo spiritus no potest immediate pati passione proprie dicta ab vilo corpore, quare nec ab igne. Contra queritur patet, quia corpus magis natum est pati a spiritu quam a corpore. Probatio antecedens, quia passio proprie dicta fit per ablationem qualitatis conuenientis & per introductionem qualitatis disconuenientis, vt patet ex praecedentibus, sed nullus spiritus potest aliquam formam seu qualitatem immediate causare in aliquid corpus: vt ostensum fuit in lib. 2. ergo nullum corpus potest pati a spiritu passione non solum proprie dicta, sed etiam quacunque, cum omnis passio fit receptio alicuius formae.

9. 10. huius dist.

9. 10. huius dist.

2 Item Aug. 12. super Gen. ad litteram dicit & ponitur in literas, non sunt corporales, sed corporales similia quibus animae corporibus exure afficiuntur, siue bene siue male, sed dicuntur affici dolore, ergo aliud non fit ab igne inferni, qui est corporeus vt visum fuit.

3 Item secundum eundem & ibidem agens est nobilissimum patiente sed nullus corpus nobilissimus est spiritus, ergo nullus spiritus potest pati a corpore, sed ita anima separata quam angelus spiritus sunt, ignis autem inferni est corporeus, sicut patuit supra, ergo anima vel angelus non potest pati ab igne inferni.

4 Item corpus non agit in distans nisi mediante propinquo, sed tam daemones quam animae separate sunt quodam extra locum inferni circa nos, cu quandoque hominibus appareat,

nec tamen sunt sine poena sibi debita, quia sicut gloria honorum nunquam interrumptur, ita nec poena danatorum, nec tamen videmus quod omnia intermedia ab igne inferni patiuntur, ergo non videtur quod poena quas patiuntur daemones vel animae danatorum fiant ab igne.

5 IN CONTRARIVM est qd dicitur Luc. 16. & allegatum fuit prius de anima diuitis epulonis, quae dicit se cruciari in flamma, & Mat. 15. dicitur. Ite maledictus in ignem aeternum, qui paratus est diabolo & angelis eius.

6 Ad idem est quod dicit Aug. 21. de ciui. dei. adhaerebunt spiritus (sicut incorporei) corporeis ignibus cruciandi, accipientes ab ignibus poenam, non tamen ignibus vitam.

7 RESPONSIO. Tenendum est sine vlla dubitatione quod tam daemones quam animae separate puniuntur in igne inferni, sed modum totalem punitionis: puto latere omnem hominem cui Deus non reuelauit. Procederet ergo sic circa questionem ista quia primo ponitur vnus modus secundum quem no est dubium alicui docto fidei daemones & animae danatorum posse pati, sed quia istum modum non credo esse totalem & perfectum quo daemones & animae patiuntur, ideo illo posito ponetur quidam alij modi qui tangantur a doctoribus secundum quos daemones & animae separate ponuntur pati ab igne.

8 QUANTVM ad primum modum no excludendo alios, dicens est qd aliter patitur anima separata ab igne corporeo & aliter daemones. Cuius ratio est, quia ignis inferni non ponitur corporeus nisi quia afficitur est corpora danatorum post resurrectionem. Si enim post mortem praeretur homo vel solum puniret in anima & nullo modo in corpore, nulli igni inferni posuisset corporei, sed adhaerens omnes illi rationi qua fecimus prius, qualis lingua calis flamma, &c. Propter respirationem enim corporum ponit Aug. Et habetur in littera. Etia Grego. 4. Dialogo. ca. 24. dicit ignem illum esse corporei, congruum est ergo vt spiritus qui corpori ad poenam reuertiuntur quales sunt animae danatorum aliter ab igne corporeo patiuntur, aliter daemones qui nunquam corpori vniuntur, vt forma, illi quidem secundum veritatem, hic autem secundum adaptationem. Primum patet sic, sicut se habent spes & delectatio ad bonum, sic se habent tristitia & timor ad malum, sicut enim delectatio est de bono praesentis, spes vero de futuro, sic tristitia est de malo praesentis, timor vero de futuro, sed secundum qualitatem delectationis que estimatur esse de bono praesentis praecedit gaudium spei de futuro, ergo secundum qualitatem tristitiae que estimatur de malo cu praesens fuerit praecedit dolor timoris de ipso futuro, hinc est qd adiudicatum mori ex consideratione futuri, mortis quodammodo incurrunt. Cu igitur animae danatorum sciant infallibiliter qd resumptis corporibus igne cruciabuntur per veram immersionem ex ipsa consideratione ignis nocui futuri, verissime cruciantur mentaliter, & hoc quidem plus vel minus secundum qd maiori vel minori afficitur corporali sicut resumptis corporibus adiudicatas. Et estimatur hoc, quia poena reproborum qd oppositum se habent ad praemium beatorum, sed praemium beatorum ante resurrectionem corporum consistit in gaudio rei de diuina visione, & gaudio spei de corporis glorificatione, ergo poena reproborum consistit in vehementi tristitia de amissione visionis diuinae, & vehementi timore de afflictione corporis futurae, igitur patet qd animae danatorum quae corporibus reuertiuntur ad poenam patientur ab igne corporeo secundum veritatem, quia ille ignis ante resurrectionem vere timore & horrore, & per consequens tristitia animae ingreditur, qui post resurrectionem corpora cum animabus vere exuret.

9 Secundum patet, scilicet quod spiritus, angelicus quin nunc qua vult corpori, vt forma affligitur ab igne per quandam similitudinem & adaptationem spiritualem enim tristitia & delectatio cu sunt ignote multitudini, oportet quod per delectationes & tristitias corporales figuratim exprimantur, & sic cum summus dolor sensibilis sit ab igne qui est maximae actiu. tristitia & dolor spiritualis in angelis propter suam vehemenciam si no esset ab igne secundum re, diceretur in ab igne esse per quandam similitudinem & adaptationem. Et hoc potest probari dupliciter. Primum quia afflictio daemones sumenda est p oppositum ad delectationem beatorum spirituum q est in consuetudine sui finis, & no in aliqua re corporali, & si aliqua de eorum delectatione dicantur que videantur ad delectationem corporalem pertinere, sicut qd resuscitantur rideantur per similitudinem debet intelligi, ergo afflictio daemones consistit in tristitia qua habent de separatione a sine in quo summe praeretur & delectatur, si ipsum attingerent & no in aliqua re corporali: & si aliqua de eorum afflictione videatur sonare in corporealem punitionem, debet intelligi per quandam adaptationem & similitudinem, sicut quod igne ardeat, vel sessoribus affligatur. Secundo poena debet respondere culpe sed culpa daemones non fuit cu aliqua delectatione sumpta ex rebus corporalibus, sed ex inordinata consuetudine sui cu interpetratuio ceteru dei, ergo poena eorum debet esse in tristitia

9. 10. huius dist.

d. 47. 2

qua habet de careria visionis diuinae qua incurrunt propter contemptum dei, & indifferenciam suam autem poena grauissima est & maior quacunque poena sensibilis, sicut & delectatio a qua se excludit maxima est et maior omni delectatione sensibilis. Unde dicit Aug. & habetur in 4. sententiarum dist. 46. alienari a regno dei, carere magna multitudine dulcedinis dei ta gravis poena est vt nulla possint esse tormeta que nouim' comparari. Et Chrysostomus sup Mat. Ponamus (inq) ante oculos quatuor dolores est excludi et pici a regno celorum, qd vt mihivideat, ipsa grauior est gehena. Ite multi gehena horret, ego vero casum illius glorie multo maior esse autumo. Ite mille gehenas ponat quis, nihil tale dicit quale excludi a gloria & odio haberi a xpo.

10 Nobis autem videtur cotra hunc proprietaria. Primo, quia sensibilis vltima magis nota. Secundo, quia delectationes sensibiles cu sint passiones appetitus sensitiui sunt aliqua corporis transmutatione, & ideo fortius hic sentiuntur. Tertio, quia delectationes corporales appetuntur istaqua medicina contra tristitias corporales quibus superueniunt magis sentiuntur & accipiuntur. no sic autem est de delectationibus spiritualibus, et tamen simpliciter sunt maiores, vnde homines a maximis delectationibus abstinere, & maximas tristitias corporales sustinere ne perdam honorum qui est quoddam bonum intellectuale: dign' enim honore regis, prius vellet quacunque poenam sensibilem extra mortem & quandoque mortem sustinere quam honorem amittere, propter vehemenciam igitur poena quae habet de amissione visionis diuinae dicuntur per quada similitudinem affligi ab igne.

11 Hic autem occurrit cum dubitatio. Si enim careria visionis diuinae maxima poena est quae praecipue daemones affliguntur cu decederet in originali visione diuina creata, sequitur qd peccato originali debeatur maxima poena & par poena que de beatorum daemones pro peccato actuali qui est incognescens, quia poena decedenti in solo originali est mitissima secundum Augustinum & alios sanctos. Et dicitur ad hoc quod sicut no delectatur bonum nisi cognitum, sic malum no affligit nisi cognitum decederet aut in solo originali nulla cognitione haberet nec habere potuerunt de beatitudine cui se habent non habuerint, nec sacramentum fidei suscepissent, nec ad cognoscendam se extendat cognitio naturalis, & ideo de eius careria no tristatur: daemones vero qui gratiam habuerunt & fide sine qua impossibile fuit eos gratia habere, cognitionem habent de illo hinc quem suo dementer amiserunt, & ideo summe de hoc tristatur. Et si dicatur vltra qd decedentes in originali saltem in iudicio, & per consequens post iudicium habebunt de beatitudine aliquam cognitionem, quia vt infra dicitur, omnes cognoscunt iudicium dei iustum esse quod ad poenas danatorum & praemia beatorum & quantum ad meritum & demeritum vt trunq, & ideo sciunt quare ipsi ad beatitudinem sanctorum non admittentur.

12 Dicendum est tales cognoscent qd boni qui per baptismum vel per propriu meritum qd gratia Christi meruerunt, habebunt pro praemio aliquod donum a deo & aliquam cognitionem maiorem quam sic illa qua possint habere ex naturalibus, & de se sciunt qd ad illud praemium non pertingent, quia sciunt se no fuisse baptizatos nec Christi gratia percipientes: no oportet tamen qd se sciunt illo deo priuatos esse, ppter culpam originale, & ideo non dolebunt, quia in eis non erit aliqua obliquitas voluntatis ita vt irrationabiliter doleant de quocunque, dolerent autem irrationabiliter de careria visionis diuinae, sed solum cognoscent qd ad eam non admittentur, quia non fuerunt participes gratiae Christi nec per baptismum nec propriu meritum. Si autem cognoscerent qd ab ea defecerent propter demeritum primorum parentiu, forte possent de hoc rationabiliter dolere, non tamen oportet qd sciunt, vt dictum fuit in secundo libro: patet igitur qd daemones affliguntur ab igne per quandam similitudinem & adaptationem, animae vero danatorum per vera tristitiam qua concipiunt de hoc quod sciunt se resumptos corporibus in illo igne aeternaliter cruciandas.

13 De animabus vero quae dicuntur esse in purgatorio, quae quidem corporibus in resurrectione vniuntur, sed no ad poenam, quia post resurrectionem purgatoriu no erit, id tenendum est, scilicet qd affligatur per hoc qd retardantur a diuina visione, quaedam plus quaedam minus: sicut enim poena est ab ea excludi, sic ab illa retardari, & tamen plus quaedam diuini ab illa retardatur. Ite sicut grauitas & leuitas inelicit ad suu locu naturale, sic finalis charitas ad beatitudinem, sed si in grau impedito a loco naturali esset cognitio, poena esset ei impediri a loco suo naturali, ergo similiter est poena animae separate existenti in charitate & cognoscenti se propter culpa prius commissam & poena ei debitam a beatitudine retardari. Propter ergo vehemenciam huius poene possunt secundum quada similitudinem & adaptationem dici pati ab igne: & huic consonat dicitur Apostolus. Cor. 3. Saluus erit, sic tamen quae per ignem, in quo inuenitur similitudo & adaptatio.

14 Sed dicit aliquis, animae sanctorum pati qui praecesserunt

aduentu Christi retardabant a visione dei, & tamen erant in charitate nec affligebantur sicut poena animas in purgatorio affligi, quae tamen oportuisset si dictus modus esset verus. Et dicens ad hoc qd ante aduentum Christi no erat tempus puniendi ad visionem diuinam essentiae, cu no esset solutiu debium naturae qd in morte Christi solutum est, nunc autem post mortem Christi est tempus puniendi ad eam nisi propria culpa, vel obligatio ad poenam impediatur, & ideo no punire nunc est poenale, prius autem no fuit: & ponitur exemplum, quod enim filius regis ad honorem no perueniat viuere patre no est ei poenale, quia nondum est tempus qd perueniat, sed si mortuo patre impediatur, ad tempus ne ad regnum perueniat, valde dolorosum esset ei, & hoc secundum plus & minus secundum quantitatem impedimenti. Patet ergo vnus modus qualiter animae danatorum & daemones & animae quae sunt in purgatorio dicuntur affligi ab igne inferni existente corporeo. Sed quia vt prius dictum fuit ille non est praecipuus modus quo daemones & animae separate affliguntur, ideo tangendi sunt alij modi qui traduntur a doctoribus.

15 Et est vnus modus quo daemones & animae separate affliguntur ab igne inferni per vera immersionem, & isti variantur. Quidam enim eorum dicunt sic, qd ignis inferni potest considerari dupliciter. Vno modo secundum se, & sic no potest agere in spiritu. Alio modo vt est instrumentum diuinae iustitiae, & sic potest agere in spiritu, & ipsum vere affligere per immersionem vera, quod probant per rationem & per simile. Ratio talis est: instrumentum praeter suam virtutem naturalem videtur habere aliquam aliam virtutem a principali agente, sicut calor naturalis qui est instrumentum animae praeter suam virtutem calefacientiam qua habet a se habet ab anima (cuius instrumentum est) virtutem conuertendi in substantiam alicui alimentum, sicut dolabra habet ab artifice virtutem introducendi formam arborum, qua no possit ex se attingere, ergo similiter ignis inferni vt instrumentum est diuinae iustitiae habet aliquam virtutem per quam potest attingere ad aliquid vltra virtutem propriae naturae. Tunc arguitur sic: quicquid deus potest facere mediatis causis secundis potest facere sine eis, sed deus potest affligere animam mediae corpore sicut nunc affligitur sensibiliter dicitur est in corpore, ergo potest ea consimiliter affligere sine corpore, si sic, ergo & ignis vt est instrumentum diuinae iustitiae, cu in instrumentum vt dictum est, sit aliqua virtus principalis agentis per quam potest in aliquid in quod no possit ex conditione sua naturae. Per simile probatur idem sic: sicut sacramenta sunt instrumenta diuinae misericordiae iustificantis, sic ignis inferni est instrumentum diuinae iustitiae iudicantis, sed sacramenta quatenus sunt instrumenta diuinae misericordiae agunt iustificando animam per alicuius immersionem, ergo ignis vt est instrumentum diuinae iustitiae affligit animam per veram immersionem.

16 Haec autem opinio non videtur posse stare. Primum quia nullum instrumentum potest agere circa aliquid in virtute alterius nisi possit circa illud ponere suam propria actionem, sicut calor agit vt instrumentum animae potest de se ponere suam actionem naturalem, scilicet calefactionem circa alimentum quod conuertit virtute animae in carne, & securus suam actionem naturalem habet circa lignum in quo vt mota ab artifice inducit formam arborum, sed ignis de se non potest aliquid habere actionem circa animam vel daemones vt affligeret eum, ergo no potest circa ea habere actionem vt instrumentum diuinae iustitiae.

17 Secundo: quia principium passionis quae est per immersionem semper est aliqua forma ipsius agentis, sicut enim passio per immersionem fit per receptionem alicuius formae in patiente, sic principiu talis actionis est aliqua forma in agente, illud ergo quod non dat alicui nouam formam, non daret ei qd possit affligere per immersionem formam, sed qd ignis agit vt instrumentum diuinae iustitiae non ponit in eo aliquam nouam formam neque accidentalem neque substantialem, ergo per hoc non potest animam affligere, quia dicitur agere vt instrumentum diuinae iustitiae.

18 Tertio: quia si anima vel daemones affligeretur per vera immersionem, tunc forma immilla aut esset corporalis aut spiritualis, no corporalis, quia anima separata no est susceptiua alicuius formae corporalis. Nec spiritualis, quia illa no potest affligere, quia nihil adicit quod sit naturae consensu, eo qd non habet contrarietate ad aliquam formam naturalem, ergo nullo modo affligitur daemones vel anima ab igne per immersionem. Si dicatur qd ignis non immittit aliquam formam nisi afflictionem, hoc no potest esse, quia afflictio vel dolor no est aliud quam repletus appetitus contra nociuum praesens & cognitiu: obiectu ergo afflictionis est nociuum praesens & cognitiu, sed obiectu praecedit actum ordine naturae, oportet ergo qd prius ordine naturae ignis sit animae nociuus, & deinde cognoscatur vt nociuus quam sequatur afflictio in anima, si ergo ignis affligit animam separatam per vera immersionem per quam est cu nociuus, oportet qd prius aliquid

Tho. 1. 9. 45. ar. 5

quid immutat quod nocet, quod cognitum causet afflictionem. Item afflictio veritas consistit in abiectione formae convenientis, quae in receptione cuiuscumque formae receptio cuiuslibet formae non est discorveniens nec per consequens afflictiva nisi quatenus abiectione aliam formam naturae convenientem. In assignando ergo quomodo anima patitur ab igne vera & reali passione per immisionem, potissimum debet dici quae est forma vel passio animae separatae convenientis, quae auferit per formam ab igne immisionem, hoc autem non sit nec est facile hoc fingere, quare &c.

19 Ad rationes eorum respondendum est, & primo ad illud in quo fundatur prima ratio. Dicunt enim quod omne instrumentum praeter suam naturalem virtutem habet aliam virtutem a principali agente, per quam potest in virtuosorem effectum quam potest ex conditione suae naturae. Illud enim non est verum si intel ligatur quod ab agente principali fiat nova forma in instrumento, unde in calore qui est instrumentum animae nulla forma est ab anima, & tamen coheret instrumentaliter cibum in carnem altero duorum modorum: aut quia disponit, & anima cui calor est convenientis forma carnis inducit, aut (ut alij dicunt) calor & anima se habent sicut unum agens per se ipsum quod inducit formam carnis ad quam inducenda alterum solum non sufficeret, sicut in securi acuties & durities sunt unum principium faciendi, nec alterum sufficeret. Simili modo non est dicendum quod in dolabra sit aliqua forma influxa a principali agente praeter motum localem, quo dolabra movetur ab artifice, quia forma arcae vel cuiuscumque artificiatum non est nisi determinatus ordo partium qui potest fieri per solum motum localem divisionis vel incisionis, prout coepit tali vel tali ordini partium seu dispositioni. Cum ergo primo arguitur, quod Deus potest agere sine causis mediis quicquid facit mediis eis, verum est de causis agentibus vel finalibus quae sunt causae extrinsecae de causis vero formalibus vel materialibus non est verum, non enim potest Deus facere hominem sine anima, aut sine corpore, quia hoc implicat contradictionem, anima autem non patitur ab igne mediante corpore, ut a causa agente: non enim ignis agit in corpus, & corpus in animam, ita illud quod immediate ab igne patitur est corpus animatum includens intrinsece corpus & animam, & istud patitur a Deo mediante igne in quantum virtus per quam ignis agit in corpus animatum, causatur a Deo & conservatur, propter quod bene sequitur quod sicut Deus mediante igne ut causa efficiens affligit corpus animatum, sic potest affligere ipsum sine igne, sed quod Deus vel ignis possit animam separata a corpore affligere simili afflictione, sicut affligebatur totum compositum a Deo mediante igne vel sine igne non probatur, quia afflictionem animae dum est in corpore non se habet corpus nec totum compositum ut agens: dato etiam quod Deus possit animam separata affligere sicut affligitur in corpore, non oportet tamen quod hoc possit competere igni quantumcumque diceretur instrumentum, quia non omne quod Deus facit per se ipsum potest facere per instrumentum.

20 Ad secundum dicendum sicut aliqui dicunt quod sacramenta non causant aliquid in anima nisi sicut causa sine qua non, sed totum facit virtus divina assistens. Et iterum perfectio consistit in sola receptio ne, vera aut passio non, & ideo non sufficit ad assignandum eam ad afflictionem animae dicere quod aliquid immittit ei ab igne ut instrumentum divinae iustitiae, sed oportet ulterius dicere quod illa forma convenientis quae per illud immittitur abicitur. Ad hoc non est simile de sacramentis & de igne quia sacramenta non agunt in animam separata, sed in totum compositum circa quod possunt ponere suam operationem naturalem prout pertinet ad agens instrumenta. Ignis autem nullam actionem naturalem potest habere circa animam separata quae dicitur affligere, & ideo non est simile.

21 Secundus modus eorum qui dicunt animam separata affligi per veram immisionem est talis: dicunt enim isti quod virtute divina superadditur, & in quibusdam animae separatae aliqua qualitas seu habitus supernaturalis ratione cuius anima separata vel demon potest pati ab igne inferni, quia secundum se non possit ab eo pati. Ratio istius opinionis est sola figura convenienti, quia cum isti non possint obviare qualiter anima separata possit secundum se aliquid recipere per quod affligeretur, ad invenerunt quod hoc poterat fieri mediante aliquo sibi divinitus addito.

22 Illud autem dictum est minus probatum quam primum, quia illud additum anime, aut est corporeum, aut spirituale. Si spirituale aequalis dubitatio est qualiter anima separata quae est spiritus potest pati ab igne corporeo mediante illo sicut sine illo, quae virtus est eadem ratio. Si autem illud additum sit corporeum, aut facit unum compositum cum anima aut non. Si non, tunc ratione ipsius anima non poterit pati, quia distinctum secundum suppositum sunt distinctae actiones & passionis. Si vero sine unum secundum suppositum, aut illud est subiectum anime, aut anima est subiectum illius: non potest dici quod subiectum anime, quia subiectum anime non est nisi sua materia vel suum corpus ex quibus compositis resultat homo, & sic non esset anima separata de qua loquimur. Si vero dicitur quod anima sit subiectum illius, illius additum quod ponitur corporeale tunc aequalis dubitatio est quomodo anima possit recipere caliditatem vel quatuor qualitates corporeas, & ideo ista passio in nullo declaratur propositum, sed allucit quale dubium.

23 Alius modus est quod in anima separata virtus divina potest remanere postquam sensitiva: quod probatur quia virtus divina accedens absolutum potest separari a suo subiecto, sed secum dum illas potentias sensitivas sunt quadam accidentia absoluta, ergo virtute divina possunt separari a composito in quo sunt tamen quae in subiecto, & remanere in anima separata. Tunc arguitur sic: vel dolor sensibilis existit in actu appetitus sensitivi quia cognitio sensitiva, sed remanet postquam sensitivus in anima separata potest esse sensitiva cognitio et appetitus consequens, ergo in eis potest esse vel dolor sensibilis & vera afflictio.

24 Sed nec istud valet, quia dato quod Deus possit separare accedens absolutum a subiecto, non tamen potest ipsum ponere in quocumque alio subiecto, sicut quantitas separata a substantia panis in sacramento non potest ponere subiectum in angelo, & eodem modo potest sensitiva quae est accidens organi corporei non potest ponere in anima separata. Dato etiam quod possit ponere adhuc non sufficeret ad hoc quod anima sensibilis pateretur ab igne, quia obiectum huius passionis est aliquid nocens, sed non potest dari modus quomodo ignis noceret animae separatae etiam si haberet potentias sensitivas plusquam si non haberet: non enim nocet ex hoc solo quod cognoscitur quatuor cognitio, & ideo modo non potest assignari causa passionis anime ab igne.

25 Alius modus assignatur quod spiritus incorporatur: sicut anima separata vel angelus patitur ab igne solum per detentionem per hunc modum, quia spiritus incorporatur secundum istos distinctiuntur loco, ita quod existunt sic in uno loco quod non in alio. Res igitur corporea habet ex natura sua quod spiritum distinctum, sed non habet ex natura sua quod spiritum distinctum, quia alibi spiritus potest pati ab igne, sed hoc sperandum: igitur ignis corporeus in quantum est instrumentum divinae iustitiae habet quod detinet spiritum sic quod alibi non dicitur, & ita efficitur poenalis retardando ipsum ab executione propria voluntatis ne operetur ubi vult & secundum quod vult, & tamen amplius cruciatur quanto superior est.

26 Haec autem opinio probabilis est ponendo quod anima separata vel angelus sit in loco secundum suam essentiam: quia tunc potest virtute divina detineri in loco ne moveatur ad alium ad quem velle, non bene tamen apparet quomodo virtus detentiva sit in igne. Hoc tamen non obstat potest dici detineri ab igne, quia detinetur in igne & sic ab eo patitur eo modo quod dicitur raris mortem & si fidens vita dicit quod anima sua patitur a suo corpore in quo detinetur. Et nihilominus graue videtur aliquibus quod iste totus modus quo anima vel dicitur pati, quia secundum hunc modum aequaliter pateretur anima vel dicitur pati detineretur in pulcherrima camera & optime ornata, sicut patitur ab igne, quia non ponitur pati, nisi quatenus detinetur. Hoc autem non reputatur communiter adeo graue seu poenale, sicut si dicamus graue esse poenam damnatorum hominum vel demonum. Et confirmatur, quia sicut anima damnatorum detinetur in inferno, sic anima peccatorum detinetur in originali detinetur in limbo. Si ergo sola detentio est afflictio sequitur quod anima detentum in solo originali tantum affligitur quantum demones vel anime damnatorum, quod non videtur conveniens.

27 Si vero spiritus ponatur esse in loco solum per operationem, tunc non bene apparet qualiter patitur a loco per detentionem, quia operationem quaedam manent in agente: ut intelligere & velle, & per istas non potest spiritus magis esse in loco quam per essentiam. Aliter vero sunt quae transeunt in materia exteriori, ut movere, & per has solas potest spiritus cooperari esse in loco quatenus movetur vel facit aliquid circa locum vel circa corpus existens in loco: haec autem operatio licet possit convenire angelis, non convenit tamen animabus separatis, quia anima separata nec movetur ad formam quod est sibi commune & angelis, nec potest movere aliquid corpore ad locum, quia cum habeat determinatum mobile, scilicet corpus cui vivitur ut forma mediantem quo movetur, quod movetur, ideo separata ab ea nihil aliud potest movere. Si ergo spiritus non est in loco, nisi per operationem, & nulla talis potest habere anima separata, sequitur quod ipsa non sit in loco, & per consequens quod ibi non detinetur, nec per detentionem affligatur. Item probatur de anima separata & angelis simul, quod estio utriusque conveniat operari circa locum quod tamen non affligatur per detentionem in loco, quia si esse in loco est operari in loco, ideo esse & detineri violenter in loco seu contra voluntatem est operari in loco violenter seu contra voluntatem, sed illud non potest competere anima separata vel angelo, quare &c. Maior de se patet, minor probatur, quia magis potest homo cogi ad operandum quam angelus vel anima separata.

Sententia huius distinctionis XLV. in generali & speciali.

PR AETEREA sciendum est. Determinatum in praecedentibus de resurrectione, hic determinat de finali omnium remuneratione. Et primo de remuneratione iudicium praecedente. Secundo de praecedentibus ipsum iudicium distinctione quadragesima sexta ibi. Sed queritur hic.

Tertia ibi, solum moveri & ista habet duas, secundum duas quaestiones movet duas. Secunda pars principalis in qua agit de suffragiis viuorum habet tres. Primo enim proponit intentum. Secundo confirmat. Tertio confirmationem ad propositum applicat. Prima ibi, Sed forte queris. Secunda ibi, Sicut enim angelis. Tertia ibi, Si autem angeli.

PROPOSITIO ergo primo magister quod animae post mortem diversa receptacula habent iuxta meritum usque ad diem iudicii, post etiam iudicium earum poena vel gloria augetur. Deinde subdit mortuos viuorum suffragiis posse adiuvari. Si tamen hoc dixerunt meruerunt. Et subdit quod summum mali non iuuantur, pompae autem quae fiunt ad viuorum funt solatium non autem ad suffragium mortuorum. Deinde queritur verum suffragia communia & spiritualia facta pro bono diuitis proficiunt ei quam suffragia communia quae fiunt pro paupere. Et respondet dupliciter. Primo quod tantum proficit sola generalia pauperi quantum generalia & spiritualia diuiti, quia ex pluribus causis iuuatur diues quam pauper. Secundo dicit quod diues citius liberatur sed non plenius. Deinde querit de illo qui suffragiis indiget & morietur in consummatione seculi, & respondet quod talis per ignem futurum & suffragia ecclesiae saluabitur. Deinde querit verum sancti preces nostras audiant. Et respondet quod sancti angeli diuinam faciem videntes ea quae apud nos aguntur cognoscunt quantum ad eorum gaudium pertinet & nostrum auxilium, & angeli dicuntur orationes deo offerre, non quod deum instruant, quid circa nos agendum sit, sed preces offerunt, ideo preces nostras dicuntur exaudiri, quia curiae caelestis innotescit eorum exaudita.

QUAESTIO PRIMA. Vtrum suffragia viuorum proficiunt defunctis.

IRCA distinctionem istam primo queritur, vtrum suffragia viuorum proficiunt defunctis. Et arguitur quod non, quia mala facta per viuos non nocent defunctis, ergo bona facta per eos non proficiunt defunctis, consequentia de se videtur manifesta, sed antecedens probatur per illud Ezech. 16. Filius non portabit iniquitatem patris. Item valor vnus suffragii debet esse vnus, si ergo suffragium alicuius viuens prodest defuncto sequeretur quod non ipsi facienti quod est contra illud Psalmista. Oratio mea in sinu meo conuertetur.

Item secundum Gregor. in pastora. cum is qui displicet ad intercedendum mittitur saepe irati animus ad deteriora prouocatur, sed peccator deo displicet, ergo intercessio peccatoris ad deum pro aliquo defuncto magis prouocat ipsum ad iram quam prouocat ad misericordiam, & sic suffragia viuorum saltem peccatorum non videntur prodesse defunctis.

IN CONTRARIUM est quod dicitur secundi Machabaeorum. 12. Sancta & salubris est cogitatio pro defunctis exorare, sed non est salubris nisi eis prodesse aliquid, ergo, &c.

13. titudinē, sed decedentes in solo veniali habent finalem charitatem, ergo statim ut decesserint inclinatur per eam ad finalem beatitudinem, propter quod & eius dilatio est eis tristabilis & poenosa, ergo & causa dilationis, sed causa dilationis est non solum poena debita pro mortalibus prius commissis, sed etiam culpa venialis si qua tunc habeat, ergo omnis talis culpa displicet, in qua displicet reordinatur voluntas quae in complacentia fuit reordinata.

vel satisfaciendo, ergo amor charitatis inter fideles tantum valet apud deum, quod vnus potest alium liberare vel in toto vel in parte a debito poena orando vel satisfaciendo. Et etiam differentia est inter illas duas vias, quia prima (scilicet via orationis) in parte a debito poena orando vel satisfaciendo. Et etiam differentia est inter illas duas vias, quia prima (scilicet via orationis) in parte a debito poena orando vel satisfaciendo.

7 Quantum ad secundum sciendum est quod suffragia viuorum profunt defunctis ex duobus. Vnum est in quantum charitate viuuntur adiuuicem. Aliud est secundum quod intentio viuorum refertur ad mortuos. ratione primi, illa opera viuorum nata sunt magis mortuis suffragari quae maxime ad communio nem fidei & charitatis pertinent, & illud est eucharistiae sacramentum quod est sacramentum ecclesiae vnionis continens illud in quo omnes fideles viuuntur, sicut membra sub vno capite, post hoc precipuus effectus charitatis videtur esse elemosynarum largitio, & ideo ponitur inter suffragia quae ratione communio nis charitatis profunt defunctis, sed ex parte secundi (scilicet intentionis) directe ad mortuos praualer oratio per quam orans directe commendat illum pro quo orat, propter quod illa tria, scilicet oblatio sacrificij altaris, & elemosynae, & oratio tam publica quam priuata sunt principalia suffragia quibus defunctorum animae releuantur quamuis omnia alia bona quae pro eis ferent eis valere credenda sint.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quod non est simile de malis viuorum & de bonis, quia auferre alicui quod debetur repugnat iustitiae, sed dare aliquid quod sibi non debetur non est iniustitia contraria sed est liberalitatis, & virtus non contrariatur virtuti, & ideo si quis nolens puniretur pro peccato alterius auferretur ipsi aliquid debitum, cum punitio sit ablatio alicuius conuenientis, & sic esset iniustum, sed quando confer tur ei aliquid ex facto alterius sit ei gratia propter quod primum non est apud deum qui nihil iniuste agit, sed secundum in quantum ex gratia acceptat orationem viuui pro defuncto vel satisfaci onem.

9 Ad secundum dicendum quod valor vnus suffragij est vnus in vno genere, sed non simpliciter, valet enim vno modo quatenus est bonus & voluntarius, & sic valet soli operanti qui ex illo dicitur bonus & laudabilis & ob hoc acceptatur, & sic ibidem semper aliquid remanebit de poena, sicut in diuisione contingit aliquid semper remanebit diuidendum cum diuisio non sit semper in partes eiusdem quantitatis, sed eiusdem proportionis.

10 Ad tertium dicendum est quod inter suffragia quae sunt per peccatores est distinguendum, quia si illud suffragium sit sacrificium altaris tantum valet si offeratur per bonum sacerdotem, sicut per malum, illud enim quod habet efficaciam ex opere operato non vi ziat per de merito operantis, sed tale est sacrificium altaris, quare, &c. Si vero sit oratio, aut est publica aut priuata, si publica valet, licet fiat per malum ministrum, quia oratio non innititur meritis personae, sed meritis ecclesiae quae vna & eadem est qualiscumq; sit minister, purò tamen quod plus valet quando fit a bono ministro, quia cum generalibus meritis ecclesiae concurrat deuotio specialis ministri, propter quod missa quae non solum includit sacrificium, sed orationes praecedentes & sequentes plus valet cum di citur a iusto sacerdote quam a peccatore. Si autem sit oratio priuata, sic non videtur valere quando fit a malo ministro, nec facient ad meritum de condigno, nec ei pro quo fit ad suffragium, & sic est intelligendum dictum Gregor. Si autem illud suffragium sit elemosyna, sic potest valere per accidens, sed non per se, per se non, propter statum dantis, per accidens tamen valet tam danti quam illi pro quo datur, in quantum bonus cui datur, orat pro vtroque.

QVAESTIO SECVNDA. Vtrum suffragia profunt existentibus in inferno.

SECVNDO quaeritur vtrum suffragia profunt existentibus in inferno. Et videtur quod sic, quia beatus Augustinus dicit & habetur in littera quod quibus profunt suffragia ad hoc profunt, vt plena sit remissio, vel tolerabilior sit eorum damnatio, sed damnati non dicuntur nisi illi qui sunt in inferno, ergo suffragia ecclesiae profunt illis.

2 Item sicut se habet beati ad gloriam, sic damnati ad poenam, sed beatis salte vsq; ad diem iudicij possunt prodesse suffragia ecclesiae ad gloriam augmentandi, ergo damnatis possunt prodesse ad poenam minuendi. Minor probat per illud quod dicit Greg. in collecta, sicut sanctis tuis, p sunt ad gloriam, ita nobis proficiat ad medelam.

3 Item Dam. recitat in quodam sermone quod Traianus qui per multos annos fuerat in inferno, quia multorum martyrum necem amarum instituit, ad preces Greg. veniam consecutus est, & caput cuiusdam sacerdotis gentilis dixit Machario & alios iuuari precibus Macharij, vt dicit idem Damasc. & habetur similiter in vitis patrũ, ergo videtur quod damnati in inferno possunt per orationes sanctorum iuuari.

4 IN CONTRARIVM est, quia in inferno nulla est redemptio, secundum quod dicitur Job 7. qui descendit ad infernos non ascendet, nec reuertetur ultra in domum suam, & Dion. dicit 67. cap. ecclesiasticae Hierarchie quod summus sacerdos pro immundis non orat, quia in hoc auerteretur a diuino ordine, vbi dicit cõmentator quod pro peccatoribus non orat remissionem quia non audiretur pro illis, igitur suffragia ecclesiae non profunt damnatis.

5 RESPONSI O. Quæstio ista non est dubia pro tẽpore quod dñati erũt in inferno post generale iudicij, quia pro tunc non hũt aliqua suffragia quae possint quoscũq; iuuare, sed sine habebunt ciuitates duę, vna Christi, altera diaboli (scilicet paradisi & inferni) sed solũ dubia est de his q; sunt in inferno ante diem iudicij.

6 De quibus quidã dicitur quod aliqui eorũ iuuantur per suffragia viuorũ, non tamen omnes. Distinguit enim de mortuis iuxta sententiam beati Aug. in Enchirid. Quidã enim eorũ sunt valde boni, alij valde mali, alij mediocriter boni, & alij mediocriter mali, pro valde bonis non est orandũ, quia non indigẽt sicut sunt beati, vnde Aug. iniuriã facit martyri, qui pro martyre orat, & idem habetur extra de celebratione missarũ, cap. cum martha. Item nec valde malis p sunt suffragia, sed mediocriter bonis p sunt, vt citius liberẽtur ab igne purgatorio, mediocriter malis p sunt ad hoc, vt min⁹ puniat in inferno, a quo tamẽ nunquã liberabitur.

7 Hęc est sententia aliquorũ iuristarum, quae expresse ponitur in glosa 12. quæst. 1. super illud cap. tempus. Et arguunt isti cõtra seipos sic, pone quod aliquis dat elemosynã pro eo qui decessit in mortali peccato, qui secũdum eos est mediocriter malus, talis elemosyna prodest ei ad diminutionem poenae, aliquid ergo de poena eius est sublatũ, ponatur quod centesima pars, tunc si denur tales centum elemosynae, tota poena erit dimissa, & ille totaliter liberatus quod ipsi negant. Ad hoc respondent dicentes quod si elemosyna tollat centesimã partem poenae, secũda tollat tantam poenam non in quantitate, sed in proportione, & sic ibidem semper aliquid remanebit de poena, sicut in diuisione contingit aliquid semper remanebit diuidendum cum diuisio non sit semper in partes eiusdem quantitatis, sed eiusdem proportionis.

8 Quicquid sit de conclusione, de qua postea dicitur, solutio tamen ad obiectionem nulla est. Primò, quia non est aliqua ratio, quare secunda elemosyna si sit aequalis valoris cum prima & ex aequali deuotione data diminiatur minus de poena quam prima, & ideo fiet diminutio poenae secundum aequalitatem quantitatis, prout in talibus possunt loqui, & non secundum aequalitatem proportionis. Secundo, quia si diminutio poenae fieret secundum partes eiusdem proportionis, quẽadmodum diuisio lineae, adhuc sequeretur idem, quia diuisio lineae tantũ potest procedere quod perueniatur ad partẽ lineae insensibilem, ergo similiter tot elemosynae poterunt dari pro damnatis quod perueniatur ad partem insensibilem vel imperceptibilem, sed talis poena non est poena, cum omnis poena sequatur cognitionẽ, ergo nullo modo potest dici quod poena damnatorum potest minui per suffragia quon sequatur quod possit tolli totaliter quod isti negant.

9 Alij tamen hoc cõcedunt, vt praepositis & eius sequaces, qui dixerunt quod damnati per suffragia ecclesiae possunt totaliter fieri immunes a poena vsque ad diem iudicij, sed post diem iudicij resumptis corporibus detur dentur in ignem aeternũ sine spe cuiuscunque veniã. Istud autẽ cum nõ probetur eadem facilitate potest cõtemni qua dicitur. Ipsum etiam dictum est valde irrationabile, quia plus debet valere vniciq; illud quod ipse facit pro seipso dum viuũ, vel alius pro ipso quã illud quod facit scilicet viuens pro mortuo, sed id quod facit viuens in peccato mortali, de quo non poenit nec poenitere proponit, aut quod facit alius pro ipso nihil omnino valet ad diminutionem poenae tali peccato debite, quamuis possit valere ad hoc, vt talis disponatur ad poenitentiam de illo peccato, ergo fortiori ratione, illud quod

quod faciunt viuẽtes pro mortuis damnatis, qui de peccatis suis nõ poenitent nec poenitere proponũt, sed in eis obstinati sunt nõ prodest eis ad aliquã poenae diminutionem, & absque dubio cõtra omnem iustitiam & rationẽ videtur esse quod impoententi perferuerant in impoententia remittatur aliquid de poena debita.

10 Dicendum est ergo quod suffragia ecclesiae nullo modo profunt damnatis, cuius ratio licet statim assignata sit, alia tamen potest adduci, quia suffragia viuorũ nullo modo profunt membris vnus corporis, sed damnati qui iam obstinati sunt in malo, iam nõ sunt membra corporis ecclesiae, cum sint practici iruocabiliter per finalem sententiam, ergo suffragia ecclesiae vel cuiuscunque membri de ecclesia non possunt eis prodesse. Nec valet illud in quo iurista fundant se, quia illa distinctio beati Augustini licet sit quædam membris quo ad vocẽ, est tamen finalis Augustini licet sit quædam membris quo ad rem, mediocriter mali, vel eũ debito poenit pro peccatis mortalibus, de quibus statim ante mortem poenituerunt. Et quia ita sit probatur sic, quia mediocriter bonus vel omnino non est malus, vel est valde malus, vel est mediocriter malus, nõ potest dici quod omnino non sit malus, ita quod nihil malitiae habeat, nec secundum actum, nec secundum reatũ, quia talis quando decedit statim euolat ad gloriam, quia nõ habet culpam secundum actũ, nec reatũ poenae culpae debite, qui autẽ statim euolat ad cõliũ est valde bonus & nõ mediocriter bonus, nec potest dici quod sit valde malus, quia valde malis secundũ istos non profunt suffragia, profunt autem mediocriter bonis, igitur mediocriter boni non sunt valde mali, nec omnino mali, vt probatur, est ergo sunt mediocriter mali. Simili modo potest probari quod mediocriter mali sunt mediocriter boni, quia mediocriter malus, aut omnino nihil habet de bonitate, aut est valde bonus, aut est mediocriter bonus, non potest dici quod nihil habeat de bonitate, quia sic esset valde malus, cum mali nõ sit nisi priuatio boni, & ideo valde malus est qui nihil boni moralis vel meritorij habet, isti etiã mediocriter malos dicit esse illos qui fide habuerunt, sed alia peccata mortalia cõmiserunt, licet nõ maxima nec enormissima, igitur mediocriter mali nõ omnino nihil habet de bonitate. Nec potest dici quod sunt valde boni, quia illi nõ indigent suffragijs, mediocriter autẽ mali indigẽt. R. elinquitur ergo quod mediocriter mali sunt mediocriter boni, & e conuerso, vnde B. Aug. vtriusq; idẽ attribuit, q; possint iuuari suffragijs viuorum.

11 Magis autẽ absurdum est quod ipsi dicunt per valde malos illos intelligi, qui fidem nõ habuerunt, cõstat enim quod paruuli decedentes in solo originali nõ habuerunt fidẽ, & tamen absurdum est dicere eos esse magis malos quam sint damnati, qui fidem habuerunt, & multa peccata mortalia habuerunt & cõmiserunt, quia cõ poena correspondeat culpae, ille est magis malus cui debetur poena dñi & poena sensus quã ille cui debetur poena dñi tantũ, sed damnatis fidelibus debetur poena dñi & poena sensus, decedentibus vero solũ in originali nõ debetur nisi poena dñi, quae secũdum Aug. est mirisima omni poenarũ, ergo fideles dñati sunt magis mali quã decedentes solũ in originali.

12 Quod si quis dicat quod per valde malos intelliguntur non omnes infideles, sed solum adulti, qui cum infidelitate sua multa peccata mortalia cõmiserunt, igitur decedentes in solo originali non sunt valde mali, sed non valde malis profunt suffragia, secundum Aug. ergo talibus debent suffragia ecclesiae prodesse. Istud autem est falsum, quia cum poena eorũ nõ sit nisi carentia visionis beatae, quae carentia non potest minui aliquo modo, nisi aliquid oppositae visionis eis conferatur, quia priuatio non tollitur nisi per habitum, sequeretur quod si iuuarentur per aliquod suffragium quod per illud conferretur eis aliquid visionis beatae, & sic vnico suffragio expedirentur de inferno, quod est erroneũ, cum nec per vnũ suffragium, nec per multa possit a limbo liberari, vel diuinã visionẽ pertingere. Intentio ergo beati Aug. est quod illi soli sunt mediocriter boni & mediocriter mali, qui sine peccato mortali decedunt, sed tamẽ habet vel peccata venialia, vel sunt debitores poenae pro peccatis mortalibus, de quibus ante mortem poenituerunt, & istis solis profunt suffragia, & non dñatis in inferno, & quod hæc sit intentio Aug. patet per illud quod dicitur in littera quod qui sine fide operante per dilectionẽ eiusq; sacramentis de corpore exierit frustra illis a suis huiusmodi pietatis officia impediuntur. Constat autẽ quod omnes qui decedunt in peccato mortali, decedunt absque fide operante per dilectionem, ergo talibus suffragia non profunt secundum Aug. Ad idem est quod scripsit Gregorius Bonifacio archiepiscopo vbi dicit, quod pro impijs quãuis christiani fuerint tale quod scilicet oblationes & suffragia facere nõ licebit, liceret autem si talia suffragia possent eis prodesse, ergo, & c. Idem etiã dicit 34. moralium sic, sancti eis viuent quos aeterno iam damnatos supplicio cognouerit ante illũ iudicij iusti conspectũ orationis suae meritũ quasi refugium.

13 AD PRIMVM argumentum in oppositũ dicendum quod illi accipiuntur dñati largẽ pro quacunque punitione, vt sic

includat etiam poenã purgatorij, dicitur etiã aliquis quandoque damnatus ad certã poenã pecuniariã soluendam, vel ad aliquod supplicium sustinendum, quãuis talis damnatio nõ sit ad mortem.

QVAESTIO TERTIA. Vtrum suffragia facta pro aliquo ipsi soli valeant & non aliis pro quibus non fiunt.

ERTIO quaeritur, vtrum suffragia facta pro aliquo ipsi soli valeant & non aliis pro quibus non fiunt. Et videtur quod nõ, quia in littera dicitur ex verbis Aug. quod suffragia profunt illis mortuis, qui cum viuerent meruerunt, vt talia possent eis prodesse post mortem, sed multi

pro quibus suffragia nõ fiunt magis meruerunt, vt suffragia possent eis post mortẽ prodesse quã meruerunt multi pro quibus suffragia fiunt, ergo videtur quod suffragia magis profunt aliis quibus, pro quibus non fiunt quã illis pro quibus fiunt.

2 Item spiritualia sunt magis comunicabilia quã corporalia, sed aliqua corporalia exhibita pro aliquo specialiter, tantũ vel magis profunt aliis, pro quibus non exhibentur (sicut lectio quae legitur pro aliquo specialiter prodest nõ solũ illi, sed omnibus audientibus, & magis illis qui habent meliorem intellectũ. Similiter lumen positũ in mensa ad reuerentiã alicuius prodest omnibus assistantibus & magis illis qui habent meliores oculos) ergo fortiori ratione suffragia quae sunt quaedã spiritualia profunt, nõ solum illis pro quibus fiunt, sed omnibus aliis qui sunt capaces suffragiorum & magis illis qui sunt melius dispositi.

3 Item Hieronymus dicit quotiens pro centũ animabus psalmus vel missa cantatur, tantum prodest cuilibet, quantum si pro quolibet caneretur, sed missa vel psalmus non amittit valorem suum, per hoc quod vno specialiter dicitur, ergo non solum prodest illi pro quo dicitur, sed pluribus aliis.

4 IN CONTRARIVM arguitur, quia nihil sit frustra in ecclesia, sed si suffragia facta specialiter pro aliquo tantũ prodesse aliis quã illi pro quo fiunt frustra fieret pro aliquo specialiter & tamen fiunt secundũ consuetudinẽ ecclesiae, ergo, &c.

5 RESPONSI O. Circa quæstionẽ istã sunt tres modi dicendi, quorũ duo primi sunt adiuuicem oppositi, tertius autẽ nititur cõcordare vtroq;. Primus modus est quod suffragia facta pro aliquo specialiter, nõ solum valent ei, sed etiam aliis, & plus illis qui magis sunt dispositi ad suscipiendum fructũ suffragij & rationes huius opinionis positae sunt in arguendo ad quæstionẽ.

6 Secundus modus est quod suffragia solum profunt illis pro quibus fiunt & nõ aliis. Et ratio huius est duplex. Prima est, quia iustitia humana exemplata est a diuina, sed secundum iustitiam humanam si aliquis soluat debitũ pro aliquo alio ille solus libe ratur pro quo debetũ soluitur & nullus alius, ergo secundũ iustitiam diuinã ille pro quo fit suffragium ad soluendum debitũ poenae solus liberatur & nõ alius, ergo illi soli, & nulli alij prodest. Secunda est, quia sicut satisfaciẽ viuens pro viuo ita viuens pro mortuo, sed quando viuens satisfaciẽ pro viuo satisfactio illa solum prodest illi pro quo fit, ergo similiter quando viuens satisfaciẽ pro mortuo satisfactio solum prodest illi pro quo fit & non aliis, ergo.

7 Tertius modus cõcordans vtroq; est talis quod valor suffragiorum est duplex. Vnus est gaudium vel consolatio quam habent omnes existentes in charitate de aliquo bono opere, quia charitas congaudet omni veritati, vt dicitur 1. Cor. 13. Et sic suffragium plus valet illi qui plus habet de charitate dato quod pro eo non fiat.

suar,quia ratione maioris charitatis magis congaudet. Alius va-
lor est per modum satisfactionis & recompensationis alicuius pen-
e, & sic suffragium non valet nisi ad quem applicatur per inten-
tionem satisfactionis, quia fructus alicuius operis cuius operans
est dominus & qui corus cederet in utilitatem operantis nisi per
eius intentionem in alium transferretur non profect nisi illi in
quem operans ipsum transfert, sed opus suffragij est huiusmodi,
quia procedit ex libero arbitrio per quod homo est dominus suo
actuuum totus etiam eius fructus esset operantis nisi in alium
ipsum transferret, ergo tale suffragium non profect ad satisfac-
tionem pena nisi illi cui applicatur per intentionem facientis.

8 Er hic modus nihil continet dubium nisi vnum, hoc, scilicet,
quod ille qui est in maiori charitate plus gaudeat de suffragio
facto pro aliquo quam gaudeat illi pro quo fit, hoc enim vno mo-
do est verum & alio modo est falsum, suffragij enim est bonum fa-
cientis in quantum est actus eius bonus reddens ipsum bonum & lau-
dabilem & deo acceptum, & est bonum eius pro quo fit in quan-
tum pro eo satisfacit, quantum ad primam bonitatem plus gau-
det de suffragio ille qui est in maiori charitate quam ille pro
quo fit, quia cum illo modo suffragij non fit magis bonum vnus
defuncti quam alterius, sed fit bonum solius facientis de eo tan-
quam de equali bono plus gaudet ille qui plus habet de charita-
te, sed quantum ad secundum valorem, cum ille valor sit bonum il-
lius solius pro quo fit & vniciueque est magis amabile bonum pro-
prium quam alienum, ideo quantum ad illam considerationem plus
gaudet de suffragio illo pro quo fit existens in maiori charitate
quam ille pro quo non fit dato quod ille sit in maiori charitate.

9 AD PRIMVM argumentum in oppositum dicendum
quod dictum Augustini est intelligendum conditionaliter, scilicet,
quod suffragia illis profunt post mortem qui meruerunt in
hac vita quod eis possent proficere, si tamen pro eis stant, si autem
non stant pro eis, sed pro aliis non oportet quod eis magis pro-
fint quam vnus magis meruerunt, quia non meruerunt quod eis
proficerent nisi pro eis fierent.

10 Ad secundum dicendum quod lumen corporale & vox do-
ctoris agunt ex necessitate naturae & non secundum intentionem
applicantis lumen vel proferentis vocem, & ideo quilibet praesens
fructum vtriusque recipit plus vel minus secundum quod est ma-
gis vel minus dispositus & non solum ille pro quo talia applican-
tur vel ponuntur, sed valor suffragij quantum ad expiationem pena-
rum non transferitur in aliquid nisi secundum quod applicatur per in-
tentionem operantis & ideo solum illi profect cui applicatur. Et
si dicatur quod pauperes pro quibus non sunt talia suffragia se-
cundum hoc sunt decerioris conditionis quam diuites pro quibus
dicta suffragia sunt, quod videtur esse contra illud Lucae 6. beati
pauperes quonia vestri est regnum caelorum. Dicendum quod ni-
hil prohibet diuites quantum ad hoc esse melioris conditionis
quam pauperes, sed simpliciter pauperes propter Christum sunt
melioris conditionis, tum propter maius meritum vitae aeternae
quod in corporabiliter excedit expiationem pena, tum quia cami-
nus pauperatis hic eos ieiunus purgat quam vnus tempore quod
quacunque poena purgatorij purget diuites etiam pauco tempore.

11 Ad tertium dicitur quod illud Hierony. potest intelligi quan-
tum ad effectum acceptationis & congratulationis seu consolati-
onis quam habet omnes defuncti in charitate existentes de mis-
sa vel alio suffragio in quantum est bonum opus ipsius facientis
& ad honorem dei, sed non est aequalis valoris quantum ad effectum
satisfactionis vel liberationis a poena, quia cum valor vnus missae
sineus sit impossibile est quod pluribus distribuatur ita quod quilibet
habeat totum, sed oportet necessario quod valor diuidatur in
plures, ex quo pro pluribus fit propter quod missa dicta pro plu-
ribus non tantum profect cuiuslibet sicut si fieret pro ipso specialiter.

Cat. in
opus de ce-
lebratione
missae. q.
2. scol.
quolibet.
20. ma-
ior. 4. d.
45.

QUAESTIO QUARTA.

Vtrum sancti cognoscant orationes nostras
quas ad eos dirigimus.



VARTO quaeritur vtrum sancti cognoscant
orationes nostras quas ad eos dirigimus. Et vi-
detur quod non, quia sancti perfectiores sunt in
charitate quam essent dum hic viuerent, sed quan-
to quis est in charitate perfectior tanto magis
subuenit proximo in necessitatibus suis, ergo si
sancti cognoscere necessitates nostras & defectus quos in ora-
tione exprimus magis essent parati nobis subuenire quam
amici viuentes, hoc autem non experimur, ergo videtur quod
non cognoscant nostras orationes.

2 Item orationes nostrae sunt quandoque solum mentales, sed
solum deus nouit occulta cordium, ergo videtur quod saltem ta-
les orationes sancti non cognoscant.

3 Item super illud Esaijae 34. Abraam nesciunt nos, dicitur glo-
sa

August. quod mortui etiam sancti nesciunt quid agunt viuentes
etiam eorum filij, nesciunt igitur orationes viuentium. Et idem
videtur dicere Aug. in libro de cura pro mortuis agenda.

4 IN CONTRARIVM est quod dicit Raphael Tho-
biae 12. Quando orabas cum lachrymis & sepelebas mortuos
ego obtuli orationem tuam domino.

5 Item si sancti orationes nostras nesciunt per consequens ne-
sciunt necessitates nostras, & ita pro eis amouendis non orarent,
hoc autem falsum est & contra scripturam secundum Machabeo.
17. Vbi dicitur, hic est qui multum orat pro populo & pro ciui-
tate sancta Hieremias propheta & 2. Petri 1. cap. vbi dicitur,
Dabo operam frequenter habere vos in memoriam post obitum
meum &c.

6 RESPONSIO. Circa quaestionem istam faciendae sunt
duo. Primum est vtrum debeamus orationes nostras ad sanctos
dirigere. Secundum est vtrum sancti illas orationes cognoscant.

7 QVANTVM ad primum dicendum quod conuentionem
est quod orationes nostras dirigamus ad sanctos. Cuius ratio est
quia secundum Dionysium lex diuinitatis est infima per media ad
suprema reducere, sed quantum ad dona gratiae beati sunt medij
inter deum & viatores, ergo eis mediantibus viatores debent re-
duci in deum, & quia illa reditio non est per actiones nostras
coactas, sed liberas, quae solae sunt deo acceptae ut remunerandae
per beatitudinem, ideo decet vt viatores vota sua & orationes di-
rigant ad sanctos, vt eis mediantibus & sua intercessione iuua-
ntibus bonitas diuina refundatur in viatores, sunt autem sancti
orandi a nobis non solum maiores sed etiam mediocres & minores
propter quinque rationes. Prima, quia aliqui quandoque habet ma-
iorem deuotionem ad minorem sanctum quam ad maiorem, ex
deuotione autem dependet effectus orationis. Secundo ad tollen-
dum fastidium, quia assidue eiusdem rei fastidium parit, per hoc
autem quod alternatim diuersos sanctos oramus quasi in singulis
nouus seruator deuotionis excitatur. Tertio, quia quibusdam sanctis
datur est in aliquibus spiritualibus casibus parocinari, vt sancto
Antonio ad extinguendum ignem qui dicitur infernalis, & qui-
busdam aliis sanctis in aliis spiritualibus infirmitatibus. Quarto
vt omnibus exhibeat a nobis honor debitum. Quinto, quia
orationibus plurim quandoque impetratur quod non impetraretur
oratione vnus. Valer autem nobis sanctorum intercessio, quia qua-
uis non sint in statu merendi, nec pro se nec pro nobis proprie, sunt
tamen in statu imperandi aliquid nobis ex liberalitate eius quem
orant scilicet dei cui sunt acceptissimi, unde bene apparet quod
a sanctis aliquis valor redundat in nobis per modum satisfactio-
nis, vel meriti proprie dicti quia illa satisfactio vel meritum non
potest esse per opera quae nec nos faciunt dum sunt in beatitudine,
quia nec sunt in statu merendi, nec faciunt opera poenalia per qua
sola proprie fit satisfactio, vt vltimum est prius, nec illa satisfactio
vel meritum potest esse per opera quae fecerunt dum viuerent, quia
opus bonum quod non transferretur per operantem in alterum dum actu-
liter operatur non est postea transferibile, quia iam translatum est
in aliquem puta in facientem, igitur opera quae fecerunt sancti dum
viuerent non possunt postea transferri in nos ita vt valeant nobis
per modum meriti vel satisfactiois. Restat ergo vt orationes san-
ctorum solum nobis valeant per modum liberalitatis & gratis impera-
tionis & hoc modo nobis semper valent quatenus cumque orant
pro nobis postulando simpliciter aliquid fieri pro nobis, quia cum
voluntas eorum sit totaliter conformis voluntati diuinae, nihil vo-
lunt fieri circa nos nisi quod deus vult fieri. Illud autem quod deus
vult fieri voluntate consequente quae est voluntas simpliciter sem-
per fit. Nec tamen frustra orant pro nobis, licet non orent nisi il-
lud quod sciunt deum velle, quia sicut effectus naturales qui volente
deo eueniunt non eueniunt nisi mediantibus causis secundis,
non propter inefficaciam potentiae diuinae sed propter ordinem
rebus diuinitus institutum, sic beneficia diuina descendunt in nos
mediantibus beatis tam angelis quam animabus sanctis non
propter defectum diuinae misericordiae, sed propter ordinem di-
uinum considerandum quo deus vult bonitatem suam commu-
nicare inferioribus per superiores, & sic patet primum.

9 QVANTVM ad secundum vtrum sancti cognoscant ora-
tiones nostras quas ad eos dirigimus, intelligendum est quod in
beatis tam hominibus quam angelis ponitur triplex cognitio, s.
naturalis, beatifica & quaedam media quae est reuelatoria. si quaeratur
de prima cognitione an per tales beati cognoscant oratio-
nes nostras. Dicendum est quod non, saltem animae separatae, quia
de angelis dictum fuit in secundo libro quid cognoscant de cogi-
tationibus nostris, & hoc patet dupliciter. Primum quia naturalis
cognitio animae separatae, non est perfectior quam naturalis cog-
nitio eiusdem animae cohaerentis, alioquin fugidus esset animae vni-
ri corpori si ex eius vnione ipsa efficeretur imperfectior, sed ani-
ma cohaerens corpori non cognoscit naturaliter cognitione cogitationis
cordium, nec exteriora facta absentium, ergo similiter anima se-
parata non potest cognoscere cognitione naturali orationes nos-
tras

stras metales, nec vocales viuorum absentium. Secundo, quia natura-
lis cognitio animae separatae comunis est bonis & malis, sed mali
non cognoscunt, nec cogitationes, nec facta viuorum, sicut dicit beatus
Greg. sumus argumentum de anima diuinitus epulonis, qui igno-
rabat statum & facta fratru suorum, ergo nec animae beatorum
cognoscit cognitione naturali facta vel cogitata viuorum. Si
autem quaeratur, an beati cognitione beata cognoscant orationes
nostras mentales vel vocales. Dicendum est quod non, quia illa quae
quandoque cognoscuntur & quandoque non, non pertinent ad cog-
nitionem beatam, sed cognitio si qua habet beati de orationibus
nostris mentalibus, vel vocalibus non semper est in eis, quia ante-
quam oremus eas non praecognoscunt, nec aliquis ponit quod talis cog-
nitio sit semper in eis, quia si cognitio talis esset semper in eis
eadem ratione & cognitio omnium aliorum particularium contingen-
tium, & sic non indigerent quod aliquid eis reuelaretur quod fallum
est cum angeli qui non sunt animabus inferiores per reuelationem
pergurant ut nescientia multarum rerum, vt patet per Dionysium
6. cap. cael. Hierar. ergo talis cognitio non est beata. Minor iam
patet, sed maior probatur, quia cognitio beata est vna cognitio
semper manens & respectu vnus principalis obiecti semper eodem
modo se habentis, & ideo impossibile est quod per eam aliquid de
nouo cognoscatur, nisi sit aliqua mutatio in obiecto representate,
vel in ipsa operatione, vel in vtroque. Constat autem quod in obiecto
nulla potest esse mutatio, nec in actione, quoniam fit alia secun-
dum numerum, nisi forte secundum intensioem mutaretur in simpli-
cibus enim formis non inuenitur aliquod genus mutationis, mu-
tatio autem secundum intensioem non est in beatitudine, alioquin bea-
tudo essentialiter auergeretur quod nullus ponit, & si esset, non
sufficeret ad hoc quod aliquid de nouo cognosceretur, sed solum ad
hoc quod prius cognitum intensius cognosceretur. Restat ergo quod
in actione beata non est mutatio, nisi sit alia secundum numerum, & sic
non esset eadem beatitudo qua semper aliquis esset beatus quod
est inconueniens. Relinquitur ergo quod ea quae non semper cogno-
scuntur a beatis, non cognoscuntur cognitione beata, & haec fuit
maior. Minor autem declarata est, sequitur ergo conclusio. Si autem
loquamur de cognitione reuelationis. Sic dicendum est quod omnes
beati cognoscunt nostras orationes sine metales, sive vocales quae
ad eos diriguntur, quia secundum beati Aug. & habetur in litera
dist. 49. ad beatitudinem requiritur quod vnusquisque habeat quic-
quid vult, nec velit aliquid inordinare, sed quilibet recta volun-
tate vult cognoscere ea quae ad ipsum pertinent, & ideo beati qui-
bus nulla reuerentia deest volunt cognoscere ea quae ad ipsos perti-
nent & cognoscunt, sed orationes quas ad eos dirigimus eo ipso
ad ipsos pertinent tanquam ad mediatores inter nos & deum,
ergo beati illas orationes cognoscunt, & cum hoc non sit cog-
nitio naturaliter vel beata vt probatum est, relinquitur ergo quod
hoc sit cognitio reuelatoria, quae pertinet ad beatitudinem
accidentalem.

AD PRIMVM argumentum dicendum est quod quam-
uis sancti sint in maxima charitate, habent tamen voluntatem
sua plenarie conformem voluntati diuinae, propter quod quam-
uis habeant affectum charitatis ad viuentes, tamen non eis au-
xiliantur nisi secundum quod vident in dei scientia & voluntate
esse dispositum, frequenter tamen auxilium ferunt viuentibus
sua intercessione apud deum quam vnus non lateat.

10 Ad secundum dicendum quod cogitationes cordium solum deus nouit
per seipsum, sed beati nouerunt quatenus eis diuinitus reuelatur.
11 Ad tertium dicendum quod Aug. loquitur de cognitione
naturali, per quam mortui nesciunt facta viuorum & multo-
minus cogitata, beati tamen talia cognoscunt quando ad eos di-
riguntur, & si non cognitione naturali vel beata, cognitione ta-
men reuelationis ea cognoscunt. Abraham autem de quo loquitur
beatus Aug. & ex quo sumit argumentum non erat beatus,
quando illa verba dicta fuerunt per Isaiam, cum ante passionem
Christi nullus ad beatitudinem admissus fuerit.

Sententia huius distinctionis XLVI in
generali & speciali.



SED QVAERITVR hic. In praecedenti-
bus determinatum est de statu animarum ante iudicium,
hic determinat consequenter de perti-
nentibus ad iudicium, Et primum intendit deter-
minare diuina iustitiam & misericordiae modum.
Et diuiditur in duas. Primum enim determinat
de iustitia & misericordia diuina, quantum ad damptos; Secun-
do quantum ad omnes in vniversali ibi, Sed quo modo iustitia,
Prima remanet indiuisa. Sed secunda diuiditur in duas. Primum enim
coparatur eas adiuicem. Secundo respectu operum diuinitus. Prima
ibi, Dei iustitiam. Secunda ibi, Post hoc considerari oportet.

2 PROPONIT ergo magister quandam quaestionem, vtrum
circa damnatos sit aliqua dei misericordia, Et opponit quod non per

multas auctoritates. Deinde subdit penas damnatorum nunquam
finidas. Deinde ponit quod circa damnatos est misericordia in
penae mitigatione, non tamen in totali relaxatione, nec in occu-
lta peccatoris reuocatione. Deinde quaerit quo modo in omni
opere diuino concurrat misericordia & bonitas. Et responderet quod
hoc ideo dicitur quod cum sit duplex aduentus Christi, vnus mi-
sericordiam, alius iustitiam recipit, vel hoc pro tanto dicitur quod
ad deum minus mala declinando per iustitiam, & bona opera per
misericordiam faciendae, vel in primo aduentu est misericordia in
secundo erit iustitia, in fine ponit duas opiniones circa hoc &c.

QUAESTIO PRIMA.

Vtrum iustitia sit in deo.



QVAESTIONEM istam primò quaeritur,
vtrum iustitia sit in deo. Et videtur quod non, quia
illud quod non est bonum, nisi vt medicina non
est bonum simpliciter, nec in deo ponendum, sed
iustitia saltem vindicatrix non est bona, nisi vt
medicina, ergo talis non est in deo ponenda. Ma-
ior patet, quia quicquid est in deo formaliter videtur dicere bonum
& perfectione simpliciter, quod autem est bonum solum, vt
medicina non est bonum, nisi secundum quid & propter aliud.
Minor probatur quod poena quas infligit iustitia vindicatrix
sunt medicinae respectu peccatorum, sicut dicitur 2. Ethicorum.
2 Item ridiculum est laudare deum secundum aliquam virtu-
tem moralem, sive secundum actus virtutum moralium, vt dicitur
10. Ethicorum, sed iustitia est virtus moralis, ergo non est deo
tribuenda. Et confirmatur, quia temperantia quae diuiditur
contra iustitiam non est attribuenda deo.

3 Item domini ad seruum non est proprie iustitia, vt dicitur
5. Ethicorum, sed deus comparatur ad creaturam, sicut dominus
ad seruum, ergo dei ad creaturam non est aliqua iustitia. Constat
autem quod non est aliqua iustitia dei ad seipsum cum iustitia
semper fit ad alterum, ergo &c.

4 IN CONTRARIVM est scriptura in quam pluri-
mis locis, quae deo iustitiam attribuit. Et arguitur per ratio-
nem, quia illud quod est nobilissimum est deo attribuendum, sed
iustitia est nobilissima & praeclarissima omnium virtutum, vt
dicitur 5. Ethicorum, ergo est deo attribuenda.

5 RESPONSIO. Circa quaestionem istam primò viden-
dum est in quo consistit ratio iustitiae, & quot modis dicitur, Et
secundò apparebit quod quaeritur, scilicet per quem modum ius-
titia sit deo attribuenda.

6 QVANTVM ad primu sciendum est vt dicitur 5. Ethic-
orum quod iustitia proprie dicta constituit aequalitatem in accepta-
tionibus & dationibus, hoc autem fit dupliciter. Vno modo se-
cundum quod constituitur aequalitas inter dantem & accipien-
tem, vt scilicet accipiens tantum accipiat a dante, quantum d e con-
uerso, & in tali aequalitate constitit iustitia commutatiua, & in
omnibus retributionibus. Alio modo constituitur aequalitas inter
duos recipientes, ex hoc quod vtique aequaliter recipit a ter-
tuo secundum quod dignus est, & in hoc consistit iustitia distribu-
tiua. In prima ergo iustitia, scilicet commutatiua requiritur aequa-
litas quaeritatis, vt scilicet tantum quisque accipiat secundum valorem
quantum dedit, & ideo inter illos inter quos non potest esse aequa-
litas quaeritatis in datis & acceptis non potest esse iustitia proprie
dicta, sicut est inter illos, quorum vnus non potest reddere aliquid
aequiualeus beneficiis patris a quo accepit esse natu-
riui & eruditione, propter quod quantumcumque filius retribuat
patri in obsequiis nunquam est ibi praefata aequalitas, propter quod
non saluatur ibi proprie ratio commutatiuae iustitiae, sed tantum ali-
quis modus in quantum filius retribuit quod potest secundum modum
sui, sicut pater dedit secundum modum suum, vt loco aequalis se-
cundum quantitatem fumatur possibile & proportionale.

7 Sed iustitia distributiua non requirit aequalitatem quantitatis,
sed proportionem, non enim oportet quod distribuens bona commu-
nitate distribuatur aequaliter omnibus, sed vniciueque proportio-
nabiliter secundum quod est dignus, ex quo apparet quod iustitia
distributiua per quam bona communia distribuuntur primò atten-
dit ad proportionem personarum, ex qua concluditur proportionem re-
rum distribuendarum, Sed commutatiua iustitia econtrario primò
respicit ad habitudinem rei ad rem, sicut pater in commutationi-
bus, puta in emptione & venditione, vel ad habitudinem actionis
ad passionem, vt in iniurijs vindicandis & puniendis, ad conditionem
autem personae nunquam principaliter respicit, non enim bos debet
magis vel minus vendi vni quam alij, si autem respiciat conditionem
personae, hoc non est nisi ex consequenti in quantum conditio
personae facit aliquid ad quantitatem rei vel iniuriarum, sicut maior
est iniuriarum si percussatur princeps quam aliqua alia priuata per-

Vtrum poena aeterna debeatur peccato mortali.

Sona. Et videtur saluto meliori iudicio quod iustitia distributiva magis dependeat ex commutativa quam ex altera, quia iustitia distributiva est in distributore per quam tenetur bona communitatis distribuere proportionabiliter personis communitatis secundum visus eiusque dignitatem. Hae autem tenentur ortu habere ex hoc quod ipse obligatus est communitati habens ex communitate & honorem regimini & stipedia laboris ratione quorum ipse tenetur communitati quasi per quendam commutationem ad recipiendum bona quae recipit pro ipso quod facit, vt quado honores & officia communitatis dat unicuique secundum quod est dignus & utilior pro communitati alioquin esset verum iustus in non reddendo communitati id quod debet pro eo quod accepit.

8 Ex his ad propositum respondetur quando queritur est ne in deo iustitia. Dicendum est quod commutativa iustitia non proprie est in deo, quia illa consistit in aequalitate rei datae & acceptae, sed beneficium diuinum non potest a creatura retribui aliquid aequale, multo minus quam beneficium patris carnalis. Et iterum per commutationem proprie dictam res visus sit alterius quae prius non erat eius, sed nihil est in creatura quod non sit ipsius dei magis quam ipse ipsius creaturae, ergo nulla iustitia commutativa potest proprie esse inter deum & creaturam, potest tamen ibi esse quidam modus iustitiae commutativa accipiendo pro aequali possibile vel proportionale in quantum creatura deo retribuit quod potest secundum suam paruitatem sicut deus dat superabundanter secundum suam excellentiam & hoc in bonis. In malis autem attenditur iustitia commutativa inter deum & creaturam in quantum creatura peccans tantum vel tantum contra deum ex sua malicia punitur a deo tantum vel tantum secundum condecentiam diuinam & non praesertim secundum quantitatem culpae, quia sicut in bonis decet quod ex parte dei sit excessus & ex parte creaturae sit defectus, sic in malis decet vt sicut ex parte creaturae sit excessus in peccando, sic ex parte dei sit defectus in puniendo vel in affligendo malum poenae quod idem est, quando autem dicimus nunc ex parte dei esse excessum vel defectum non intelligitur hoc prout illa sonant in vitiis, sed prout dicunt eminentiam ex parte dei respectu creaturae in plus conferendo de bonis quam creatura digna sit vel in minus inferendo mala quam creatura peccans mereatur quod totum prouenit ex condecentia bonitatis diuinae.

9 Iustitia autem distributiva ponitur in deo respectu creaturarum in quantum omnibus creaturis dat secundum visum eiusque dignitatem. Na secundum quod creaturae tenentur secundum suam naturam alioquin gradu in vniuersitate rerum sic deus eis conferret nobiliores proprietates & nobiliores operationes quasi quaedam officia communitatis, vt de Dion. 8. cap. de diuinis nominibus dicit quod iustitia laudatur in deo in quantum omnibus secundum dignitatem distribuit quod est in intelligendum de distributione immediate dicta, quia distribuitur praemia pro meritis vel poenas pro culpis pertinet ad commutatiuam iustitiam. Si tamen bene aduertamus, iustitia distributiva sic accepta in deo non proprie accipitur, quia iustitia proprie accepta semper includit debitum, sed distributiuo quod deus rebus naturalibus conferret unicuique secundum gradum dignitatis suae non prouenit ex aliquo debito sed solum ex eius liberalitate, ergo ibi non est proprie iustitia distributiva. Et confirmatur, quia iustitiam distributivam iustitia proprie dicta ortu habet ex commutativa vt dictum fuit, sed talis iustitia distributiva non potest in deo ortu habere ex commutativa, ergo &c. Patet ergo quod iustitia in deo tam commutativa quam distributiva non est aliud quam condecentia diuina in redditione praemiorum & poenarum, & in distributione proprietatum & principiorum agenda prout congruit substantiae vniuersaliusque rei.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum per interemptionem minoris quod vindicta iustitia non est solum bona vt medicina, quia eade iustitia est quae praemiantur boni & puniuntur mali quantum sit alius actus hic & ibi secundum diuersitates materiae, & quia bonum est non solum punire malos sed & praemiare bonos ideo iustitia non solum est bona in ratione medicinae, quatenus est punitiva malorum, sed est bona quatenus est praemiativa bonorum est etiam bona secundum se quatenus est relictivum voluntatis ordinans aliquem ad illud vel ad alterum.

11 Ad secundum dicendum est quod ridiculum est ponere virtutes morales in deo per comparationem ad materiam civilem puta ad emptionem & venditionem, & sic non ponitur iustitia in deo, sed per comparationem ad distributionem bonorum naturalium vel ad redditionem praemiorum & poenarum, potissimum quae excedunt civilem vitam potest poni in deo iustitia. Nec est simile de temperantia & iustitia, quia temperantia est circa passionem innatas quae non possunt poni in deo, sed iustitia est circa actiones extrinsecas quae possunt deo attribui.

12 Ad tertium dicendum est quod bene probat inter deum & creaturam non esse iustitiam proprie dictam, sed quidam modus iustitiae prout inter eos inuenitur aliqua proportio sicut inter dominum & seruum, vt de Philosophus quinclo Ethicorum distinguit iustum dominantium a iusto politico quod est proprie iustum,

SECUNDO queritur verum poena aeterna debeatur peccato mortali. Et videtur quod non, quia duorum peccatorum mortalium vnu est grauius altero, ergo secundum iustitiam vnu debet puniri maiori poena quam alterum, sed nulla poena maiori potest esse quam aeterna, ergo non omne peccatum mortale est puniendum iuste poena aeterna.

2 Item poena sunt medicinae, vt dicitur 2. Ezechiel. sed poena aeterna nullius est medicina, ergo nullum peccatum est puniendum poena aeterna. Minor probatur, quia poena aeterna non est medicina ipsi damnatis, quia sunt inemedabiles, nec beatiss, quia sunt impeccabiles, & praeter istos non erunt alij, ergo &c.

3 IN CONTRARIVM est quod dicitur Mat. 25. Ibi ubi hi in suppliciu aeternu deus autem nullu iustu punit, quare &c.

4 RESPONSIO. Poena aeterna est poena infinita, & ideo sub dubio est qualiter culpa quae videtur esse finita cu sit temporalis potest puniri iuste poena infinita. Distinguedum est ergo de infinitate poene, quia vel potest attendi secundum intentionem seu acerbitate vel secundum durationem, primo modo non est possibile dare poenam infinitam, secundum acerbitate seu intensioem, & si esset non infligeretur pro peccato mortali. Primum patet, quia in quacumque natura specifica est dare terminum in minus in illa est dare terminum in maius, hi enim termini sibi inuicem correspondent, sed in omni qualitate est necessarium dare terminum in minus, alioquin nunquam posset corrumpi per contrarium remittens ipsum, ergo in omni qualitate est dare terminum in maius. Si sic, ergo non potest in infinitum intendi. Et confirmatur, quia sicut in quantitate secundum se & absolute non est dare terminum in minus, sed est diuisibilis in infinitum, ita in ea non est dare terminum in maius, imo quantum est de se semper posset augeri in infinitum successiuo habere econtrario, quia in omni qualitate & in omni re naturali habere latitudinem graduu est dare terminum in minus, ergo necesse est dare terminum in maius, nec posse esse processum in infinitum esse successiuo, & multo magis impossibile est quod sit actu infinita, cui ergo acerbitas poene attendatur secundum intentionem qualitatius, vel formae quacumque sit illa, patet quod nulla poena potest esse infinita secundum acerbitate.

5 Secundum patet, scilicet dato quod posset esse infinita intentione, non tamen infligeretur pro peccato mortali, quia prior est deus ad reddendum praemium pro merito quam ad infligendum poenam pro peccato, sed pro nullo merito quantumcumque magno reddet deus praemium infinitum in se, visio enim beata erit finita in quocumque erit, ergo pro nullo peccato vix demerit quantumcumque magno infligeretur poena infinita intentione. Si autem loquamur de infinitate poenae, quantum ad durationem, sic peccato mortali debetur poena infinita iuste, quia sicut est in ciuilitate mundana sic suo modo debet esse in ciuilitate diuina, sed in ciuilitate mundana sic est quod ille qui ex culpa sua subiuerit quantum in se est pacis & amicitiae ciuium adinuit vel obedientiam ad principem meretur totaliter extirpari a ciuilitate per mortem, exilium, vel per perpetuum carcerem quae poena est perpetua secundum capacitatem subiecti, & secundum intentionem legis quo ad hoc, vt imperpetuum non reuocetur ad societatem communitatis contra quam deliquit, ergo eodem modo debet esse in ciuilitate diuina, in qua congregantur homines in lege fidei & charitatis quae ille qui subiuerit, quantum est in se ordinem charitatis ad proximum vel subiectionem ad deum quod sit per quodlibet peccatum mortale meretur totaliter extirpari a consortio dei & sanctorum per mortem, exilium, vel carcerem. Hae autem poenae sunt simpliciter perpetuae in ciuilitate diuina, scilicet mors secundum exilium a patria & carcer inferni, quia & subiectum istarum poenarum perpetuo durabit. Secundo patet id quod manere culpa debet manere poena, sed in damnatione perpetuo manebit culpa propter obstinationem mentis eorum, ergo perpetuo remanebit poena. Tertio, quia magis est peccator dignus poena perpetua propter culpam suam quam iustus sit dignus praemio propter quodcumque meritum, quia iustus quantumcumque bene operetur propter deum in nullo constituit deum debitorem, & ideo praemium non est ei reddendum secundum debitum stricte sumptum, sed peccator voluntarie diuerfit se ab obedientia respectu dei verum debet puniri secundum iustitiam, vt deus est debitor poenae, sed iustus propter opus meritorium praemiarum praemio aeterno, ergo fortiori ratio ne peccator propter demeritum punitur iuste poena aeterna.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum quod quantitati peccati responderet quantitas poenae secundum intentionem, vt quatuor peccati est grauius, tanto poena sit acerbior, vt aquae tam grauius tam maioris est minoris peccati mortalitatis debet esse duratione aeterna.

7 Ad secundum argumentum dicendum est quod poenae quantum ad intentionem sui sunt ad correctionem, vt eorum timore homines retrahantur a malis, sed quantum ad eorum actuale intentionem non semper sunt ad correctionem nisi poenae illae quae non sunt ad finale exterminationem illius qui punitur, illa autem quae sunt ad exterminationem possunt pro

pro nunc esse ad correctionem aliorum qui vlt poena corriguntur, sed nunquam sunt ad correctionem illius qui punitur.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum punitione malorum concurrat diuina misericordia & iustitia.

RATIO queritur, vtrum in punitione malorum concurrat diuina misericordia cum iustitia. Et videtur quod non, quia Iac. 2. dicitur, quod iudicium sine misericordia fiet ei qui non fecerit misericordiam, sed nullum iudicium grauius est punitione malorum, ergo in punitione eorum non est misericordia.

2 Item Aug. super Psal. Misericordia autem hic, & iudicium erit in futuro, ergo in iudicio futuro erit iustitia sine misericordia.

3 Item in praemiatione bonorum erit misericordia sine iustitia proprie dicta, quia gratia dei vira aeterna. Rom. 8. Et ibidem cap. 8. dicitur quod non sunt condignae passionis huius temporis, &c. ergo in punitione malorum erit iustitia sine misericordia.

4 IN OPPOSITVM est quod dicitur in Psal. Vniuersae vicia domini misericordie & veritas. Er Casiodorus super Psal. 50. dicit, & habetur in littera quod haec duae res iustitia & pietas in omni iudicio dei adiunguntur.

5 RESPONSIO. Circa questionem istam videnda sunt duo Prima est, an in deo sit misericordia. Secundum est, vtrum misericordia sit in punitione malorum.

6 QVANTVM ad primum, sciendum est quod misericordia accipitur dupliciter. Vno modo pro passione, per quam copatur aliquis alicui patienti, quasi parte passionis alterius in se ferens. Alio modo accipitur pro habitu vel actu voluntatis quo aliquis vult subleuare miseriam alterius, accipiendo primo modo misericordiam ipsa non est in deo, quia misericordia, vt dicit passioem includit in se tristitiam & poenam, sed nec tristitia nec poena potest esse in deo, ergo nec misericordia, vt est passio, sed accipiendo secundum modo misericordiam pro voluntate releuandi miseriam alterius sic est in deo, quia deus nihil facit circa nos nisi volens, sed deus per sua beneficia miseriam nostram frequenter subleuat, ergo in ipso est voluntas tales miserias subleuandi, & per consequens misericordia secundum modo dicta. Item omne commendabile simpliciter est deo attribuendum, sed in potestate misericordia maxime est commendabilis, vt patet per Aug. 9. de ciui. dei, cap. 5. vbi commendat Ciceronem qui in laudem Caesaris sic locutus est dicens, nulla de virtutibus eius nec admirabilior, nec gratior est misericordia, ergo ipsa est in deo ponenda. Aduertendum est tamen quod cum nullus actus sit laudabilis, nisi quatenus a ratione regulatur, ideo misericordia vel actus misericordiae non est deo attribuendus, nisi secundum ordinem sapientiae suae, propter quod sicut homo misericors non repellit laudabiliter, nec vniuerso miseriam alienam, nisi quantum ratio iudicat, sic deus non repellit miseriam nostram, nisi secundum ordinem sapientiae diuinae totaliter repellatur, vocatur misericordia liberans, si vero non totaliter repellatur, sed aliquid de ea minuitur, vocatur misericordia relaxans, & sic patet primum.

7 QVANTVM ad secundum dicendum est quod misericordia & iustitia accipiuntur quandoque largae, vt misericordia dicatur omnis voluntas facienda bene alicui. Iustitia vero dicatur condecentia diuinae bonitatis, & sic non solum in punitione malorum, sed in omni opere dei occurrunt misericordia & iustitia, quia quacumque deus facit, facit secundum condecentiam diuinam bonitatis & ex voluntate bene faciendi creaturae, vel illi circa quem agit, vel alij vel communitati, & hoc modo ex iustitia nascitur misericordia secundum Aug. quia ex condecentia diuinae bonitatis, vult deus facere aliquod bonum creaturae. Secundo modo accipitur misericordia & iustitia magis strictae, prout misericordia dicit voluntate subuenienti miseriam alicui, prout merita, iustitia vero dicit voluntate retribuendi secundum exactitudinem meritorum, & hoc modo misericordia & iustitia non concurrunt ad omne opus diuini, concurrunt tamen in retributione iustorum & punitione malorum. De retributione bonorum patet sic, quae reddere praemium excedens meritum est opus iustitiae & misericordiae, quatenus enim redditur praemium pro merito opus iustitiae est, sed in quantum meritum excedens est, est opus misericordiae, sed in praemiatione iustorum redditur praemium excedens meritum cum non sint aequalis valoris opera meritoria, & gloria seu vita aeterna, ergo, &c. De punitione malorum patet idem sic, quia secundum rigoris iustitiae propter vicium ingratitudinis meretur aliquis priuari omnibus beneficiis gratis acceptis, sed quicquid sumus & quicquid habemus totum a deo accepimus, secundum illud I. Cor. 4. Quod habetis quod non accepistis, ergo per ingratitudinem quae committitur in omni peccato mortali meretur peccator amittere secundum rigoris iustitiae quicquid a deo accepit, hoc est quicquid est in se, & quicquid habet in se, quo facto esset homo annihilatus, cui ergo in punitione malorum

non fiat annihilatio eorum, patet quod est ibi misericordia aliquid relaxans, vt verum possint dicere illud Treu. 3. Misericordiam domini, quia non sumus consumpti, quare, &c.

8 AD PRIMVM argumentum, dicendum quod auctoritas beati Iacobi intelligitur de misericordia totaliter liberante quae non est in condemnatione malorum, est tamen ibi misericordia aliquid relaxans de poena, vt dictum est.

9 Per idem patet ad secundum, quia quamuis hic & in futuro sit iudicium & misericordia, differenter tamen, quia hic est iudicium cum misericordia totaliter liberante quae est perfecta misericordia, sed in futuro erit iudicium sine misericordia liberante, non tamen sine misericordia relaxante, & quia illa non est misericordia perfecta, sicut est misericordia liberans, ideo hic dicitur esse misericordia per excellentiam, ibi autem iudicium.

10 Ad tertium dicendum quod non est simile de punitione bonorum & punitione malorum, quia meritum bonorum non potest esse meritum simpliciter de condigno, quia tale meritum includit simpliciter iustum quod non potest esse inter deum & hominem in acceptatione & retributione bonorum, sed demeritum malorum est proprie & simpliciter demeritum, imo tanto amplius demeretur quanto deo sunt magis obligati qui obligatur homo homini, & ideo poena quae eis pro demeritis infligitur, debetur eis secundum iustitiam proprie dictam.

Sententia huius distinctionis XLVII. in generali & specialia.

SOLET etiam queri. Superius determinauit magister de misericordia & iustitia, hic determinat de iudicii modo. Et habet tres partes. Primum enim inquit de iudicii modo. Secundum de ministris ibi. Nunc autem Christus solus iudicabit.

Tertio de iudicibus. Prima dist. 48. Solet etiam queri. Duae primae partes sunt praesertim lectionis, quarta secunda habet tres. Primum enim determinat de iudicibus alleloribus. Secundum de iudicandorum conditione. Tertio de iudicii ministris. Prima ibi, Nunc solum autem Christus. Secunda ibi, Erunt autem quatuor. Tertia ibi, Cui autem in euangelio. Et ista habet duas secundum duas quaestiones, quas incidere mouet. Secunda ibi, Solet etiam queri.

2 PROPOSITVM ergo primo magister quod quidam ponunt iudicium non voce vel scriptura proferendum, quia Apostolus dicit illud fieri in ictu oculi, sed diuina virtute manifestabuntur conscientiae singulorum, qui poena vel praemio digni sunt. Alij vero ponunt quod verba praemissa Apostoli de resurrectionis statu plusquam de iudicio intelliguntur, iudicabit etiam non solum Christus, sed cum eo vniuersitas perfectiorum. Quatuor autem erunt ordines in iudicio. Aliqui iudicabuntur & peribunt. Aliqui non iudicabuntur & peribunt. Tertij iudicabuntur & non peribunt. Quartj non iudicabuntur & regnabunt sicut per exempla declarat in littera. Deinde querit, an angelorum officio exercebuntur aliqua in iudicio. Et responderet quod per eorum ministerium congregabuntur omnes ad iudicium, quorum ministerium ignis praecedet & diuina sententia sequetur. In fine subdit quod secundum quosdam in inferno homines non punientur nisi in ministerio diuino, quia secundum eos post iudicium cessabit omnis praeratio, secundum alios vero qui fuerunt intentiones in culpa erunt tortores in poena.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum generale iudicium sit futurum.

IRCA ista distinctione primo queritur, vtrum generale iudicium sit futurum. Et videtur quod non, quia executio sententiae non praecedat iudicium, sed sententia omnium tam bonorum quam malorum de decentiam statim mandatur executioni, ergo isti amplius non iudicabuntur.

2 Item Naum primo dicitur quod non iudicabit deus bis in idipsum, sed deus iudicabit quemlibet in morte infligendo ei pro meritis poenas vel praemia, ergo post hoc nullum erit iudicium.

3 Item si iudicium generale esset futurum, tunc in eo omnes iudicarentur alioquin non essent generale, sed non omnes, neque boni neque mali iudicabuntur, ergo &c. Minor probatur, & primo de bonis, quia Mat. 19. dicit Christus Apostolus. Sed debitis super se. Iudi. &c. Ipsi ergo iudicabunt, non ergo iudicabuntur. De malis autem dicitur in Psalmo. Non resurgent impij in iudicio, neque peccatores &c.

4 IN CONTRARIVM est quod dicitur Ioan. 5. Procedent hi qui bona fecerunt in resurrectione vitae, qui vero mala egerunt, in resurrectionem iudicij.

5 Ad idem est quod dicit Aug. 20. de ciui. dei quod tota ecclesia expectat generale iudicium futurum, & est articulus fidei, vt patet in symbo. **6** RESPONSIO. Circa questionem istam videnda sunt tria. Primum est principaliter querere, scilicet an generale iudicium est futurum. Secundum est qualiter fiet mentaliter an vocaliter. Tertium est quando fiet & vbi.

7 **Q V A N T V M** ad primum tenendum est qd generale iudicium est futurum & hoc magis propter auctoritate lacre scripturæ quã propter aliã ratione, & nihilominus potest hoc persuaderi dupliciter. Primo sc, cõgruum est fieri finale separatione bonorum à malis & ita fieri per generale iudicium, vt apparet Mat. 25. ubi dicitur qd separabunt bonos à malis sicut separam pallos oves ab hœdis, ergo congruẽ est qd tale iudicium fiat. Minor iã patet, sed maior declaratur, nã secundũ Aug. ratio quare mali permittuntur esse cum bonis est vel vt mali cõuertantur per exẽpla bonorum vel vt boni exerceantur in operibus paciẽtiã & aliarũ virtutum per ea quã habet pari à malis, sed post iudicium nõ erit tẽpus exercitacionis iustorum in operibus paciẽtiã & ceterarũ virtutum, quia tunc habebunt coronã, nec mali erunt corrigibiles, ergo cõgruum est qd separentur ab inuicẽ. Secundo, quia boni remunerabuntur & mali punientur nõ solum in anima, sed etiã in corpore, sed resurrectio omnium quo ad corpus erit in fine mundi, ergo tunc erit aliquod finale iudiciũ quõ finaliter boni remunerabuntur, & mali punientur quo ad corpus, & sic patet primũ.

8 **Q V A N T V M** ad secundum est duplex opinio. Vna est qd rorurum illud quod fiet in iudicio fiet mẽtaliter & nõ vocaliter. Cuius ratio est, quia sentẽtia debet correspondere testi monis ex quibus proceditur ad sententiã, sed testimonia & accusaciones malorum erunt solum mẽtalia secundum illud Ro. secundo, testimoniũ reddet illis conscientia ipsorum, & inter se inuicẽ cogitationum accusantium, aut defendẽtium in die quo indicabit deus occulta cordium, ergo sentẽtia erit mẽtalis tantum. Ad idẽ est quod dicit beatus Aug. 20. de ciuitate dei qd liber ille de quo Apocal. 20. dicitur intelligendus est quãdam vis diuina quã fiet vt cuique opera sua bona vel mala in memoriã reuocentur & ments intuitu mira celeritate cernantur vt aculei vel excuser scientia conscientiam, itaque omnes simul & singuli iudicẽtur.

9 Alia opinio est quod licet discretio meritorum & demeritorum fiat tantum mentaliter scilicet conscientia non vocaliter. Quod probatur, quia Christus iudicabit vt deus & vt homo, ergo iudiciũ eius fiet nõ solum diuino modo, sed etiam humano, fiet autem diuino modo per hoc quod merita & demerita, vniuũsuiq; ad memoriã imperceptibiliter reuocabuntur, & sic discretio eorum erit mẽtalis. Modo autẽ humano fiet si sententia sit vocalis, ergo vtroq; modo fiet iudiciũ, scilicet mẽtaliter & vocaliter. Itẽ sententia debet aparti his contra quos fertur, ergo sicut nunc in iudicio particulari fertur sententia mẽtaliter vel spiritualiter cõtra animas exutas corporibus quẽ vt sic sunt mere spiritus, ita in iudicio generali debet fieri sententia cõtra animas resumptis corporibus partim spiritualiter, partim corporaliter, quod fiet si discretio meritorum sit mẽtalis (sicut omnino est probabile, quia si esset vocalis requireret longissimum tẽpus) Prolatio verò sententia sit vocalis quã poterit fieri valde modico tempore, & hæc opinio videtur satis probabilis, & sic patet secundum.

10 **Q V A N T V M** ad tertium dicendum est qd tẽpus iudiciũ nõ potest esse alicui notum per certitudinẽ cum depẽdat ex mera dei voluntate, de cuius expressione scriptura nihil loquitur. Nec est probabile qd deus alicui reuelauerit cũ reuelacione eius filius negauerit apostolis vt habetur Act. 1. Ratio autẽ quare deus voluit hominibus esse occultũ potest esse, quia illud quod respicit immutacione totiũ vniuersi debet solum deo qui vniuerso præest, esse notũ, sed finis mudi sicut eius inceptio respicit immutacione totiũ vniuersi, & ideo congruum est, vt finis mundi seu cessatio motus cœli, quo cessante statim erit iudiciũ, sit deo solum præcognita. De loco autẽ iudiciũ tenetur qd dominus descendit super vallẽm Iosaphat, qui est inter montẽ syon & oliueti posita, non quidem vsq; ad terrã, nec prope terram, sed vsq; ad locũ vbi apostoli amiserunt aspectum suum quando ascendit ad cœlum, & nubes suscepit eum ab oculis eorum, vt dicitur Act. primo.

11 **A D P R I M V M** arg. dicendũ qd sciẽtia generalis iudiciũ, erit vniuersalis separatio bonorũ à malis & remuneratio bonorũ, & punitio malorũ nõ solum in anima, sed etiã in corpore, & excutio huius sciẽtiẽ nõ sit modo, sed fiet post generale iudiciũ, vñ tantũ sit executio particularis iudiciũ quõ quilibet iudicatur in morte per præmiũ, vel pœnã pertinentem ad solam animam.

12 **A D S E C U N D U M** dicendũ, qd deus neminẽ iudicabit bis in idipsum, quia nõ infliget pro vno peccato duas pœnas, quartũ quilibet sit proportionalis culpã, pœna enim quã infertur in iudicio particulari non est aquata culpã, sed est pars pœnã totalis quã postea erit in anima & corpore, quãuis in duplici iudicio hæc pœne detur minõr & rationabiliter, quã quilibet homo & est quẽdã singularis pœna & est pars cõmunis, & ob hoc debet esse duplex iudicium, vñũ singulare qd de quolibet fiet in morte, aliud vniuersale qd finaliter totiũ genus humanũ, cui quilibet est pars iudicabit.

13 **A D T E R T I U M** dicendũ qd ad iudiciũ duo pertinet, scilicet discretio meritorũ & retributio præriorũ, vel pœnarũ, & secundũ hoc duplex dicitur esse iudiciũ, scilicet discretacionis & retributio-

nis, iudicio retributionis omnes iudicabuntur, quia omnes punientur vel premiabuntur, sed iudicio discretacionis nõ omnes iudicabuntur, sed solum illi quorũ merita sunt permixta demeritis, vel cõuerso. Propter quod sic dicitur cõmuniter qd quidam sunt quorũ mala sunt impermixta bonis meritoris, sicut sunt illi qui caruerunt fide sine qua nõ est meritũ, & ideo isti nõ iudicabuntur iudicio discretacionis, sed sine discretione damnabuntur. De quibus intelligitur illud Psal. nõ refurgat impij in iudicio, scilicet discretacionis. Alij sunt, quorũ bona merita sunt impermixta malis vt sancti perfecti, quẽadmodum fuerunt perfecti apostoli, & pauperes eorũ imitatores, & isti nõ iudicabuntur, sed regnabunt & alios iudicabunt aliquo modo, vt infra dicitur, & de his audit argumentũ in hoc sensu. Alij verò sunt quorũ merita permixta sunt cum demeritis, quia quõquõ peccauerunt moraliter, vel venialiter, & tamen in charitate decesserunt, & isti iudicabuntur propter permixtionẽ bonorũ cum malis, vt nramẽn saluabuntur. Alij verò sunt quorũ mala permixta sunt cum bonis, sed decesserunt cum malis & extra charitatẽ, & hi iudicabuntur propter eandẽm ratione, sed damnabuntur propter defectũ charitatis, & hæc est quadrimembris discretio quã ponit magister in littera.

Q V A E S T I O S E C U N D A.

Vtrum in generali iudicio quilibet cognoscat peccata sua omnia, & peccata aliorum.

S E C U N D O queritur, vtrũ in generali iudicio quilibet cognoscat peccata sua omnia, & peccata aliorum. Et arguitur qd non, quia crescente causa crescit effectus, sed causa quã facit nos dolede de peccatis quã ad memoriã reuocantur est charitas quã in sanctis refurgibus erit maior quã sit in vicioribus, ergo si sancti post resurrectiõẽ reuocant de peccatis videtur quod dolent de eis. Hoc autem est falsum cum scriptum sit Apoc. 2. 2. quod fugiet ab eis dolor & gemitus, ergo peccata propria ad memoriã non reuocabuntur.

2 Item omne quod cognoscitur vel cognoscitur in se, vel in sua causa, vel in suo effectu, sed peccata vel merita quã præterierunt, vel quã sunt in conscientia alicuius nõ poterit alius cognoscere in seipsis, quia aut non sunt, aut in corde latent cuius solus deus est cognitor, nec in sua causa per eandẽm ratione, quia aut causa proxima inclinans voluntatem ad merendũ vel demerendũ, tunc non erit, & dato quod esset, cum nõ inclinauerit voluntatem ex necessitate, sed libere per eam nõ possent merita vel demerita alterius certitudinaliter cognosci. Item nec per effectus, quia multa demerita fuerunt in sanctis quã totaliter erunt abolita per penitentia, ita qd nullus effectus ex ipsis remanebit, ergo (vt videtur) vñ nõ poterit cognoscere merita vel demerita alterius.

3 **I N C O N T R A R I V M** arguitur per Aug. 20. de ciuitate dei qui dicit quod quãdam vis diuina aderit quã fiet vt cuncta peccata ad memoriã reducantur, ergo quilibet cognoscat omnia peccata sua, & eadem ratione omnia merita sua. Idẽ videtur de peccatis vel meritis aliorũ per quãdam gloriam quã dicit super illud 1. Cor. 4. Illuminabit abscondita tenebrarũ, quod dicitur & cogitata bona & mala tunc aperta & nota erunt omnibus.

4 **R E S P O N S I O**. Circa quæstionem istam videnda sunt duo quã tanguntur in argumentis. Primum est, verum in iudicio quilibet cognoscat omnia mala & bona quã fecit. Secundũ est, vtrũ quilibet cognoscat omnia bona & mala omnĩ aliorũ.

5 **Q V A N T V M** ad primum est concors opinio doctorum quod quilibet cognoscat omnia bona & mala quã fecit, & hoc patet ratione & auctoritate. Ratio est, quia sicut se habet humanũ iudiciũ ad testimoniũ exteriori, ita se habet diuinũ iudiciũ ad testimoniũ interiori cõscientiã, nam sicut dictum fuit prius cogitatione vniuũsuiq; tenebantur in generali iudicio locũ restimũ accusantium vel defendẽtium, vt tangit apostolus Rom. 2. sed in iudicio humano si secundũ veritatẽ debeat proferri sententia oportet quod testes omnia cognoscant de quibus fiet sententia iudicandũ, siue ad absolutionem, siue ad condemnacionẽ ergo in iudicio diuino quod est perfectissimũ & in quo nullus poterit esse error, oportebit quod cõscientiã singulorũ quã tenebunt locũ testimoniũ cognoscant omnia pro quibus feretur iudiciũ absolutionis quo ad bonos vel condemnacionis quo ad malos, sed omnia illa erunt merita & demerita singulorũ, quare &c. Ad idẽ est illud euãgeliũ quod de omni verbo ocio quod locuti fuerit homines ratione reddet in die iudiciũ, sed illud est minimũ peccatũ, ergo fortiori ratione reddetur ratio de omnibus peccatis, sed nõ potest ratio reddi de illis nisi cognoscereur, ergo &c. Per quẽ autẽ modũ ista cognoscereur? certũ est quod nõ naturaliter, quia omne quod cognoscitur naturaliter, vel accipitur de nouo per sensum, vel educitur de thesauro memoriã, sed post resurrectiõẽ nullus poterit per sensum accipere cognitiõẽ meritorũ vel demeritorũ quã præterierunt, nec cognitio omnĩ poterit haberi natur

naturaliter per modũ memoriã, quia multa corũ totaliter à memoria exciderunt, quare &c. Itẽ nec cognoscereur cognitiõẽ beatorum nõ solum propter illud quod dictũ fuit prius, quãdo quærebatur, an sancti cognoscant orationes nostras, sed propter aliud scilicet quia talis cognitio erit cõmunis bonis & malis vt iam dictũ est. Cognitiõ autem beata nõ erit eis cõmuns, quare &c. R. Clinquetur ergo quod hoc fiet per modũ reuelacionis, nec est inconueniens quod malis reuelentur mala ad eorum pœnam, nam & malis angelis credibile est multa per bonos angelos reuelari.

6 **Q V A N T V M** autem ad secundũ est duplex modus dicendi, vñũ qd quilibet cognoscat omnia merita & demerita aliorum, quia illud iudiciũ cum sit generale & finale debet esse perfectissimũ, ad perfectionẽ autem iudiciũ maxime facit quod appareat omnibus esse perfectũ & iustum, nõ potest autẽ omnibus apparere iustum esse nisi cuiuslibet appareat causa damnationis vel remunerationis tamen bonorũ quã malorum, cũ igitur ista causa sit singularum merita vel demerita, videtur quod singuli cognoscant nõ solum bona & mala quã ipsi fecerunt, sed etiam omnium aliorũ. Alius modus est scilicet quod nõ oportet ad hoc quod sententia iudicis appareat iusta quod quilibet cognoscat singulatim omnia merita vel demerita aliorũ, sed sufficit quod cognoscat illos qui erunt à dextris esse bonos & iustos quibus dicitur venire benedicti, &c. Illos autẽ qui erunt à sinistris cognoscat esse malos & iniustos, quibus dicitur ire maledicti &c. Et sine dubio nõ occurrit aliqua auctoritas sacre scripturæ quã expresse dicat quod peccata alicuius in speciali fiat aliis nota quãuis sit expressa auctoritas beati Aug. quod quilibet in speciali sua peccata cognoscit, dicit enim 20. de ciuitate dei quod omnia meris intuitu enumerabuntur. Quod autẽ cognoscitur solum in genere nõ enumeratur. Quæ istarum opinionũ licet verior nõ potest fieri per certitudinẽ, vtraque tamen est possibilis quãuis sit multum difficile videre qualiter mali possint singula peccata omnĩ cognoscere, vel nõ intuiui, vel pluribus in tam breuissimõ tẽpore quo creditur iudicium terminari, nihilominus tamen non est magis difficile de malis quã bonis, quia cum cognitio talium nõ pertineat ad visionem diuinã si omnes illẽ cognitiõnes possunt esse cõmunes bonis & malis, ideo idem iudiciũ est de vtriusque.

7 **A D P R I M V M** argumentum dicendũ quod beati habebant memoriã peccatorum nõ ad pœnã, sed ad gloriam. Recordabantur enim quod euaserunt pericula in quibus alij remanserunt, & ex hoc gaudebunt & deum laudabunt, sed nisi plus dicatur, argumentum nõ erit solutũ, quia si beatus habebit memoriã de peccato mortali quod cõmisiuit, quãro quem actum volumatis habebit circa illud, verum actum cõplacitiã: an displicentiã? Non cõplacitiã, quia ille esset actus peruerfus, ergo displicentiã, sed omnis displicentiã pœnã habet, quare &c. Dicendum ergo quod beatus recordabitur peccatorum quã fecit, & displicentiã ei, nec tamen tristabitur vel habebit pœnam aliquã ex hoc, nam causa potest impediri à suo effectu producendo per causam contrariã efficaciorẽ, quãuis ergo displicentiã nata sit causare & tristariã & pœnam, tamen ex presentia dei in ratione summi boni beatificantis causabitur summum gaudium in voluntate quod propter suã magnitudinem excludet omnem tristitiam, non solum contrariã, sed etiam continentem.

8 Ad secundum dicendum quod multis aliis modis cognoscitur aliquid quã in se, vel in sua causa vel in suo effectu, cognoscitur enim aliquid per suã similitudinem, per suam contrariã, & per suum signũ, & multis aliis modis quibus nõ erit deo difficile reuocare vni cuique ad memoriã peccata sua, talis enim cognitio (vt patet ex auctoritate Augustini prius allegata) fiet virtute diuina.

9 **P R I M A** auctoritas quã est in contrariũ ab omnibus cõceditur. Secunda etiam conceditur ab illis qui tenent quod omnia erunt omnibus nota etiam in speciali, qui autem tenent aliam opinionẽ exponunt eam de cognitiõne peccatorum aliorum in genere, & non in singulari, quare &c.

Q V A E S T I O T E R T I A.

Vtrum mundus sit purgandus per ignẽ eiusdem speciei cum igne nostro.



IT E M queritur vtrũ mundus sit purgandus per ignem eiusdem speciei cum igne nostro. Et videtur quod non, quia purgatio quã fit secundum diuinã iustitiã respicit immundiciã culpã, sed in elementis huius mundi nõ potest esse aliqua culpã infectio, ergo ipsa purgatione non indigebit.

2 Item corpora simplicia quã sunt eiusdem speciei habent eundẽm motum, sed ignis ille non habebit talẽ motum qualem elementum ignis, quia ignis elementum mouetur sursum, ille autem ignis mouebitur circumquaque vel totum possit purgare,

ergo non erit ignis eiusdem speciei cum igne nostro.

3 **I N C O N T R A R I V M** arguitur, quia omnis in nouatio fit per aliquam purgationem, sed elementa innouabuntur vt dicitur Apoc. 21. Vidi cœlum nouum & terram nouam, ergo illa purgabuntur, & non nisi per ignem, secundum quod dicitur secunda Petri vt. Elementa ignis ardore tabescent, ergo &c.

4 **R E S P O N S I O**. Circa quæstionem istam videnda sunt tria. Primum est, an mundus, sit purgandus. Secundum est, vtrũ ista purgatio faciãda sit per ignem, & qualis erit ille ignis. Tertium est, an illa purgatio præcedat iudicium an sequatur.

5 **Q V A N T V M** ad primum dicendum est quod mundus purgabitur & innouabitur circa tempus iudiciũ, & illud magis tenetur auctoritate scripturæ & sanctorum quã ratione, nihilominus tamen potest ad hoc talis persuasio adhiberi, quia finis & ea quẽ sunt ad finem debent proportionari, sed homo est quãdam modo finis omnĩ corporalium (salẽ generabiliũ & corruptibiliũ), ergo illa debent homini proportionari, sed homo in resurrectiõne innouabitur & immutabitur in meliorẽ, puriorem & nobiliorem disposicionem, ergo cõgruum est vt mundus corporalis qui factus est propter hominem innouetur, & immutetur in meliorem & puriorem, & nobiliorem statum.

6 Hæc autem purgatio vocatur innouatio mundi, quæ consistit in duobus secundum duplicem impuritatem quæ reperitur in rebus corporalibus. Vna est impuritas cõmixtionis per mutuum actionem elementorum & alia rerum adiuuicem, hæc est impuritas naturæ. Alia est impuritas proueniens ex culpa, quãuis enim res corporalis nõ possit esse subiectum infectionis culpæ, tamẽ ex culpa relinquitur in rebus corporalibus quãdam incongruitas ad hoc vt spiritualibus dedicentur, vnde videmus quod loca in quibus aliqua crimina sunt cõmissa nõ reputantur idonea ad aliqua sacramenta in eis exercenda nisi quãdam purgatione præmissa, & secundũ hoc pars mundi quã in vsum nostrũ ex peccatis hominum contraxit quãdam inidoneitatem respectu sacramentorum, propter quod indiget purgari non solum à prima impuritate, sed etiam à secunda. Ex quo patet quod nõ purgabitur totus mundus quantum ad quãlibet sui partẽ, sed solum quantum ad illã quæ cecidit in vsum hominum, vel ad quam facta hominum quo quomodo pertingere poterunt, & hæc est pars illa ad quã aquã diluuii arripitur propter eãdem causam, & ideo cœli superiores nõ purgabuntur, nec sphaera ignis, nec superior pars aëris, sed tantum inferior, vnde dicitur in Psal. quod cœli peribunt, & 2. Petri 3. dicitur quod cœli ardentes solventur, quod intelligendum est de cœlo aëreo, vnde beatus Petrus exponit se de quibus cœlis intelligatur, præmittit enim ante verba quod cœli prius, & terra per aquam perierunt, cœli autem qui nunc sunt & terra eodẽ verbo repositi sunt seruati igni in diem iudiciũ. Illi igitur cœli per ignem purgabuntur, qui prius per aquã diluuii sunt purgati, scilicet cœli aërei, & sic patet primũ.

7 **Q V A N T V M** ad secundum dicendum est quod illa purgatio fiet per ignẽ conuenientissimẽ, quia per illud quod est purior debet impuriõ purgari, sed ignis inter omnia corporalia est purior puritate opposita duplici impuritati in elementis purgandẽ, ergo per ignem debent illa purgari. Minor declaratur, quia ignis nõ recipit permixtionẽ extranei propter suã maximã virtutem actiũ, sicut cœtera elementa, & sphaera ignis est etiam magis remota à nostra habitudine, & si apud nos inueniatur eius vsum, tamen nõ est ita cõmunis sicut aqua, aëris, & terræ, & ideo nõ tãtum infectior, propter quod congruentissimẽ per eum fiet purgatio cœterorũ. Qualis autem debet esse ille ignis aduertẽdum est, quod si est verus ignis cõpositus ex materia & forma, tunc de nouo creabitur, vel ex præiacente materia generabitur, & quicquid horũ detur oportet dicere quod vel duo corpora sunt tunc simul, scilicet ignis & aër, vñque ad locum ad quem aqua diluuii ascenderunt, scilicet quindecim cubitis super altitudinem montiũ, vel quod tantum de aëre corrumpatur, & quicquid sit de primo, secundũ conceditur ab omnibus tanquã possibile, verum tamen non cõcordat cum auctoritatibus sanctorũ, dicitur enim in glosa super illud 1. Cor. 7. præterit figura huius mundi, quia pulchritudo nõ substantia huius mundi præterit, sed cõstat quod substantia elementorũ pertinet ad perfectionem huius mundi, ergo elementa nõ cõsumuntur quantum ad suam substantiam. Et iterum, sicut purgabitur aër per ignem, ita aqua & terra, sed cõstat quod substantia aquæ & terræ nõ peribit in aliqua sui parte, ergo nec aëris. Propter quod videtur quibusdã & probabiliter, quod ille ignis nõ erit nisi quãdam ignitiõ elementũ purgãdi, sicut ferrum ignitur nõ recipiendo formã substantialem in se, sed vehementem calorem, quẽ quidem eius est ignitiõ, & ad hoc videtur cõmunis doctor declinare, qui dicit quod manebit elementa quantum ad substantia, nec efficiuntur materia ignis, ita vt à propria specie corrumpantur, sicut patet in ferro ignito. Si autem teneatur quod sit verus ignis, & nõ solum ignitiõ, oportet dicere quod sit eiusdem speciei cum igne nostro. Quod persuade-

tur sic, futura purgatio mundi erit per ignem sicut prima fuit per aquam, & hec corruptantur adiuuicem 2. pet. 3. sed aqua illa fuit eiusdem speciei cum aqua elementari, ergo ille ignis erit eiusdem speciei cum igne nostro.

8 QVANTVM ad tertium, scilicet an illa purgatio precedat iudicium dei an sequatur, dicendum quod precedit secundum illud Psalm. Ignis ante ipsum procedet, & hoc patet sic: Resurrectio mortuorum precedet iudicium, simul autem erit resurrectio mortuorum, & glorificatio corporum sanctorum, resurrectio enim cum corporibus gloriofis, simul etiam glorificabuntur corpora sanctorum, & renouabuntur elementa, cum ergo purgatio mundi per ignem sit dispositio vel actio ad predictam renouationem manifeste sequitur quod hac purgatio precedit iudicium. Quid autem fiet de illo igne dicitur quod terminato iudicio inuoluet reprobos, & descendet cum eis in infernum. Sed hoc est valde dubium, quia secundum hoc oportet dicere quod ille ignis duret ab ante iudicium usque post, & cum occupet totum spatium terre habitabilis, & vicinam partem aeris usque ad altitudinem quinquaginta cubitorum super montes, conseqnes est vt videtur, quod omnes iudicandi qui erunt in inferiori parte aeris erunt in igne illo, quod licet non sit deo impossibile, non apparet tamen qualiter sit conueniens.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum quod licet creatura corporalis non sit subiectum culpae, contrahit tamen quandam incongruitatem ex culpa in ea commissis propter quam indiget purgari.

10 Ad secundum dicendum quod ignis ex propria natura ferretur sursum, sed sequitur quandoque materiam quam incendit, & per hunc modum non est inconueniens quod moueatur circumquaque iuxta terram, maxime cum ille motus eius sit quatenus est instrumentum diuinae iustitiae, & hic motus potest poni in illo igne si sit aliquis parvus ignis qui habeat totum mundum purgare, si vero sit ignis vel ignis simul occupans tantum spatium quantum occupauerunt aquae diluuij, non oportet ponere in eo aliquem motum.

Sententia huius distinctionis XLVIII. in generali & speciali.



OLET etiam queri. In precedentibus determinauit de iudicij modo. Hic determinat de iudicantis persona. Et diuiditur in tres. Primum enim determinat de iudicantis persona. Secundum de iudicij loco ibi, putant quidam. Tertio de iudicij circumstantijs ibi, veniente autem. Circa primum tria facta. Primum enim inquit formam. Secundum qualitatem ibi, sed cum in forma. Tertio proposita declarat per similitudinem ibi, & sicut dicitur. Secunda pars in qua determinat de circumstantijs iudicij habet tres. Primum enim determinat de praesentia iudicis. Secundum de precedentibus. Tertio de sequentibus. Prima ibi, veniente autem. Secunda, ante diem. Tertia, cum autem fuerit.

2. PROPONIT ergo magister quod Christus secundum formam hominis iudicabit, quia deitas a malis videri non potest, ideo iudicabit in forma gloriosa, in qua a malis & bonis videbitur, iudicabit autem virtute diuinitatis vniuersi, sicut & corpora reserua buntur virtute diuinitatis, mediante tamen humanitate, in dicabit in valle Josaphat, quia in spacio loco illius aeris sedebit, vel quia ad literam ibi, cum multis deceperat. Deinde subdit quod in iudicio sol & luna dicentur obsecrari propter claritatem iudicij superuenientem, & virtutes caelorum moueri ex admiratione visorum. post iudicium vero maiorem claritatem recipient, sicut enim per peccatum hominis sunt omnia deteriorata, sicut e contrario post reparationem meliorabuntur, & si alique auctoritates dicant solem & lunam cessare, intelligendum est quantum ad morum, & quia beati eorum lumine non indigent, &c.

QV AESTIO PRIMA.

Vtrum Christus iudicabit in forma humana.



IRCA distinctionem istam primum queritur, Vtrum Christus iudicabit in forma humana. Et videtur quod non, quia aut iudicabit in forma infirma, aut gloriosa, non infirma, quia illa deus non habebit de caetero, nec gloriosa vt videtur, quia illa non posset videri a malis, quum oculus non glorificatus non habeat proportionem cum claritate corporis gloriofi, & quia visio humanitatis Christi gloriose patet gaudium. Vnde & promittitur sanctis in praenium, vt dicit Augustinus super illud Ioan. 10. Ingre ditur & egredietur, & pasca inueniet, ergo Christus nullo modo iudicabit in forma humana.

Item index debet habere potestatem inuincibilem secundum

illud Ecclesiastic. 7. Noli velle fieri index, nisi valeas virtute triumphare iniquitates, sed potestas inuincibilis non est in Christo secundum humanitatem, sed secundum diuinitatem, ergo non iudicabit secundum quod homo.

3 IN CONTRARIVM est quod dicitur Ioan. 5. dedit ei potestatem iudicium facere, quia filius hominis est, sed est filius hominis solum secundum naturam humanam, ergo &c.

4 RESPONSIO. Circa questionem istam videnda sunt tria. Primum est, an Christus sit iudicandus in forma humana. Secundum est, supposito quod sic, vtrum in forma infirma an gloriosa. Tertium est, an solus Christus sit iudicandus, an alij homines cum ipso.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quod differt quare vtrum Christus sit iudicandus in forma humana, & vtrum sit iudicandus secundum formam humanam, quia ad hoc vt dicatur iudicare in forma humana, sufficit quod iudicet habens tale formam, & in ea apparens, sed ad hoc quod dicatur iudicare secundum formam humanam, requiritur quod non solum appareat in ea, sed quod sit ei causa vel ratio habendi auctoritatem iudicandi, vnde multae propositiones verificantur de Christo primo modo, quae non verificantur de ipso secundo modo, demonstrato enim Christo in humana natura verum est dicere quod ille homo creat animas, & gubernat mundum, sed non est verum dicere quod ipse secundum quod homo creat animas, vel gubernat mundum, quia humanitas non est ratio seu causa quare tales actus ei conueniant, ergo si sic quaeratur an Christus iudicabit in forma humana, non est dubium quin sic. Quod patet auctoritate scripturae, & probabili ratione. Auctoritas scripturae habetur Ioan. 19. videbunt in quem transfugerunt, sed illud non posset verificari nisi viderent illum, & nisi Christus apparet in forma humana in qua transgressus fuit, ergo &c. Ratio autem est ad hoc, quia iudex debet apparere principaliter iudicandis maxime quando in eo praesentandur: insignia iustae condemnationis malorum, sed Christus secundum diuinitatem non apparebit malis, quum in eius visione consistat beatitudo, vt infra patebit, ergo apparebit secundum humanitatem in qua apparebunt insignia passionis qua pro omnibus sustinuit, & cuius beneficiis mali per suam culpam se reddiderunt indignos.

6 Si vero quaeratur an Christus debeat iudicare secundum humanam naturam, dicendum est quod sic secundum potestatem designat auctoritatem primariam respectu iudicij, aut secundariam, & quasi delegatam. Si primo modo sic Christo non competit iudicare secundum humanam naturam, sed solum secundum diuinitatem cum parte & spiritu sancto. Cuius ratio est, quia illius solus est iudicare secundum primariam auctoritatem, qui potest efficaciter praemium reddere bonis, & infligere poenam malis, sed Christus secundum quod homo per potestatem humanam naturam non potest reddere bonis praemium, puta visionem beatae, nec malis infligere poenam damnationis, quia sola virtute diuina potest communicari visio diuinae essentiae intellectui creato, & per eam sola potest fieri quod spiritus a corpore separatus (vt sunt angeli) puniantur ab igne inferni, vel quod corpora damnatorum semper affligantur, & nunquam corrumpantur, ergo Christus secundum suam naturam non iudicabit per primariam auctoritatem, sed solum secundum diuinitatem.

7 Si vero ly secundum dicat auctoritatem secundariam, & quasi delegatam, sic Christo competit iudicare secundum humanam naturam. Primum quia per iudicium boni admittentur ad regnum, mali vero repellentur, sed admissio bonorum ad regnum erit meritorie per beneficium redemptionis, quod perceperunt & tenuerunt. Repulso vero malorum a regno erit per hoc quod beneficium redemptionis contempserunt, vel eo abusi sunt. Et quia Christus est redemptor ratione humanam naturam, in qua opus redemptionis exerciuit, ideo secundum eam pertinet secunda auctoritas iudicandi, & hoc est quod dicitur quaedam glossa super illud Job. 36. causa tua quasi impij iudicata est (glossa. a Pilato) ideo iudicij causamque recipiens (glossa. vt iuste iudices) Secundo quia eodem modo competit alicui legem cedere, & secundum eam iudicare, sed Christus secundum humanam naturam fuit conditor legis euangelicae non quidem primariam auctoritate, sed secundariam, & quasi delegata, ergo eodem modo competit ipsi secundum eam obseruatores & transgressores iudicare, & istum ordinem iudicariae potestatis tangit expressa scriptura Dan. 7. vbi dicitur sic, aspiciet donec throni positi sunt, & antiquus dierum sedet, per antiquum dierum intelligens deum, & maxime patrem, qui est fons totius deitatis, cui appropriatur primaria auctoritas iudicandi, & quia ab eo deriuatur potestas iudicaria in filium, non solum ab aeterno, & secundum diuinam naturam, sed etiam in tempore secundum humanam, in qua potestatem iudicandi meruit, sed non eandem, nec aequalem, ideo subiungitur, aspiciet in visu noctis, & ecce cum nubibus caeli quasi filius hominis veniebat, & vsque ad antiquum dierum peruenit, & dedit ei potestatem & honorem, & regnum. In quo innuitur potestas iudicaria Christo homini delegata.

QVANTVM

8 QVANTVM ad secundum dicendum quod Christus iudicabit in forma humana gloriose. Quod patet primo, quia in illa forma venit ad iudicium in qua ascendit caelum, vnde Actuum 1. dixerunt angeli apostolis, hic Iesus qui assumptus est a vobis in caelum, sic veniet quem admodum vidistis eum in caelis, sed Christus ascendit in caelum cum humanitate gloriose, ergo in tali veniet ad iudicium. Secundo, quia iudicare & iudicari sunt actus oppositi, maxime cum alicuius iudicare & iudicari sunt actus oppositi, iudicare est potestatis, iudicari vero infirmitatis, sicut autem Christus in primo aduentu venit ad iudicandum passiuus, sic in secundo aduentu venit ad iudicandum actiuus, ergo iudex venit in forma infirma sic veniet in forma gloriose. Item index non debet esse ignobilioris conditionis quam iudicandi, sed alicuius iudicandi erunt glorificati secundum corpus, scilicet omnes boni, ergo multo magis Christus, & hoc est quod dicitur Lucae 21. videbunt filium hominis venientem in nubibus cum potestate magna & maiestate. Potestas autem & maiestas ad gloriam pertinent, quare &c.

9 QVANTVM ad tertium sciendum est quod iudicare potest competere alicui multipliciter. Secundo per modum delegatae auctoritatis, & sic competit soli Christo secundum humanitatem, de quibus duobus modis iam dictum est. Tertio per modum affloriae dignitatis & sic iudicabunt sancti perfecti, & eorum imitatores sicut promittitur eis Mat. 19. Quarto per modum approbationis & sic iudicabunt omnes sancti. Sap. 3. iudicabunt sancti nationes. Quinto per modum comparationis & sic iudicabunt vel dicentur minus mali iudicare magis malos inquantum eorum comparatione condemnabiles apparent, & sic dicitur Mat. 12. quod viri Ninuitarum surgent in iudicio cum generatione hac & condemnabunt eam.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum quod Christus iudicabit in forma humana gloriose, & cum dicitur quod oculus non glorificatus non potest videre claritatem corporis gloriofi. Dicendum est quod omnis oculus potest videre omnem claritatem eiusdem generis cum claritate naturali nisi sit defectus eius ex complexione organi quod propter sui debilitatem resolutum ab excellenti claritate, ita vt non possit in eam fixe intendere, potest tamen eam in transitu percipere, & secundum hoc potest dici quod cum oculus damnati post resurrectionem sit incorruptibilis quamvis sit passibilis poterit in quodam transitu perpendere claritatem corporis Christi, licet non possit in eam fixe intendere. Vel potest dici quod corpus gloriofum propter diuinam virtutem sibi ad naturam assistentem potest moderari actionem claritatis suae in visu ita vt possit perpendi ab oculo tam glorificato quam non glorificato. Quod autem subditur quod damnati de tali visione gaudebunt. Dicendum est quod non, quia sicut gloria amici est delectabilis, ita potestas & gloria eius qui odio habereur maxime contristat: propter quod sicut visio humanitatis Christi erit beatis in praemium, ita damnatis ad supplicium.

11 Ad secundum dicendum quod procedit de illo qui habet primariam potestatem iudicandi quam non habet Christus secundum quod homo, sed solum secundum quod deus.

QV AESTIO SECVNDA.

Vtrum diuinitas possit videri a malis sine gaudio.



ECVNDQ queritur vtrum diuinitas possit videri a malis sine gaudio. Et arguitur quod sic quia peruersa voluntas damnatorum non magis aduersatur humanitati Christi quam eius diuinitati: sed visio humanitatis cederet eis magis ad supplicium quam ad gaudium vt dictum est in quaestione precedente, ergo visio diuinitatis magis cederet eis ad tristitiam quam ad gaudium.

2. Item sicut se habet delectatio ad tristitiam, ita e contrario tristitia ad delectationem, sed superabundans delectatio excludit tristitiam non solum oppositam, sed contingentem, vt patet per philosophum 4. Ethic. ergo sequitur similiter quod superabundans tristitia excludit omnem delectationem non solum oppositam, sed contingentem, sed tristitia damnatorum erit maxima, ergo excludet delectationem de visione diuina si deum viderent.

3 IN CONTRARIVM est quod dicitur Io. 17. hac est vita aeterna vt cognoscant te. Ex quo patet quod essentia beatitudinis consistit in visione, sed gaudium est de essentia beatitudinis vel ad ipsam necessario sequitur, ergo impossibile est quod videns deum non delectetur in ipso.

4 RESPONSIO. Cum queritur an diuinitas possit videri sine gaudio vel sine delectatione, aut queritur de potestate dei aut dei natura rei, si queritur de potestate dei sic dicitur est quod deus de potentia absoluta posset facere quod intellectus creatus videret ipsum nudum & apertum, & tamen non delectaretur, nec gauderet. Cuius ratio est, quia quando duo actus sunt subordinati in

ratione prioris & posterioris, prior actus potest esse sine posteriore absque aliqua conditione, sed visio diuinae essentiae, & quocunque cognitio se habet ad gaudium vel delectationem voluntatis vt prior, quia voluntas non potest gaudere vel delectari in aliquo nisi praecognit, ergo non implicat contradictionem ponere visionem sine gaudio vel delectatione, sed deus potest facere quicquid contradictionem non implicat, quare &c.

5 Si autem quaeratur de natura rei, sic dicendum est quod impossibile est quod ad visionem diuinae essentiae nudam & apertam non sequatur gaudium vel delectatio. Cuius ratio est, quia summum bonum praesens & cognitum, & nihil habens admixtum de ratione mali, necessario delectat, loquedo de necessitate rei siue ordinis naturalis in rebus creatis, vnde & diffinitur delectatio per causam suam quod est coniunctio euenientis cui conuenienti eius perceptione, & deus visus est summum bonum nihil habens de admixtione mali, cum ipse in essentia sua sit bonitas & eius visio sit summa & conuenientissima hominis perfectio vt infra patebit, ergo ipse sic cognitus necessario causat delectationem in cognoscente. Et ad hanc intentionem procedit argumentum factum in contrarium, scilicet quod visio dei est beatitudo ad quam necessario sequitur gaudium vel delectatio, quibus quid dicant quod per illud verbum Io. 17. allegatum, hac est vita aeterna, non intelligitur quod visio dei sit beatitudo, vel pertinens ad beatitudinem, sed sicut dicitur, actio & intellectus est quaedam vita vt dicitur 12. Metaph. & per consequens actio intellectus si sit aeterna, est vita aeterna, sed non oportet quod sit beatitudo, quia nomine vitae aeternae, solum designatur ibi operatio vitalis aeterna, sed illud non solum est absurdum, sed valde periculosum, si enim nomine vitae aeternae non designatur nisi actio vitalis aeterna, & non beatitudo ipsa tunc potest dici quod damnati habebunt vitam aeternam, quia habebunt aliquam operationem vitalem aeternam, puta dolorem, vel tristitiam mentalem de amissione beatitudinis, & dolorem sensuale de afflictione corporis per ignem, quod nullus dicit, scriptura etiam contra dicit, quae vitam aeternam promittit solum bonis Mat. 25. Ibi sunt hi (scilicet mali) in supplicij aeternum, iusti vero in vitam aeternam, in loco etiam praesallegato, (scilicet Io. 17.) aeterna vita promittitur iustis in praemium, vnde ante verba praedicta praemittitur, de his qui potestatem omnis carnis, vt omne quod dedisti ei det eis vitam aeternam. Et statim subiungitur, hac est autem vita aeterna, &c. Constat autem quod praemium bonorum est beatitudo, ergo visio dei vel est beatitudo, vel pertinet ad beatitudinem.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum quod non est simile de visione humanitatis & diuinitatis, quia visio humanitatis non est summa hominis perfectio, potest etiam secundum se habere aliquod adiunctum ratione cuius sit magis tristabilis quam delectabilis, sicut quum videtur aliquod excellens sensibile quod laedit organum, & illo modo nihil prohibet visionem humanitatis Christi esse damnatis tristabilem inquantum excellens eius claritatis esset lesiua dispositionis organi, sed visio deitatis est summa perfectio hominis, nec habet aliquod adiunctum quod causet tristitiam propter quod impossibile est quod talis visio non sequatur delectatio.

7 Ad secundum dicendum quod inter delectationes & tristitias illa quae est maior expellit aliam, vel saltem minuit. Delectatio autem quae sequitur diuinam visionem maior est quam quaecunque tristitia damnatorum, propter quod si viderent deum, tristitia non excluderet delectationem, sed delectatio tanquam maior absorberet tristitiam.

QV AESTIO TERTIA.

Vtrum motus caeli cessabit.



ERTIO queritur vtrum motus caeli cessabit. Et videtur quod non, quia gloria non tollit perfectionem naturae, sed motus videtur dicere aliquam perfectionem mobilis cui sit actus eius, ergo non tollitur quando alia glorificabuntur.

2. Item cessante sine debent cessare ea quae sunt ad finem, sed omnia luminaria caeli facta sunt finaliter, vt diuidant diem & noctem (vt habetur Gen. 1.) ergo cessante illo sine luminaria caeli desinerent, sed illa nunquam desinent, ergo nec ille finis propter quem sunt esse, sed ille finis non potest esse nisi per motum, ergo &c.

3 IN CONTRARIVM est quod dicitur Esai. 66. Non occidet sol tuus & luna non minuetur, sed si motus caeli duraret, sol tenderet ad occasum, & luna minueretur quoad nos secundum maiorem & minorem approximationem ad solem, ergo motus caeli cessabit.

4 Item Apoc. dicitur quod angelus iurauit per viuentem in secula seculorum quod tempus non erit amplius, sed si motus caeli non cessaret, tempus semper duraret, ergo oportet dicere quod motus caeli quandoque cesset.

RESPO

RESPONSIO. Tenendum est absolute qd motus cœli cessabit post resurrectionem, quamvis illud nō possit clarē probari, nec per auctoritatē scripturę, nec aliqua necessaria ratione, auctoritates enim inductę in arguēdo, quę videntur expressius loqui de illa materia, possunt aliter intelligi, quā de cessatione motus cœli. Prima enim auctoritas quę est Esaię fortē intelligitur secundum literam de prosperitate quam habituri erant filij Israhel redeuntes de captivitate Babilonis, vt per solem intelligatur maior prosperitas, per lunam verō minor, vt sit sensus, nō occider, id est, non amittetis prosperitatem maiorem & minorem, vel si intelligatur de statu post resurrectionē non est sensus quōd sol materialis non tendat ad occasum, vel quōd luna nō minuat in lumine, sed est sensus quōd sol & luna non lucebunt beatis ad aliquam necessitatem, quia Christus secundum diuinitatem erit eis spiritalis lux. Secundum verō claritatem humanitatis illuminabit corporaliter locum bonorum perfectius quā sol. Quod patet per id quod permittitur ante verba prædicta, non erit tibi amplius sol ad lucendum per diem, nec splendor lunę illuminabit te, sed erit tibi dominus in lucem (semper neq; luna, quia claritas dei illuminabit eam, & lucerna eius est agnus, sequēs verō auctoritas quę est Apoc. 10. est intelligenda quōd non erit tempus amplius ad implendum prophetias & mysteria præuocata per prophetas. Vnde subditur in diebus vocis septimi angeli cū coperit tuba canere consummabitur ministerium dei sicut euangeliuauit per seruos suos prophetas. Ex illo autem non sequitur quōd tempus absolute nō sit amplius, sed solum quōd tempus implendi prophetias erit tunc totaliter transactum. Et nihilominus quamuis prædictę auctoritates possent sic exponi, communis tamen doctrina ecclesię tenet quōd motus cœli cessabit. Ad declarandū hęc opinionē proceditur sic, quia primō ponentur quædam rationes propter quas Aristoteles videtur negasse cessationē motus cœli & solentur, & secundō ponentur quædam persuasiones ad probandum directē cessationem motus cœli. Et respondēbitur ad quædam instantias quę sunt contra eas. QVANTVM ad primum sciendum quōd Aristoteles negans cessationem motus cœli videtur fundasse se super duas rationes, quarum prima sumitur ex 12. metaphysicę, & est talis. Inconueniens est ponere nobilissimam substantiam non sortitam optimum finem, sed intelligentiā sunt optimę substantię & nobilissimę. Optimus verō finis est communicare esse rebus, ergo substantię separate semper esse rebus communicant, sed hoc nō possunt nisi per motum, ergo semper causant motum. Secunda talis est, Inter perpetua & semper permanentia non potest esse difformis habitudo, quia difformitas nō est sine mutatione, saltem ex parte alterius, vbi autem est mutatio non potest esse perpetua, saltem quoad illa inter quę mutatio attenditur. Sed tam angelus quā cœlum sunt perpetua secundum ipsum, ergo inter ea est semper similis habitudo, ergo si semel causant motum in cœlo oportet quōd tempus causent motum in eo. Sed illę rationes non cogunt, prima non, eo quōd falsum assumit, scilicet quōd optimus finis substantię separate sit dare esse rebus. Hoc enim non est verū, quum enim sit duplex finis, scilicet finis cuius gratia & finis quo, finis cuius gratia est intelligentia non est nisi ipse deus. Finis verō quo est operatio per quam finis cuius gratia potissime acquiritur. Cōstat autem quōd potius attingitur deus ab intelligentia per intelligere & velle quā tendunt in deum, sicut in obiectum, & sunt nobilissimę perfectiones ipsius intelligentiæ quā attingatur per actionem, quę dar esse rebus per quam non attingit ipsum deum secundum se, sed secundum quādam assimilationē extrinsecam. Et si dicatur quōd velle & intelligere sint optimę perfectiones intelligentiæ, ex istis tamen sequitur secundum, scilicet dare esse rebus, nam per hoc quōd intelligentia intelligit & amat deum, per hoc desiderat ei assimilari in hoc quod est esse causam rerum, & ideo mouet cœlum mota à deo in ratione amati & desiderati, sicut dicitur duodecimo metaphysicę, sed illud non valet, quia ille finis secundus non necessario sequitur ad primum, nec ponit aliquam perfectionem in intelligentia, quum transeat in materiam exteriorē, ex nulla enim tali actione accrescit agenti aliqua perfectio, quamuis per eam declararetur perfectio præexistens. Secunda verō ratio non cogit, quia duorum perpetuorum approximatorum adinuem non potest esse difformis habitudo quum vnum agit in aliud ex necessitate nature, sed si vnum agit in aliud voluntariē potest quandoque agere, & quandoque non absque sui mutatione, quia voluntate æterna potest velle aliud nouum, & sic in passo potest esse noua habitudo ex noua actione agentis, quę non est in ipso, sed in passo, non per nouam voluntatem, sed per antiquam. NVNC restat probare conclusionem principalem directę, & primō probabitur quōd possibile est motum cœli cessare, & secundō quōd de facto cessabit. Primum patet sic, omne mo-

uens voluntariē & liberē potest quum voluerit à mouēdo cessare, sed intelligentia mouens cœli mouet voluntariē & liberē, cū ergo voluerit potest à mouēdo cessare. Maior patet, quia libertas arbitrij est ad opposita. Minor patet similiter quā ad alteram partē, scilicet quod intelligentia mouet voluntariē, quia mouet vt amans & desiderans, sicut causa prima mouet vt amati & desideratum, sed quōd moueat liberē probatur, quia voluntas non necessitatur ad volendum nisi respectu finis, vel eorum quę habent necessariā connexionem adinuem, & cum fine, quatenus finis non potest sine his haberi vel conseruari, sed motus cœli nō est finis intelligentiæ mouentis, sed sola causa prima cū qua motus cœli non habet necessariā connexionem, quin sine eo intelligentia possit hunc finem consequi per cognitionem & amorē & in eo permanere, ergo nullo modo necessarium est intelligentiam velle mouere. Secundū sic patet, habito fine cessant ea quę sunt ad finem ordinata quantum ad acquisitionem finis tātum, sed motus cœli tam primus quā secundus qui est solis & planetarum, in aliquo circulo est propter continuationem & alternationem generationis & corruptionis, vt probatur in fine secundū de generatione, ergo completa generatiōe (quod fiet quando erit completus numerus electorum) cessabit omnis motus cœli. Sed contra hanc rationem instant aliqui dicentes quōd motus cœli nō est propter generationem & corruptionem istorum inferiorum tanquam propter finem, quia finis est nobilior his quę sunt ad finem, sed nihil inferiori est nobilius cœlo, ergo motus cœli non est propter ista inferiora tanquam propter finē. Dicendum quōd hęc instantia non valet propter duo. Primum est, quia dato quōd cœlum secundum suum substantiā esset nobilius omnibus istis inferioribus, & ob hoc posset dici quod non esset propter hęc inferiora tātum propter finem, tamen motus cœli nō est perfectior istis inferioribus, imō est quid minus perfectum, & ideo potest esse propter ea tanquam propter finem, sicut approximatō agentis ad passum, quę est per motū localem est finaliter propter actionem vel propter ea quę per actionē producuntur. Et ob hoc in arguēdo est variatio medię per comparisonem ad conclusionem, quia in minori assumitur quōd cœlum non est minus nobil. imō magis quā hęc inferiora, & ideo deberet concludi quōd cœlum quantum ad suam substantiā non est propter hęc inferiora, & non de motu cœli, de quo nihil assumptum fuit in minori, & si assumptum fuisset, falsum fuisset assumptū, quia motus cœli ignobilior est istis inferioribus. Secundus defectus est etiam de assumpto, scilicet quōd substantia cœli sit nobilior istis inferioribus, & ob hoc non sit propter ea tanquam propter finem, conclusio enim falsa est, vt patet Deuteronom. 4. vbi dicitur sic, custodite igitur sollicitē animas vestras. Et subditur, ne forte oculis eleuatis ad cœlum videas solem & lunam & omnia astra cœli, & errore deceptus adores ea & colas, quę creauit dominus deus in ministerium cunctis gentibus. Medium etiam quod assumitur est falsum, quia omne animatū & cognoscēs maximē cognitione intellectiua, est nobilius omni non cognoscēte, cœlum autem non ponitur animatum, & per consequens non est cognoscēs, homo autem est animatus & cognoscēs cognitione intellectiua, ergo est nobilior cœlo. Nec obstat quōd cœlum est incorruptibile, quia diurnitas, vel etiam perpetuitas non arguit maiorem perfectionem in gradu nature, & de diurnitate patet, quia plus durat quercus vel elephas quā homo, & tamen sunt minus nobilia. De perpetuitate patet idem, quia secundum Philosophum materia est ingenerabilis & incorruptibilis, eorum autem compositum est generabile & corruptibile, & quælibet forma in composito præter animam rationalem, & tamen tam forma quā compositum sunt secundum gradum nature perfectiora quā materia, quare patet quōd ex hoc quōd cœlum est diurnum vel incorruptibile, non potest argui quōd sit perfectius secundum gradum nature quocunque corruptibili, & hoc ipsum dicit Philosophus primo Ethicorum contra Platonem, quōd nihil est melius propter hoc quod est diurnius, quod est verum de bonitate essentiali. AD PRIMVM argumentum dicendum est quōd motus localis non ponit aliquam perfectionem in mobili, imō fortē quies est maior perfectio quā motus, non quidē prout quies importat priuationem motus, sed prout dicit vniformitatis essentia. Et quum dicitur quōd motus est actus mobilis, verum est, sed addendū est illud quod addit Philosophus, scilicet quod est actus entis in potentia, secundum quōd huiusmodi non est actus absolutus, sed modus se habēdi, & ideo tam ex parte sui quā ex parte mobilis magis sonat in imperfectionē quā in perfectionē. Ad secundum argumentum dicendum quod corpora cœlestia quantum ad substantiam suam non sunt facta, vt diuidantur in dies & noctes nisi mediante motu, & ideo cessante alternatione dierum & noctium cessabit motus, sed nō propter hoc cessabunt luminaria cœli quoad substantiam, & entitatē suam, quia ex eis sine motu proueniet aliud ministerium seu alia utilitas hominibus

nibus in quantum ex consideratione eorum consurgunt in laudem & gloriam dei, &c.

DISTINCTIO XLIX.

Sententia huius distinctionis in generali & speciali.



OST resurrectionem verō. In præcedentibus determinauit inagister de pertinentibus ad iudicium. Hic determinat de finali remuneratione. Et primō specialiter agit de gloria honorū. Secundō de penis damnatorū de quinquagesima distinctione hic oritur questio. Prima est principalis distinctionis, & diuiditur in tres. Primō enim tangit in generali fructum diuine remunerationis futurę. Secundō specialiter inquirit de appetitu beatitudinis ibi, solet etiam queri de beatitudine. Tertiō differentia modi beatitudinis ibi, solet queri vtrum aliud. Et hæc diuiditur in tres. Quia primō inquirit differentiam beatitudinis quoad obiectum. Secundō quoad gaudium. Tertiō quoad statum. Secunda ibi, solet etiam queri an in gaudio. Tertia ibi, post hoc queri solet. PROPOSITIO ergo magister post iudiciū bonos in gloria, malos in pena collocari. Deinde querit quomodo intelligendum est quōd omnes appetunt beatitudinem, quum non omnes cognoscant beatitudinem, & respondere videtur quōd omnes sciunt quę sit beatitudinis ratio. Quum ratio beatitudinis non sit habere quod delectat, sed habere quod homo vult, & nihil mali velle. Deinde querit vtrum vnus beatus alio plus cognoscit. Et respondet quōd non de pertinentibus ad beatitudinem, sed in modo cognoscendi est differentia. In fine subdit quōd sine dubio beatitudo sanctorum post iudicium maior erit quā ante, quia maius gaudium, & perfectior erit cognitio, quod probat auctoritate Augustini, &c.

QUESTIO PRIMA.

Vtrum beatitudo consistat in bonis corporis.



IRCA distinctionem istam primō queritur. Vtrum beatitudo consistat in bonis corporis. Et videtur quōd sic, quia quanto aliquid bonū est communius tanto melius est, sed bona corporalia sunt communiora bonis bona spiritalia, quia corporalia extendunt se ad plantas & ad bruta animalia, spiritalia autem non, ergo bona corporalia sunt meliora quā spiritalia, sed in perfectioribus bonis, est ponenda beatitudo, ergo &c. Item beatitudo est bonum hominis sed homo cōstat ex anima & corpore, ergo beatitudo debet esse communis animę & corpori, sed nullum bonum spirituale est vtrique commune, bonum autem corporale est vtrique commune in quantum anima in bonis corporalibus delectatur, ergo videtur quōd beatitudo consistat in bonis corporalibus. IN CONTRARIVM arguitur, quia beatitudo est proprium bonum hominis, in quo nō communicat cum brutis, sed homines communicant in bonis corporalibus cum brutis, ergo in eis non consistit beatitudo hominis. RESPONSIO. Primo ponenda est quædam distinctio de beatitudine. Et secundō respondebitur ad quæstionem. QVANTVM ad primum sciendum est quōd cum beatitudo nominer perfectum bonū illius qui dicitur beatus, sicut aliquid dicitur bonum alicuius dupliciter, sic beatitudo accipitur dupliciter. Aliquid enim dicitur bonum alicuius dupliciter. Vno modo solum extrinsecē per modū agentis vel obiecti, sicut ignis dicitur bonus frigiditati per modū agentis vel efficientis, quia causat in eo calorem, qui est ipsi bonus formaliter & viror est bonus aspicienti per modum obiecti. Alio modo dicitur aliquid bonum formaliter & intrinsecē, sicut sanitas est bonū hominis quoad corpus, & scientia, & virtutes, & earum actus seu operationes sunt bonū hominis quoad animam quā perficiunt formaliter. Similiter beatitudo dicitur dupliciter. Vno modo illud quod beatificat hominem solum extrinsecē per modū agentis vel obiecti. Alio modo illud quod beatificat ipsum formaliter, & intrinsecē tanquā perfectio ipsi inherens, & quum sic dicatur beatitudo dupliciter. Magis tamen propriē dicitur illud beatitudo hominis quod beatificat ipsum formaliter & intrinsecē quā illud quod beatificat ipsum solum & extrinsecē. Cuius ratio est, quia illud magis propriē dicitur beatitudo nostra quo magis propriē dicitur beati, sed per illud quod formaliter quo beatificat, magis propriē dicitur beati quā per quocunque extrinsecum, ergo illud quod nos formaliter beatificat magis propriē debet dici beatitudo nostra quā quod

cunque extrinsecum. Maior patet de se, sed minor probatur tripliciter. Primō quia denominatio formalis semper est magis propria quā quocunque alia. Cuius ratio est, quia sic denominatur est verē & propriē res nominis sicut animal propriū simē dicitur sanū, quia in eo est sanitas à qua denominatur sanum, nō autem ita propriē dicitur medicina sana vt animal sanū, ratione medicine, sed homo denominatur beatus formalis denominatione à beatitudine quę est perfectio in eo existens, ab obiecto autem vel efficiente non dicitur beatus formalis denominatione, quia beatitudo quę est in homine obiectiua vel causa agens nō est in homine sed est eius denominatio solū extrinsecā, ergo per beatitudinē quę est in nobis formaliter magis propriē dicitur beati. Secundō, quia illud magis propriē dicitur nostrum quod nobis magis est vnitum, sed beatitudo quę est in nobis formaliter & intrinsecē est magis nobis vnita quā beatitudo quę se habet ad nos solum obiectiua & extrinsecē, quia illa non attingitur à nobis nisi mediante beatitudine formalis, ergo illa est magis propriē beatitudo nostra. Tertiō, quia illo magis propriē dicitur beati qui posito & omnibus aliis circumscriptis essentis verē beati quā quocunque alio, sed posita beatitudine formalis, in nobis, & exclusio quocunque alio per possibile vel impossibile vel dicemur beati, quia forma semper denominat suum subiectum, exclusa autem formali beatitudine & p. suis quibusque aliis nullus posset propriē dici beatus, ergo beatitudo formalis magis propriē dicitur beatitudo nostra quā sumus beati quā beatitudo obiectiua. Dico autem quōd magis propriē dicitur beatitudo nostra & non beatitudo absolute, quia deus qui est obiectum beatitudinis nostrę (vt infra patebit) magis propriē & verē est beatitudo quā sit nostra beatitudo formalis, sed non magis propriē dicitur beatitudo nostra, imō minus. RELICTA ergo pro nunc beatitudine obiectiua querimus de beatitudine formalis, vtrum consistat in aliqua perfectione corporali an spiritali. Dicendum primō quōd non consistit in aliqua perfectione corporali, quod patet sic de ratione beatitudinis sic acceptę est quōd ipsa sit optima perfectio hominis ad quā omnes alię perfectiones ordinantur sicut ad finem, sic enim nomine beatitudinis vel felicitatis vtitur tā philosophi quā theologo, dicit enim philosophus primo ethicorū quōd felicitas est omnium operatorū summum bonum, & infra eodem dicit quōd ipsam volumus propter se, alia autem propter ipsam. Ex quo potest sic argui illa perfectio quę nō est summē bona nec propter se vltra, sed propter aliam meliorem nō potest habere rationem beatitudinis, sed omnis perfectio corporalis est huiusmodi, ergo &c. Maior declarata est, sed minor probatur, quia sicut se habet corpus ad animā, sic se habent perfectiones corporis ad perfectionē animę, quia sicut se habent perfectibilia adinuem, sic se habent perfectiones eorum, sed corpus est propter animam, & vniuersaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius vt dicitur secūdo physicorum, ergo omnes perfectiones corporis sunt propter perfectiones animę tanquā propter aliud melius & hæc fuit minor, sequitur ergo conclusio. Ergo per idē patet quod perfectiones animę quantum ad partem sensitiuam quę est totius coniuuncti nō possunt habere rationē beatitudinis, quia sicut se habet sensus ad intellectū, sic se habet perfectio sensitiua: partis & appetitus correspondentis ad perfectionē intellectus & voluntatis, sed in homine sensus est propter intellectū tanquā propter aliquid melius & nobilius, ergo perfectiones sensitiuę partis sunt propter perfectiones intellectus tanquā propter meliores & nobiliores, ergo in eis non potest consistere beatitudo hominis. Ex quo sequitur quōd cū pars intellectiua prout distinguitur contra sensitiuā includat intellectū & voluntatē quibus nihil nobilius est in homine) beatitudo consistit in optima perfectione intellectus vel voluntatis, vel vtriusque simul. AD PRIMVM argumentum dicendum quōd bonum communius est melius quā minus cōmune si sint eiusdem rationis, sed si sint diuersarum rationum nihil prohibet quōd illud quod est propriū paucioribus sit melius quā illud quod est cōmune pluribus, imō sic est necessariū, quod illa in quibus perfectiora differunt ab imperfectioribus oportet illa esse nobiliora quā sunt illa in quibus communicant cum eis, quia ratione illorum in quibus communicant (vt sic) vnum non est perfectius altero, sed solum ratione illorum in quibus differunt, perfectiones autem corporales & spirituales non sunt vnus rationis, & ideo nihil prohibet perfectiones spirituales quę paucioribus cōueniunt esse nobiliores perfectionibus corporalibus, quę conueniunt pluribus. Ad secundum dicendum quod licet beatitudo sit perfectio hominis non oportet tamen quōd sit perfectio eius secundū eum quod est in ipso, secundum illud quod est nobilius & perfectius, sed illud est anima secundum superiores eius patencias, quę sunt intellectus & voluntas. Et ideo in perfectione alicuius istarum

istarum potentiarum consistit beatitudo, & non in perfectione totius coniuncti immediate.

Q V A E S T I O S E C U N D A.

Vtrum aliquis intellectus creatus possit videre deum clarè & manifestè visione intellectu.



EC V N D O quæritur vtrum aliquis intellectus creatus possit videre deum clarè & manifestè visione intellectu...

hoc possit ad intus per aliquid supernaturale sibi additum, sed neutro istorum modorum potest intellectus creatus videre deum...

Item plus distat essentia diuina à quocunque intellectu creato, quam distat substantia separata à sensu nostro...

Item in finitum secundum quod est infinitum est nobis ignotum, vt dicitur 3. physicoorum, sed deus secundum omnem modum est infinitus...

Item super illud 10. 3. Deum nemo vidit vnquam, dicit Chrysostomus quod cælestes essentia ipsa dico cherubin & seraphin...

CONTRARIUM est quod dicitur Matth. 18. de beatis angelis qui semper vident faciem patris qui in cælis est: & Apostolus 1. Cor. 12. de nobis loquens dicit, videmus nunc per speculum in enigmate...

Et arguitur per rationem, quia omnis potentia per actum suum potest rendere in omne illud in quo inuenitur per se ratio sui obiecti...

RESPONSIO. Circa questionem istam procedetur sic, quia primò ostendetur quid est illud vnde causatur in nobis cognitio confusa, & secundò declarabitur propositum.

Q V A N T V M ad primum distinguendum est de cognitione confusa, quia vno modo dicitur cognitio confusa quando non peruenitur ad cognitionem rei quidditatiuam vel specificam...

Primò ergo reddetur causa cognitionis confusæ primo modo dictæ, & secundò reddetur causa cognitionis confusæ secundo modo dictæ. Causa cognitionis confusæ dicitur primo modo videtur esse ex hoc quod res cognoscitur per mediū prius cognitum...

causæ cognitionem confusam, vel si ex aliqua alia causa nõ sufficienter repræsentet alterum. Dico autè si sit inferioris gradus, quia medium superioris gradus nõ impedit claram cognitionem...

Causa autem cognitionis confusæ secundo modo dictæ est quod res cognoscitur per aliã rem præcognitam, vel si non præcognitam, tamen illam cognitionem præcessit alia eiusdem rei, verbi gratia...

Q V A N T V M ad secundum, scilicet qualiter deus possit cognosci à nobis clarè & manifestè, non solum cognitione quidditatiua, sed etiam intuitiua est triplex modus dicendi. Vnus est eorum qui dicunt quod deus tunc cognoscitur non per medium cognitum...

Prima opinio probatur talibus rationibus. Primò quia nulli rei competit aliqua operatio, vt ipsa est in potentia, sed solum vt est in actu per aliquam formam. Secundus enim actus qui est operatio præsupponit primū qui est forma sed intellectus de se est in potentia ad intelligere, vt patet ex tertio de anima, ergo nullo modo potest in operationem intelligendi, nisi prius fiat in actu per aliquam formam...

Secundò quia dato quod aliqua cognoscatur per speciem ea repræsentantem, nullo tamè modo potest hoc dici de deo in visione beata, quod patet ex natura speciei repræsentantis sic, species repræsentantis & essentia per ipsam immediatè repræsentata sunt eiusdem rationis secundum speciem, licet differant in modo essendi...

Quantum ad illud quod est huic opinioni proprium, scilicet quod requiratur species repræsentans diuinam essentiam, non videtur quod hoc fit verum. Primò quia vt multi opinantur, nulli rei cognitio fit per talè speciem. Secundò quia dato quod aliqua cognoscatur per speciem ea repræsentantem, nullo tamè modo potest hoc dici de deo in visione beata, quod patet ex natura speciei repræsentantis sic, species repræsentantis & essentia per ipsam immediatè repræsentata sunt eiusdem rationis secundum speciem, licet differant in modo essendi...

Argumentum ergo non est pro eis, nec contra nos, nisi quatenus petit quantumdã difficultatem hic solui (scilicet) qualiter dicitur species (scilicet albi & nigri) cum sint contrariæ possint simul esse in eadem parte medij. Et ad hoc dicendum quod non...

Veruntamen contra hanc opinionem obicitur. R. primò, quia formæ contrariæ nõ compatiantur se simul in eodè subiecto, sed si species repræsentans, & essentia repræsentata essent eiusdem rationis specificæ contrariæ essent simul in eodè subiecto, ergo &c. Minor probatur quia si species repræsentans & natura repræsentata essent eiusdem rationis specificæ, cum albedo & nigritas causant species suas per totum medium tunc in eadem parte medij esset species nigri que sunt contrariæ sicut albedo & nigritas si sint eiusdem rationis specificæ cum albo & nigro vt ponitur. Secundò, quia omne accidens denominat suū subiectum, si ergo species coloris esset verus color quantum ad naturam coloris specificam sequeretur quod albus, & quodcunque mediū in quo recipitur species coloris diceretur coloratū, hoc autem nõ dicimus, ergo &c. Tertio qui illud quod dicitur quod ex quo species repræsentat naturā rei specificæ vt sola ratio cognoscendi, ideo videtur esse eiusdem speciei cum ipsa rei, nõ valet, quia nõ oportet quod species repræsentans habeat conuenientiā specificam cum rei repræsentata quantum ad esse naturæ, sed solum in ratione repræsentandi, quia scilicet repræsentat naturam rei nõ solum secundū condiciones vniuersales sed etiam secundum rationem propriam, & specificam.

Sed illa non valet. Primum enim argumentum est contra eos qui ponunt speciem albedinis differre specificè ab albedine sicut contra nos qui ponimus vnū conuenire cum altero in specie. Cuius ratio est, quia contrariū causatur immediatū & sufficienter formæ, quoniam immediatè effectus sunt species eorū in medio, ergo species albedinis & nigredinis sunt contrariæ, siue sint eiusdem rationis cum suis causis, siue non, ergo eadem difficultas qualiter possint esse simul in medio siue differant specificè à suis causis (vt illi dicunt) siue non differant, vt nos ponimus.

Argumentum ergo non est pro eis, nec contra nos, nisi quatenus petit quantumdã difficultatem hic solui (scilicet) qualiter dicitur species (scilicet albi & nigri) cum sint contrariæ possint simul esse in eadem parte medij. Et ad hoc dicendum quod non...

essentia, quia ipsa est extra omne genus, sed maior probatur in his que sunt nobis notiora sicut sunt sensibilia, & maxime pertinentia ad vsum ex quibus videtur emanasse prima origo ponendi species repræsentantes, propter hoc quod color videtur facere speciem suam in medio & in organo sicut sensibilibus nobis apparet in refractione qua est à speculo, nisi enim illud fuisset forsitan nunquam fuisset facta mentio de speciebus requisitis ad cognitionem. In his ergo sensibilibus probatur maior assumpta scilicet quod species est eiusdem rationis specificæ cum natura quam repræsentat. Primò sic, sicut se habet lux in corpore luminoso ad lumen causatum in medio, sic videtur se habere color in corpore terminato ad speciem causatam in medio, quia sicut proprium subiectum lucis secundum perfectum suum esse est corpus densum (vnde & stella lucens dicitur esse densior pars sue sphaera secundo cæli & mundi) sic proprium subiectum coloris qui in se continet aliquid de natura lucis secundum perfectum suum esse est perspicuum terminatum per opacum, subiectum autem vtriusque secundum esse imperfectum est perspicuum non densum, nec terminatum, propter quod sicut se habet lux ad lumen, sic color ad speciem, sed lux in corpore denso & lumen in medio sunt eiusdem rationis specificæ, licet differant in modo essendi secundum rationem perfecti & imperfecti propter diuersitatem subiectorum recipientium, ergo similiter color in corpore terminato & species eius in medio sunt eiusdem rationis specificæ, licet differant secundum perfectum & imperfectum propter diuersitatem subiectorum recipientium. Secundò probatur eadem maior sic, actio omnium sensibilibus in medio & organo est vnica, calor enim distans ad hoc vt sentiat oportet quod calefaciat mediū vsque ad organum, & ipsummet organū vt experimur. Et idem est de sapore & de quocunque alio sensibili, ergo à simili videtur quod actio coloris in medio & organo sit vnica, quod non esset nisi color & sua species essent vnus ratio specificæ. Tertio patet idem sic, alio modo repræsentatur res per mediū cognitum & alio modo per mediū quod est ratio cognoscendi, quia medium cognitum potest ducere in cognitionem alterius ratione cuiuscunque habitudinis, siue vt simile, siue vt contrariū, siue vt causa, siue vt effectus, vel qualitercunque aliter. Sed mediū quod est solū ratio cognoscendi nõ ducit in cognitionem alterius (vt videtur) nisi ratione similitudinis, vnde vt similitudo dicitur per quandā expressionem, similitudo autem nõ est differentium secundum speciem, ergo species quæ est mediū quo res cognoscitur, vt dicitur similitudo rei nõ differit secundum speciem à re quam immediatè repræsentat & sic probatur esse sufficienter maior, sequitur ergo conclusio principalis scilicet quod deus nõ potest cognosci immediatè per speciem ipsam immediatè repræsentantem, & idem oporteret dicere de quacunque re que non potest habere speciem repræsentantem ipsam que sit eiusdem rationis cum ea.

Veruntamen contra hanc opinionem obicitur. R. primò, quia formæ contrariæ nõ compatiantur se simul in eodè subiecto, sed si species repræsentans, & essentia repræsentata essent eiusdem rationis specificæ contrariæ essent simul in eodè subiecto, ergo &c. Minor probatur quia si species repræsentans & natura repræsentata essent eiusdem rationis specificæ, cum albedo & nigritas causant species suas per totum medium tunc in eadem parte medij esset species nigri que sunt contrariæ sicut albedo & nigritas si sint eiusdem rationis specificæ cum albo & nigro vt ponitur. Secundò, quia omne accidens denominat suū subiectum, si ergo species coloris esset verus color quantum ad naturam coloris specificam sequeretur quod albus, & quodcunque mediū in quo recipitur species coloris diceretur coloratū, hoc autem nõ dicimus, ergo &c. Tertio qui illud quod dicitur quod ex quo species repræsentat naturā rei specificæ vt sola ratio cognoscendi, ideo videtur esse eiusdem speciei cum ipsa rei, nõ valet, quia nõ oportet quod species repræsentans habeat conuenientiā specificam cum rei repræsentata quantum ad esse naturæ, sed solum in ratione repræsentandi, quia scilicet repræsentat naturam rei nõ solum secundū condiciones vniuersales sed etiam secundum rationem propriam, & specificam.

Sed illa non valet. Primum enim argumentum est contra eos qui ponunt speciem albedinis differre specificè ab albedine sicut contra nos qui ponimus vnū conuenire cum altero in specie. Cuius ratio est, quia contrariū causatur immediatū & sufficienter formæ, quoniam immediatè effectus sunt species eorū in medio, ergo species albedinis & nigredinis sunt contrariæ, siue sint eiusdem rationis cum suis causis, siue non, ergo eadem difficultas qualiter possint esse simul in medio siue differant specificè à suis causis (vt illi dicunt) siue non differant, vt nos ponimus.

Argumentum ergo non est pro eis, nec contra nos, nisi quatenus petit quantumdã difficultatem hic solui (scilicet) qualiter dicitur species (scilicet albi & nigri) cum sint contrariæ possint simul esse in eadem parte medij. Et ad hoc dicendum quod non...

Veruntamen contra hanc opinionem obicitur. R. primò, quia formæ contrariæ nõ compatiantur se simul in eodè subiecto, sed si species repræsentans, & essentia repræsentata essent eiusdem rationis specificæ contrariæ essent simul in eodè subiecto, ergo &c. Minor probatur quia si species repræsentans & natura repræsentata essent eiusdem rationis specificæ, cum albedo & nigritas causant species suas per totum medium tunc in eadem parte medij esset species nigri que sunt contrariæ sicut albedo & nigritas si sint eiusdem rationis specificæ cum albo & nigro vt ponitur. Secundò, quia omne accidens denominat suū subiectum, si ergo species coloris esset verus color quantum ad naturam coloris specificam sequeretur quod albus, & quodcunque mediū in quo recipitur species coloris diceretur coloratū, hoc autem nõ dicimus, ergo &c. Tertio qui illud quod dicitur quod ex quo species repræsentat naturā rei specificæ vt sola ratio cognoscendi, ideo videtur esse eiusdem speciei cum ipsa rei, nõ valet, quia nõ oportet quod species repræsentans habeat conuenientiā specificam cum rei repræsentata quantum ad esse naturæ, sed solum in ratione repræsentandi, quia scilicet repræsentat naturam rei nõ solum secundū condiciones vniuersales sed etiam secundum rationem propriam, & specificam.

Sed illa non valet. Primum enim argumentum est contra eos qui ponunt speciem albedinis differre specificè ab albedine sicut contra nos qui ponimus vnū conuenire cum altero in specie. Cuius ratio est, quia contrariū causatur immediatū & sufficienter formæ, quoniam immediatè effectus sunt species eorū in medio, ergo species albedinis & nigredinis sunt contrariæ, siue sint eiusdem rationis cum suis causis, siue non, ergo eadem difficultas qualiter possint esse simul in medio siue differant specificè à suis causis (vt illi dicunt) siue non differant, vt nos ponimus.

Argumentum ergo non est pro eis, nec contra nos, nisi quatenus petit quantumdã difficultatem hic solui (scilicet) qualiter dicitur species (scilicet albi & nigri) cum sint contrariæ possint simul esse in eadem parte medij. Et ad hoc dicendum quod non...

Veruntamen contra hanc opinionem obicitur. R. primò, quia formæ contrariæ nõ compatiantur se simul in eodè subiecto, sed si species repræsentans, & essentia repræsentata essent eiusdem rationis specificæ contrariæ essent simul in eodè subiecto, ergo &c. Minor probatur quia si species repræsentans & natura repræsentata essent eiusdem rationis specificæ, cum albedo & nigritas causant species suas per totum medium tunc in eadem parte medij esset species nigri que sunt contrariæ sicut albedo & nigritas si sint eiusdem rationis specificæ cum albo & nigro vt ponitur. Secundò, quia omne accidens denominat suū subiectum, si ergo species coloris esset verus color quantum ad naturam coloris specificam sequeretur quod albus, & quodcunque mediū in quo recipitur species coloris diceretur coloratū, hoc autem nõ dicimus, ergo &c. Tertio qui illud quod dicitur quod ex quo species repræsentat naturā rei specificæ vt sola ratio cognoscendi, ideo videtur esse eiusdem speciei cum ipsa rei, nõ valet, quia nõ oportet quod species repræsentans habeat conuenientiā specificam cum rei repræsentata quantum ad esse naturæ, sed solum in ratione repræsentandi, quia scilicet repræsentat naturam rei nõ solum secundū condiciones vniuersales sed etiam secundum rationem propriam, & specificam.

Sed illa non valet. Primum enim argumentum est contra eos qui ponunt speciem albedinis differre specificè ab albedine sicut contra nos qui ponimus vnū conuenire cum altero in specie. Cuius ratio est, quia contrariū causatur immediatū & sufficienter formæ, quoniam immediatè effectus sunt species eorū in medio, ergo species albedinis & nigredinis sunt contrariæ, siue sint eiusdem rationis cum suis causis, siue non, ergo eadem difficultas qualiter possint esse simul in medio siue differant specificè à suis causis (vt illi dicunt) siue non differant, vt nos ponimus.

Argumentum ergo non est pro eis, nec contra nos, nisi quatenus petit quantumdã difficultatem hic solui (scilicet) qualiter dicitur species (scilicet albi & nigri) cum sint contrariæ possint simul esse in eadem parte medij. Et ad hoc dicendum quod non...

Veruntamen contra hanc opinionem obicitur. R. primò, quia formæ contrariæ nõ compatiantur se simul in eodè subiecto, sed si species repræsentans, & essentia repræsentata essent eiusdem rationis specificæ contrariæ essent simul in eodè subiecto, ergo &c. Minor probatur quia si species repræsentans & natura repræsentata essent eiusdem rationis specificæ, cum albedo & nigritas causant species suas per totum medium tunc in eadem parte medij esset species nigri que sunt contrariæ sicut albedo & nigritas si sint eiusdem rationis specificæ cum albo & nigro vt ponitur. Secundò, quia omne accidens denominat suū subiectum, si ergo species coloris esset verus color quantum ad naturam coloris specificam sequeretur quod albus, & quodcunque mediū in quo recipitur species coloris diceretur coloratū, hoc autem nõ dicimus, ergo &c. Tertio qui illud quod dicitur quod ex quo species repræsentat naturā rei specificæ vt sola ratio cognoscendi, ideo videtur esse eiusdem speciei cum ipsa rei, nõ valet, quia nõ oportet quod species repræsentans habeat conuenientiā specificam cum rei repræsentata quantum ad esse naturæ, sed solum in ratione repræsentandi, quia scilicet repræsentat naturam rei nõ solum secundū condiciones vniuersales sed etiam secundum rationem propriam, & specificam.

sunt ibi distinctæ naturæ contrariæ, nam sicut calidum & frigidum in eodem subiecto nõ causant calorem, & frigus quæ sunt contrariæ, sed causant æquid quod est qualitas medio vno impediende puram actionem alterius, & econuerso, sic album & nigrum causant in eadè parte medij speciem mediā continentem virtualiter vtrumque, sicut tepidum cõtenet calidū & frigidum. 17 Ad secundum dicendum quod albedo & nigredo non nominant naturam speciei absolute, sed secundū potissimum eius gradum, quæ solum reperitur in perspicuo terminato per opacum, sicut lux nominat formam dyaphani, secundum potissimum gradum quæ solum reperitur in dyaphano denso, & quia secundum illum gradum nullus color est in medio, ideo medium non propriè potest dici coloratū, quia nec illa species propriè potest dici color, licet sit eiusdem nature specificæ cum colore à quo causatur, sicut medium non propriè dicitur lucens, quia non habet lucem secundum perfectum gradum, secundum quem nominatur lux, quamuis habeat lumē quod est eiusdè speciei cum luce, licet in gradu remisso, dicitur tamen illuminatum, quia illi denominationi quam facit lumen est nomen impositum, sed denominationi quæ facit species in medio nõ est nomen impositum.

Quod autem tertio additur quod sufficit quod species repræsentans sit eiusdem nature specificæ cum re repræsentata in repræsentando, & non in essendo, frivolum est & sola fuga difficultatis quoad hominem, si enim species repræsentans dicitur eiusdè speciei cum re repræsentata in repræsentando, aut intelligitur quod illa identitas attendatur quantum ad repræsentationem, ita scilicet quod sicut vnū repræsentat aliquā rem, ita aliud repræsentat eandè rem secundū speciem, & ista identitas non potest poni inter speciem repræsentantem, & rem repræsentatā per ipsam, aut intelligitur quod vnū repræsentat, & aliud repræsentatur, sed dicere propter hoc esse identitatem secundū speciem inter repræsentans & repræsentatum est absurdū, quia causa repræsentat effectū, & econuerso etiā in æquiuocis, & in multis aliis quantumcunque genere vel specie differentibus, quæ tamè propter repræsentationem non dicuntur vnus speciei cum eo quod repræsentant. Item repræsentatio cum sit habitudo rei repræsentantis ad illud quod repræsentatur habet aliquod fundamentū, ratione cuius cõuenit ei repræsentare, & illud nõ potest esse nisi natura speciei, nõ quatenus est effectus rei absolute, quia multis effectibus nõ conuenit fieri repræsentare, deducendo etiam in omnibus aliis nunquā inuenitur ratio & fundamentū talis repræsentationis, nõ enim inuenitur in omni re, sed in illa tantū quæ est effectus vniuersalis deficiens tamen in tantū à perfectione speciei quod non terminat actum potentia, & ita nõ est obiectū cognitū, vt simile, sed est solū ratio & mediū cognoscendi alterū, vt similitudo, si enim talis species nõ esset eiusdem rationis cum re quæ repræsentat nullo modo posset esse ratio repræsentandi perfecte alterū cum ipsa sit quid imperfectissimū, quin potius res quæ sunt naturæ perfectioris essent perfectioris repræsentationis.

Et istam rationem assignat frater Thomas 4. lib. dist. 49. vbi expresse dicit quod similitudo secundū speciem requiritur inter repræsentans & repræsentatum, quamuis nõ sit idem modus essendi vtroque & per totam deductionem illius rationis in qua fundat positionem suam, apparet quod ipse intendit de identitate specifica in essendo, & nõ in repræsentando, alioquin ratio eius non valeret vnā festucam. Dicit enim quod propter hoc diuina essentia non potest repræsentari per speciem, quia omnis similitudo creata differt à essentia diuina, secundum genus, & non conuenit ei nisi secundum analogiam, si enim intelligat de differentia rei habetur propositum, si verò de differentia rationis in repræsentando petit principū, quia potest dici quod quantumcunque species differt secundum genus in essendo, cõuenit tamen secundū speciem in repræsentando, quia repræsentat perfecte diuinam essentiam in quantum perfecte videtur ab intellectu creato: & sic patet primus modus quantum ad primā partem sui, quia secundam partem habet communem cum secundā opinione de qua statim dicitur. Hæc autem quæ dicta sunt de specie, quod non potest esse mediū repræsentans diuinam essentiam in visione beata dicta sunt secundum opinionem illorū qui credunt aliquam cognitionem fieri per speciem quæ non est medium cognitum, sed sola est ratio cognoscendi, quam opinionem nõ credimus esse veram, sicut ostensum fuit lib. 2. dist. 3. Sed quæcunque opinione data nos habemus intentum, quia si nulla cognitio fit per talem speciem, ergo nec cognitio beata de qua nunc agitur, nec aliqua cognitio angelica, de qua actum est in 2. lib. nec vniuersaliter aliqua alia. Si verò aliqua cognitio fiat per talem speciem hoc est possibile solum quado species repræsentans, & res per ipsam repræsentata possint esse eiusdem speciei in esse nature, quod non est possibile in cognitione beata, nec in cognitione angelica, nec in aliqua cognitione intellectu.

Secundus modus est eorum qui dicunt quod ad videndum deum clarè & manifestè non requiritur medium cognitum, nec medium

quest. 1.

medium quod est solum ratio cognoscendi vt species, sed representatur intellectui creato ipsa essentia diuina secundum se. Requiritur tamen medium eleuans & confortans quod est lumen gloriæ, & isti variantur. Quia quidam vocant illam eleuationem confortationem potentie ad elicendum actum intelligendi respectu talis obiecti. Alij autem vocant istam eleuationem vel confortationem dispositionem potentie intellectus ad suscipiendum actum intelligendi, secundum duas opiniones que currunt de modo intelligendi. Quia quidam dicunt quod intelligere est exercere actum operationem. Alij autem dicunt quod intelligere est esse perfectum quadam forma que dicitur operatio vt respicit obiectum. Vtriusque autem opinionis potest duplex ratio assignari. Prima talis est, nulla virtus naturalis potest secundum se in operationem supernaturalem nisi confortata per aliquod supernaturale sibi collatum, nec aliquid subiectum est susceptiuum forme supernaturalis nisi disponatur dispositione supernaturali per quam eleuetur. Vltima enim dispositio ad formam & forma recipiuntur in subiecto secundum eandem rationem, ita quod si vnum sit naturale & reliquum, sed visio diuina essentia, vel est operatio elicita ab intellectu nostro, vel est perfectio recepta in ipso non quocumque sed supernaturalis, ergo non potest elici ab ipso, nec recipi in ipso absque dispositione supernaturali eleuante & confortante intellectum ad elicendum ipsam actum, vel ad suscipiendum ipsam passiuam. Illa autem dispositio vocatur lumen gloriæ, quare & cetera. Secunda ratio talis est, maior est improportio cuiuslibet intellectus creati ad diuinam essentiam quam cuiuscumque potentie sensitiue ad suum obiectum, sed quedam potentia sensitiua (scilicet visiva) non est apta elicere, vel suscipere actum videndi nisi recepta quadam forma extrinseca per quam ad talem actionem vel receptionem disponitur, visus enim non potest cognoscere visibile nisi prius recipiat lumē corpore ab extrinseco, ergo multominus intellectus creatus potest elicere vel suscipere actum intelligendi diuinam essentia nisi disponatur per formam supernaturalem quam vocamus lumē gloriæ.

21 Sed ista non videntur sufficere. Primo, quia neutra opinio dat possibilitatem cognoscendi deum clarē & nudē, sed solum ostendit quod talis cognitio non est possibilis per naturam, non sequitur autem, non est possibilis per naturam, ergo est possibilis per aliquid additum naturæ, alioquin posset dici de omni possibili etiam si contradictionem includeret quod licet non est possibile per naturam, esset tamen possibile per aliquid superadditum supernaturale. Neutra autem opinio, nec illa que dicit quod lumen requiritur ad elicendum actum nec illa que dicit quod lumen requiritur ad recipiendum, ipsam declarat quod illud lumen supernaturale det possibilitatem videndi deum, sed solum dicit quod sine aliquo supernaturali superaddito non esset possibile deum videndi. Secundo, quod nec illud quod vtraque opinio dicit sufficenter probatur. Quod patet de opinione que ponit lumen gloriæ requiri ad elicendum actum intelligendi, quia quod intellectus noster confortetur per lumen gloriæ, & confortatus eleuetur ad elicendum actum intelligendi visionis beatæ non potest intelligi nisi dupliciter. Vno modo quod per informationem intellectus nostri à lumine gloriæ virtus eius intendatur & intensa eleuetur ad visionem essentia diuina, ad quam prius attingere non poterat. Alio modo quod intellectus noster & lumen gloriæ tanquam duo imperfecta agentia suppleant vicem vnius perfecti agentis respectu talis visionis quemadmodum quod duo trahunt nauem quorum duorum neuter posset per se trahere, & duæ candelæ causant intensum lumen quod neutra per se sufficeret causare. Primum non potest dici propter duo. Primum est quia intellectus noster non est forma suscipiens magis & minus. Secundum est quod omne intendens aliud per se est tale formaliter vel virtualiter sicut illud quod intenditur, verbi gratia, illud quod intendit calorem est calidum formaliter vt ignis. Vel virtualiter, sicut sol intendit calorem aëris. Dico autem per se, quia contrarium per accidens confortat & intendit sicut calidum circumstantans non comburit de quo nihil ad præsens, lumen autem gloriæ non est tale formaliter qualis est intellectus noster, nec virtualiter, quia lumē gloriæ non potest confortare intellectum nostrum ergo lumē gloriæ non potest confortare intellectum nostrum ipsum intendendo. Secundum etiam non potest dici, quia si intellectus creatus & lumen gloriæ suppleretur vicem vnius perfecti agentis, tunc quodlibet eorum haberet similem virtutem respectu actus intelligendi sicut duo trahentes nauem respectu trahendæ nauis, & sic lumen gloriæ esset quedam potentia intellectiva sicut intellectus noster, quod est inconueniens.

22 Et si dicatur quod lumen corporale confortat visum, & tamen visus non intenditur nec remittitur per ipsum, nec etiam visus & lumē corporale sunt duo imperfecta agentia suppleant vicem vnius agentis perfecti propter quod eodem modo vt videtur potest esse circa intellectum nostrum & lumen gloriæ. Dicendum quod non valet, quia lumē corporale non requiritur tanquam co-

fortans visum qui secundum se potest in obiectum sibi representatum, sed requiritur vt dispositio medijs & organi ad suscipiendum speciem coloris secundum ponentes visionem fieri per speciem, quia medium vel organum non recipit speciem coloris, nisi esset actu illuminatum, quia color non est apertus facere speciem suam in medio & in organo, nisi in illuminatis, igitur in visione beata non requiritur lumen gloriæ, vt confortans intellectum, nec ex parte obiecti, quasi dans ei virtutem mouendi intellectum, cum essentia diuina posset hoc de se sine quacumque virtute creata, si ergo aliquo modo requiritur hoc erit ad disponendum intellectum ad suscipiendum actionem obiecti, quemadmodum dictum est de lumine corporali respectu medijs & organi, quod pertinet ad sequentem articulum de quo statim patebit. Secunda etiam opinio que dicit quod lumen gloriæ requiritur ad suscipiendum actum visionis beatæ, que est forma supernaturalis & improporcionata naturæ, non valet. Quum enim dicitur quod nullum subiectum est susceptiuum forme supernaturalis, nisi disponatur per aliquam dispositionem supernaturalem, non est verum, quia dispositio supernaturalis est quedam forma supernaturalis, illa ergo aut recipitur immediatè in natura, aut mediatè alia dispositione, si immediatè eadem ratione, & qualibet alia forma supernaturalis, si mediatè, aut dispositio mediata erit naturalis aut supernaturalis, si naturalis habetur per naturam ex naturalibus est capax forme supernaturalis, si supernaturalis, querat quomodo recipitur in subiecto aut mediatè dispositione naturali aut supernaturali, & sic procedetur in infinitum, nisi iterum in hoc quod forma supernaturalis recipiatur in intellectu absque dispositione supernaturali. Itè contra vtramque opinionem communiter potest sic argui, quia si requiritur dispositio supernaturalis ad eligendum actum intelligendi, aut suscipiendum ipsum, hoc non est nisi propter excessum obiecti super potentiam, vt per ipsam potentiam sit proportio nata obiecto, que secundum se distat in infinitum ab ipso, sed propter hoc non oportet quod requiratur dispositio supernaturalis, quia ea addita adhuc tantum distat potentia ab obiecto prius sicut scilicet in infinitum, ergo propter hoc non requiritur aliqua dispositio supernaturalis, per hoc patet responso ad duas rationes probantes vtramque opinionem.

23 Ad primam dicendum quod nulla forma seu dispositio supernaturalis potest eleuare intellectum ad illud ad quod non potest secundum se ipsum, nec ad recipiendum formam supernaturalem, vel actum, oportet semper ponere dispositionem supernaturalem, alioquin esset processus in infinitum. Ad secundam patet responso ex dictis in reprobatione opinionum vbi dictum est propter quod requiritur lumen in visione corporali. Et quicquid sit de facto an tale lumen gloriæ sit in intellectu beato, tamen de possibili teneret frater Thomas libro quarto, distinctione homini existentis in puris dispositionibus via, & ita non habenti lumen gloriæ.

24 Tertius modus est quod ad videndum deum clarē & manifestē non requiritur species representans diuinam essentia, vt dicit prima opinio, nec aliquid lumen creatum eleuans intellectum, vt dicit tertia opinio quod prima, sed sufficit quod diuina essentia immediatè representetur intellectui creato, quod vtrique non potest fieri secundum ordinem naturæ quam experimus, secundum quod nihil intelligimus nisi ex sensatis & imaginatis. Sed potest hoc fieri secundum ordinem diuinæ gratiæ & illud potest patere sic, vbi cumque natura & virtus potentie se extendunt ad obiectum, præsentato obiecto per se & immediatè, & exclusio impedimento omni causante ænigma necessario sequitur cognitio clara & manifesta, qualis est possibilis in realem potentiam & obiectum secundum quemcumque modum, sed noster intellectus de se potest in essentiam diuinam tanquam in obiectum, & totum impedimentum clarē & manifestē cognitionis diuinæ essentia est, quia cognoscitur per medium inferioris gradus quod est essentia creata, quod medium potest excludi vt probabitur, ergo hoc exclusio, & præsentata diuina essentia intellectui secundum se & immediatè sequitur cognitio clara & manifesta qualis possibilis est intellectu nostro respectu diuinæ essentia. Maior patet, quia ex quo potentia potest in obiectum de natura sua potest ipsum cognoscere, & si impedimentum causans obscuram cognitionem excludatur, consequens est, quod potentia cognoscat obiectum clarē quantum est possibile. Minor probatur, quia intellectus noster de se potest cognoscere essentiam diuinam. Nam & philosophi probauerunt deum esse quandam naturam subsistentem intellectualem, & habentem omnem perfectionem, quod autem huiusmodi cognitio esset nobis obscura & eis causa est, quia naturali ordine non cognouerunt, nec nos cognoscimus deum nisi ex creaturis, que quum sunt inferioris gradus, non representant ipsum clarē & manifestē, hoc autem impedimentum potest amoueri virtute diuina, que potest omne quod non implicat contradictionem, quod autem intellectus noster qui secundum ordinem naturæ non consurgit in cognitionem dei nisi ex creaturis posset ipsum habere præsentem secundum se, & sic

traditionem implicat, quia in actionibus naturalibus videmus quod Deus potest modum agendi immutare. Hoc etiam attestatur omnis opinio circa materiam istam, quia omnes ponunt quod Deus in visione beata immutabit illum ordinem quo nunc cognoscimus ipsum ex creaturis, & representabitur intellectui nostro nullo alio præcognito, & hæc fuit minor, sequitur ergo conclusio. Et hæc viam necessariam habent tenere illi qui dicunt quod Deus potest visionem immediatam suæ essentia communicare homini existenti in puris dispositionibus via, quia isti excludunt speciem representantem, & lumen gloriæ à tali visione. Ex quo potest sic argui: quod essentia diuina sit præsens intellectui nostro in ratione obiecti quæ prius non erat ei sic præsens, oportet quod hoc sit vel ex mutatione sui, vel ex mutatione intellectus, non ex mutatione sui, quia ipsa est omnino immutabilis, nec ex mutatione intellectus per aliquod receptum quod est species, vel lumen, quia species negant, lumen autem ponitur vt dispositio patriæ, ipsi autem dicunt quod talis potest communicari intellectui habenti solas dispositiones vis, oportet ergo quod per hoc solū mutetur intellectus, quia mutatur ordo naturalis quem habet in intelligendo, secundum quem non cognoscit Deum ex creaturis.

25 Insuper autem hic duplex dubitatio. Vna de conclusione, alia de ratione probante conclusionem. Contra conclusionem enim potest sic argui, quia vnus intellectus humanus est beatorum alio: etiam intellectus humanus potest esse æque beatus sicut intellectus angelicus, sed illud non potest esse nisi ponatur in intellectu humano lumine gloriæ, ergo &c. Maior patet per illud quod dicitur Ioannis decimo quarto: In domo patris mei mansiones multæ sunt, per quod inuenerunt quod diuersi homines habebunt diuersos gradus beatitudinis, & Matthæ vigesimo secundo dicitur quod erunt sicut angeli Dei in celo. In quo promittitur hominibus æqualitas beatitudinis cum angelis, igitur secundum dictum scripturæ, vnus homo potest esse beatorum altero, & etiam æque beatus cum angelo, & beatorum quibusdam angelis: quia secundum beatum Gregorium, ad singulos ordines angelorum sunt aliquid de hominibus assumendi, & sic patet maior. Minor probatur: quia si non exigitur lumen gloriæ ad videndum Deum, tunc inter homines non poterit esse diuersus gradus visionis, nec ex parte intellectus, quia inter intellectus humanos non potest esse gradus maioris & minoris perfectionis, nec ex parte essentia diuinæ, quia ipsa eodem modo & æque immediatè representatur cuiuslibet intellectui beato, nec ex parte medijs, quia nullum medijs ponitur secundum hanc opinionem, ergo non poterit esse diuersi gradus in beatitudine hominum. Item nec homo poterit pertingere ad beatitudinem angelorum, quia intellectus angeli excedit secundum naturam intellectum hominis. Ex quo ergo non ponitur aliquod medium eleuans intellectum nostrum, consequens est quod beatitudo intellectus nostri non poterit æquare beatitudinem angelorum, cuius contrarium scriptura dicit.

26 Item contra rationem probantem conclusionem sic potest obici ad hoc quod potentia cognoscat obiectum clarē & nudē non solum requiritur præsentia obiecti, & exclusio impedimenti (scilicet medijs causantis confusam cognitionem) sed cum hoc requiritur proportio obiecti ad potentiam, sed potentia intellectiua creata nullam proportionem habet cum essentia diuina à qua distat in infinitum, ergo alij exclusus, & hoc solo remanente nūquam poterit obiectum cognosce clarē & manifestē.

27 Ad primum istorum potest responderi dupliciter. Primo quod sicut aliquibus quandoque visum est quantum ad visionem diuinæ essentia, & eorum quæ in ipsa naturaliter videntur, non erit differentia inter homines beatos, imò sic omnes accipient vnum denarium, & erunt æquales in hoc primi nouissimis, & nouissimis primis, quantumcumque portauerint pondus diei & ætatis: sed differentia solum est quantum ad illa quæ reuelat Deus voluntariè, quorum cognitio non pertinet ad beatitudinem esentialem, & etiam quantum ad dotes corporis, & quoddam gradus dignitatis, in quibus quidam excedunt alios, & beata virgo & Christus homo omnes angelos, & per idem patet quod homo potest venire ad gradus angelorum, vel excedere aliquos, quia ordines angelorum non distinguuntur penes visionem diuinæ essentia, sed penes modum recipiendi diuersas illuminationes, in quibus homines possunt æquare angelis, vel eos excedere pro voluntate Dei reuelantis.

28 Vel potest dici aliter & melius ac securius secundum opinionem istorum qui dicunt, quod intelligere est quedam forma recepta in intellectu, quæ nata est recipere magis & minus: potest enim quod non sit differentia ex parte intellectus recipientis, nec ex parte obiecti præsentati, nihilominus tamen Deus potest perfectiorem actum intelligendi infundere vni quam alteri, & homini quam angelo, & sic poterit bonus esse beatorum altero & æque beatus cum angelo, vel beatorum ipso, secundum diuersitatem perfectionis actus intelligendi impressi huic vel illi.

29 Ad secundum dicendum quod nihil cadens sub formali ra-

tionem obiecti excedit proportionem potentia per se, licet possit excedere per accidens: sicut claritas solis in se excedit visum nocturæ, propter hoc quod organum visus in noctura laeditur, & dissoluitur à claritate solis in rota sua, & si hoc non esset, visus nocturæ posset clarē & manifestè videre solem, quod satis inuuit Philosophus in quodam simili, quum dicit, quod si senex haberet oculum iuuenis, videret vtrique sicut & iuuenis: igitur excessus obiecti supra potentiam non potest esse causa cognitionis confusæ & obscuræ, nisi per accidens, vel ratione organi, vt in potentijs sensitiuis, vel ratione modi cognoscendi, vt in potentia intellectiua, quæ non cognoscit naturaliter Deum, vel substantias separatas, nisi per creaturas corporales, quæ sunt inferioris gradus, nec perfectè possunt representare eum: omnis enim potentia habet proportionem cum omni eo quod cadit sub ratione sui subiecti, Deus autem cadit sub ratione entis, quæ est formalis ratio obiecti intellectus.

30 AD RATIONES principales dicendum. Ad primam concedo maiorem, & nego minorem. Et ad probationem quum dicitur, sic se habent sensibilia ad sensum, & adhuc processus totus conc. datur, quia non concluditur nisi quod intellectus noster non potest intelligere nisi quod representatur in phantasmatis, vel deducitur ex presentatis. Constat autem quod Deum cognoscimus ex representatis à phantasmatis, quia ex rebus creatis consurgimus in cognitionem Dei. Si verò aliquis vellet ex hoc concludere quod non possit alio modo cognoscere illum modo quo cognoscitur ex creaturis, in arguendo esset fallacia figuræ dictionis, mutando quid in qualiter, & in eodem sensu asumeretur fallum contra conclusionem, quia sensus potest cognoscere sensibile ab eoque specie recepta à sensibili, si talis species fieret in ipso virtute diuina: & eodem modo potest intellectus noster diuina virtute cognoscere Deum sibi representatum alio modo quam per creaturas corporales, quamuis Deus non possit facere quod potentia feratur in aliquid quod non cadit sub ratione sui obiecti, sicut quod visus cognoscat sonum, quia hoc implicat contradictionem, potest tamen inter potentiam & obiectum mutare modum representandi & cognoscendi.

31 Ad secundum dicendum quod essentia diuina non distat tantum ab intellectu creato quantum ad proportionem cognoscens & cognoscibilis, quantum distat substantia separata à sensu, quia essentia diuina cadit sub ratione formali obiecti intellectus quæ est ens secundum communem rationem entis, substantia verò separata non cadit sub ratione formali obiecti intellectus, quæ est ens secundum communem rationem entis, substantia verò separata non cadit sub ratione formali obiecti sensus, quæ est qualitas sensibilis, quæ non potest esse nisi in corpore. Per illud etiam argumentum, si valeret, posset æquale probari quod Deus non potest cognosce ab intellectu nostro cognitione confusa, sicut probatur quod non potest cognosce cognitione clara & manifesta, quia cognitio sensus non se extendit ad cognitionem substantiarum separatarum quocummodo: & causa est, quia illa non cadunt sub formali ratione obiecti sensus.

32 Ad tertium dicendum est quod infinitum prius est secundum quod huiusmodi est ignotum, si cognoscatur eo modo quo est infinitum, quia infinitum prius est secundum appositionem & diuisionem (vt determinatur libro tertio Physicorum) nunquam est totum acceptum, sed semper restat aliquid accipiendum: & si eo modo cognoscatur, semper restat aliquid cognoscendum, & quantum ad illud nondum est cognitum: & sicut quod acceptum est semper est finitum, ratione verò eius quod accipiendum est dicitur infinitum, sic quod cognitum est, est infinitum, quod autem restat cognoscendum est infinitum, sed infinitum negatiue, cuiusmodi est Deus, qui non est infinitus, quia ei desit aliquid quod in posterum sit ab eo accipiendum, sed quia continet omnem perfectionem, vltra quam nihil est possibile accipere, tale secundum se est maximè cognoscibile, & si non sit maximè cognitum, hoc est ex defectu potentia, vel modi cognoscendi.

33 Ad quartum dicendum est quod illa auctoritas tripliciter potest intelligi, sicut per beatum Augustinum patet in libro de videndo Deum. Primo vt excludatur visio corporalis: quia oculo corporali Deum nemo vidit vnquam, nec visurus est. Secundo vt excludatur visio intellectualis naturalis à nobis dum viuimus in isto mortali corpore: quia nullus vnquam ex naturalibus potuit attingere ad claram & manifestam visionem Dei per essentiam. Tertio modo vt excludatur visio comprehensio ab omni intellectu creato: & sic exponit Ioannes Chrysostomus dicens: notitia huius (dicit euangelista) certissimam considerationem & comprehensionem tantam quantum habet pater de filio: per hoc tamen non excluditur quin beati tamen homines quum angeli videant Deum clarē, quamuis non comprehensue.

QVAESTIO III.

Vtrum beati videntes diuinam essentiam, videant in ipsa omnia alia.



PRIMO queritur vtrum beati videntes diuinam essentiam, videant in ipsa omnia alia. Et videtur quod sic: quia Deus videndo sua essentiam videt in ipsa omnia alia, ergo simili- ter beati videntes diuinam essentiam vident in ipsa omnia alia. Antecedens patet. Probatio consequens, quia in vtraque visio- ne non est differentia ex parte essentiae in se, nec ex parte rerum quae in ipsa representantur, ex parte vero videntium, scilicet intellectus diuini & intellectus creati non est differentia quin ab vtroque totum possit videri: & de intellectu quidem diuino constat, de intellectu autem creato similiter patet, quia si intellectus creatus potest in essentiam diuinam, fortiori ratione potest in omnia creata per diuinam essentiam representata, cum illa non excedat nec equentur essentiae diuinae, ergo non est differentia, nisi in claritate intellectus, sed illa non ponit in intelligendo nisi diuersitatem intentionis, & non in pluralitate intellectuum, ergo &c.

Item Isidorus dicit in libro de summo bono, quod angeli in verbo dei omnia sciunt antequam fiant: & Gregorius quarto dialogo, dicit quod illi qui in claritate Deum conspiciunt, quid est quod illi nesciant ubi scientem omnia sciunt. Videtur ergo quod beati tam angeli quam homines videndo diuinam essentiam videant in ipsa omnia alia.

IN CONTRARIUM arguitur secundum Dionysium in sexto caelestis Hierarchie: angeli superiores purgant inferiores à nescientia, angeli autem inferiores diuinam essentiam vident, ergo angeli videntes diuinam essentiam possunt alia nescire, & fortiori ratione animae separatae videntes Deum.

RESPONSIO. Questio ista non est vtrum intellectus beatus videns diuinam essentiam videat alia à diuina essentia quacunque visione, quia visio beata non excludit à beatis cogni- tionem naturalem quam habent de rebus, nec cognitionem re- uelationis de aliquibus sciendis quae sit à hominibus quae ange- lis: & ideo constat quod beati videntes diuinam essentiam quadam alia visione vident res creatas. Nec rursus est questio vtrum in- tellectus videns diuinam essentiam possit miraculose impediri quod non videat aliquid in ea praeter ipsam: hoc enim videtur quibusdam possibile, quia obiecto representato potentiae creatae stante illa dispositione qua vnus est cognoscibile & reliquum est cognitum adhuc Deus potest suspendere actum potentiae respectu sui obiecti, sicut & in naturalibus videmus quod combuisti- uum praesens combuistibili potest impediri diuina virtute ne co- burat, sicut factum est de tribus pueris existentibus in camino ignis, vt legitur Dan. 3. Et eodem modo potest Deus facere quod praesentata diuina essentia intellectui nostro disposito siue ex se, siue per lumen gloriae non videatur: & similiter dato quod essen- tia videatur & res creatae per essentiam diuinam representen- tur, potest Deus facere quod actus intelligendi non impeditur respectu essentiae diuinae impeditur respectu rerum representa- tarum in essentia. Intelligitur ergo questio tertio modo, scilicet vtrum intellectus beatus videns essentiam diuinam, eadem vi- sione & ex natura eiusdem visionis videat omnia alia in ipsa.

Et sic de hac quaestione sunt tres opiniones. Prima est quod in- tellectus videns diuinam essentiam ex natura talis visionis vident ea quae sunt realiter in ipsa, vt sunt personae diuinae, & rela- tiones personarum, & modi emanationum, sed res creatas non videt. Primum quidem supponitur tanquam clarum, quia visa clarè aliqua natura videntur ea quae sunt naturaliter in ipsa, sed in essentia diuina sunt personae & relationes earum, & origines, & modi emanationum, quare &c. Secundum autem quod est principale quaesitum probatur sic: intellectus finitus & limita- tus potest aliquid sub ratione absoluta cognoscere absque hoc quod cognoscat ipsam sub ratione relata, sed essentia diuina est ratio cognoscendi seipsam sub ratione absoluta, est autem ratio cognoscendi alia sub ratione relata, ergo essentia diuina potest cognoscere secundum se & absolute absque hoc quod cognoscat in habitu ad creaturas vt ratio cognoscendi eas, & ita ex natura visionis diuinae essentiae non est quod in ipsa videantur res creatae. Item essentia diuina non ducit in cognitionem alicuius rei creatae nisi accepta sub ratione ideae, sed non oportet quod intellectus videns diuinam essentiam videat ipsam sub ratione ideae, ergo non oportet quod in ipsa videat aliquam rem creatam. Maior patet, quia idea ponitur ratio cognoscendi rem, & hien- di Minor similiter probatur, quia essentia diuina non habet ra- tionem ideae nisi vt est à Deo apprehensa obiectiue, vt appa- ret ex primo libro, sed non oportet quod intellectus videns diui-

nam essentiam in se videat eam, vt apprehensam à se, ergo non oportet quod videns diuinam essentiam in se videat eam sub ra- tione ideae. & haec fuit minor. Item secundum Augustinum li- bro de videndo Deum: Deus est speculum voluntarium, sed spe- culum voluntarium non necessario representat in se aliud à se, alioquin non esset voluntarium, ergo essentia diuina non neces- sario representat in se aliud à se, sed nihil cognoscitur in diuina essentia nisi quod representatur per ipsam, ergo in essentia diui- na non necessario videtur aliud ab ipsa.

Sed illud non videtur, quia perfectior est cognitio quam ha- bet beatus de diuina essentia clarè & manifestè visa quam illa quam habemus ex naturalibus de quacunque substantia creata, vel saltem de ipsa essentia diuina, sed ex naturalibus cognosci- mus substantias creatas, & etiam Deum non solum in se & cog- nitione absoluta, sed etiam sub ratione causae quae est ratio re- spectiva, ergo fortiori ratione beatus non solum cognoscit es- sentiam diuinam in se & absolute, sed sub ratione causae: sed sic intelligendo ipsam intelligit alia ab ipsa, quia non est causa sui ipsius, sed aliorum, quare &c. Item si beatus intelligeret diuinam essentiam solum sub ratione absoluta, talem intellectionem non sequeretur delectatio, sed hoc est falsum, ergo & primum. Pro- batio consequens, quia voluntas non delectatur in aliquo nisi sit apprehensum sub ratione boni, sed ratio boni est ratio respec- tiua cum sit ratio conuenientis, & per hoc delectatur vnusquis- que in re apprehensa, quia apprehendit eam in ratione boni con- uenientis, ergo si res aliqua apprehenderetur solum absolute non sequeretur delectatio, quod est falsum de apprehensione di- uinae essentiae.

ET AD rationes patet responsio. Ad primam: quia verum est quod aliquid potest apprehendi sub ratione absoluta absque re- spectu ad aliud, sed illa est imperfectissima cognitio quae potest haberi de re, quod non est ponendum de visione diuinae essentiae.

Ad secundam dicendum quod essentia diuina sub ratione ideae non ducit in cognitionem rerum creatarum, sed sequi- tur cognitionem earum: ille enim est processus secundum ra- tionem in cognitione diuina quod Deus primò cognoscit essentiam suam, deinde res creatas representatas per essen- tiam diuinam, vt effectus per causam, deinde cognoscit essen- tiam suam, vt vario modo imitabilem à creaturis, & sic cogno- scit eam sub ratione ideae, propter quod cognoscit essentiam diu- nae sub ratione ideae sequitur cognitionem creaturarum, poste- rius autem non est ratio prioris: & haec manifestè declarata sunt libro primo, distinctioe trigesima quinta.

Ad tertium dicendum quod essentia diuina in hoc potest habere rationem speculi voluntarii quod potest se ostendere in- tellectui creato vel non: sed supposito quod ostendat se clara & nuda visione non est in potestate ipsius quod nihil representetur in ipsa sicut patet magis infra.

SECUNDA OPINIO est hinc totaliter contraria: ponit enim quod beati videntes diuinam essentiam vident omnia in ipsa ex natura talis visionis. Et probatur primo: quia quando plura representantur aequaliter per vnum & nullum represen- tatorum excedit facultatem intellectus cui sit representatio, nec omnia simul, qua ratione vnus cognoscitur eadem ratione & omnia. Et hoc patet, quia non potest esse differentia ex parte re- presentantis cum aequaliter representent omnia simul, & singu- la per se, nec ex parte intellectus cui sit representatio: quia nec aliquid eorum per se, nec omnia simul excedunt eius facultatem, sed omnia creata & creabilia representantur in diuina es- sentia, alioquin Deus qui non cognoscit nisi per essentiam non cognosceret omnia alia à se quod falsum est, representantur etiam aequaliter quo ad hoc quod clarè & distinctè represen- tantur, alioquin distinctè non cognoscerentur à Deo. Item non excedunt facultatem intellectus diuinam essentiam videntis, quia non excedunt, imò nec attingunt ad infinitatem diuinae essentiae quae clarè & nudè videtur, ergo qua ratione vnò corù videtur, eadem ratione & omnia, aut nulli: ergo cum non sit dicendum quod nulli eorum videatur, oportet quod videantur omnia alia. Nec va- let si dicatur quod minus est videre diuinam essentiam & creaturam simul quam sola essentia diuinam, & ideo licet essentia diuina per se, vel omnes creaturae per se non excedant intellectui nostrum bea- tum qui ab ipso possit clarè videri, tamen essentia diuina cum vniuersitate creaturarum excedit ipsum: & ideo intellectus vi- dens diuinam essentiam non poterit videre omnem creaturam.

Illud autem est falsum, quia ex quo est idem medium viden- di vtrumque, vel magis vnus est ratio videndi alterum, vt po- test essentia diuina est sufficiens ratio videndi creaturas, si essen- tia diuina quae est medium cognitionis non excedit facultatem intellectus, quin ab eo possit clarè videri, ipsa cum quocunque representato per ipsam non excedat facultatem eiusdem: vbi enim vnus propter alterum vtroque tantum vnus. Secun- do probatur idem sic: in beatitudine quae consistit in visione diuinae

diuinae essentiae terminatur capacitas intellectus, alioquin intel- lectus beatus remoueret imperfectus, quod est contra rationem beati- tudinis, quae secundum Boetium est status omnium bonorum ag- gregatione perfectus, sed intellectus noster est capax cognitionis omnium: est enim quo possibile est omnia fieri, vt dicitur tertio de anima, ergo intellectus beatus videns diuinam essentiam vide- bit & omnia. Ex hoc tamen non sequitur quod intellectus beatus videndo diuinam essentiam & omnia alia in ipsa, comprehendat ipsam sicut intellectus diuinus, quia quantumcumque equatur in multitudine intellectuum non tamen aequatur in lympiditate rei intellectae ab intellectu. Et sic ponit hęc opinio quod quilibet intellectus beatus videndo diuinam essentiam videt in ipsa om- nia alia, sicut intellectus diuinus, non tamè aequali lympiditate.

Sed nec ista opinio videtur vera: primò, quia non est cōcors scripturae sacrae quae habetur Matthaei secundo, vbi dicitur de die iudicii, De die autem illa nemo scit, neque angeli caelorum, & idè habetur Matthaei decimo tertio, & si angeli beati nesciunt de die iudicii, eadem ratione multa alia sunt quae nesciunt, licet videat essentiam diuinam. Item nec concordat dictis sanctorum qui di- cunt reuelationes fieri sanctis angelis, & animabus beatis, maxi- me beatus Dionysius in libro caelestis Hierarchie, frustra autem fierent eis reuelationes si omnia scirent. Apparet etiam idè per rationem, quia non plus potest beatus videndo diuinam essentiam in cognitionem illorum quae dependent ex libertate arbitrii di- uini quam possit vtiator cognoscendo hominem cognoscere ea quae dependent ex arbitrio hominis quanti est ex natura vnius- que cognitionis, sed homo cognoscendo naturam alterius homi- nis quantumcumque perfecte, ex hoc tamè non cognoscet ea quae dependent ex libero arbitrio eius, sicut habetur prima Corinthio non secundo: Quis enim scit hominum quae sunt hominis, nisi spiritus hominis qui in ipso est? ergo fortiori ratione beatus vi- dens diuinam essentiam non poterit hoc scire ea quae dependent ex libero arbitrio diuino: talia autè sunt omnes euentus rerum, ergo intellectus beatus videns Deum Deum non propter hoc scit quid sit futurum. Ad rationes opinionis patebit postea responsio.

Tertia opinio est media inter duas praecedentes quae ponit quod beati videntes diuinam essentiam ex natura illius visionis vi- dent aliquas res creatas & aliquas non: vel vt magis propriè dica- tur, vident omnes res creatas aliquo modo & aliquo modo non. Ad cuius intelligentiam sciendum est quod res creatae possunt cogno- sci dupliciter. Vno modo quod sunt. Alio modo non sunt: & illae duae cognitiones sunt separatae, quia vna potest esse sine alia: potest enim cognosci de re quid sit, ignoratur an sit: sicut de rosa potest sciri in hyme quid est, & tamè ignoratur an est, & e contrario sci- tur de aliqua re an sit, & tamè ignoratur quid sit in speciali, sicut est etiam de multis rebus iuuis si offerantur his qui alias eas non videntur, nec audierunt, tales scierunt quia res illae sunt, sed nesciunt quid sunt. Ponit ergo haec opinio quod intellectus beatus videns diuinam essentiam cognoscit in ipsa omnes res creatas & creabi- les cognoscendo quid sunt, sed de nulla cognoscit an sit quantum est ex natura cognitionis essentiae diuinae: ad cuius probationem praemittendum est qualiter res creatae representantur intelle- ctui per diuinam essentiam, quo visio probatur intentionem.

QUANTVM AD PRIMVM sciendum est quod res creatae non representantur in diuina essentia sicut res obiectae representantur in speculo: nec sicut conclusio determinata in prin- cipio vniuersali syllogistico, sed solum sicut causale in suo prin- cipio causatiuo. Primum patet, quia illud quod representatur in speculo representatur in ipso quia ab alio impressum, vel ab alio reflexum secundum duas opiniones, quae sunt de imaginatione speculinarum quidam dicunt quod in speculo est verè imago im- pressa ab obiecto. Alij verò dicunt quod solum ab ipso reflecti- tur imago, vel species ad oculum, sed in diuina essentia nihil est impressum à creaturis, vel quocunque alio, nec ab ea est aliquid reflexum, vt sic per talem impressionem, vel reflectionem aliqua res creata possit videri, ergo res creatae non representantur in diuina essentia sicut in speculo accipiendo propriè speculū: quia largè aliquando vocatur speculum omne illud in quo aliquid spe- culatur qualitercumque, siue clarè vt in filio cognoscitur pater, vnde & filius speculum patris dicitur Sapientiae septimo: cadōr est enim lucis aeternae & speculum sine macula, siue obscurè si- cut in creaturis speculamur Deum, de qua speculatione prima ad Corinthios decimo tertio: Videmus nūc per speculū in eni- gmate, sed propriè accipiendo speculum prout distinguit contra alia representatiua verū est quod in essentia diuina non represen- tantur res creatae sicut in speculo. Secundum patet, scilicet quod in ipsa non representantur res creatae sicut conclusio in principio vniuersali syllogistico, quia per principium vniuersale & syllo- gisticum non representatur aliqua particularis conclusio non determinatè nisi facta applicatione & assumptione sub ipso, sed solum in vniuersali & in potentia, sed in essentia diuina repræ-

sentantur res alia determinatè sine quacunque deductione & applicatione, ergo non sic representantur res in diuina essentia sicut conclusiones representantur in principio vniuersali. Ex quo sequitur quod licet clarè videns principium syllogisti- cum possit per ipsum cognoscere plures conclusiones, quia scit facere plures applicationes & deductiones, quam videns minus clarè, tamen illud locum non habet in videntibus diuinam essen- tiam, quae actu & determinatè representat alias res absque qua- cunque applicatione & determinatione.

Restat ergo tertium, scilicet quod diuina essentia represen- tat res creatas, sicut causa representat effectum: & illud plenius probatum est in primo libro, distinctioe trigesima quinta. Ex hoc autem patet quod dictū est, scilicet quod intellectus beatus videns diuinam essentiam videt in ipsa omnes res creatas, & crea- biles quantum ad illud quod sunt. Quod probari potest sic: intel- lectus beatus videns clarè & nudè diuinam essentiam, videt in ip- sa omnia quae per ipsam naturaliter & ex necessitate represen- tantur, sed diuina essentia representat naturaliter, & ex neces- sitate omnes res creatas & creabiles quantum ad id quod sunt, ergo &c. Maior patet, quia ex parte representantis non est impedi- niētum quum representet naturaliter & ex necessitate & deter- minatè, nec ex parte intellectus cui sit representatio: quia ex quo potest in essentiam representantem potest in omnes res per eam representatas, vt dictum est prius. Minor probatur. Quod enim essentia diuina determinatè representet omnes res essentielles & possibiles quantum ad illud quod sunt non est dubium, quia aliter Deus non cognosceret per essentiam suam omnes res existentes & possibiles, sed quod representet eas naturaliter & ex necessitate pro- batur sic: quia diuina essentia representat res creatas, sicut causa representat effectum, sed diuina essentia est causa secundum potē- tiam omnium rerum quantum ad id quod sunt naturaliter & ex necessitate, licet non sit causa actu productus nisi liberè, est enim in potestate diuinae voluntatis producere quamlibet rem, sed non est in libertate diuinae naturae habere potentiam producendi quā libet rem, imò ex naturali perfectione essentiae diuinae est habere potentiam omnia producendi. Sicut autem causa secundum actū producit effectum quo ad eius existentiam, ita causa secundum potentiam respicit effectum secundum essentiam, vel quantum ad id quod est: quia sicut ex parte causae est productiuum & pro- ducens, ita ex parte effectus est producibile & productum, quo- rum primum respicit essentiam absolute, secundum respicit es- sentiam sub actuali esse, sicut ex parte causae productiuū respicit essentiam absolute, producere autem respicit potētiam eandem cum actione actuali. Res ergo causales quantum ad id quod sunt essentialiter representantur necessario per essentiam diuinam, vt est virtus productiua, sed quantum ad existentiam actuaalem re- presentantur liberè per essentiam diuinam vt est actu volēs pro- ducere, & producens. Patet ergo minor, igitur sequitur conclusio scilicet quod intellectus videns diuinam essentiam videt in ea om- nia alia quantum ad illud quod sunt: scit enim de quolibet ente possibili, siue sit naturale, siue sit supernaturalis quid est perfe- ctè, vt quid est homo vel alius, gratia vel gloria, cogitatio vel affectio, & sic de singulis non solum in generali, sed etiā in speciali imò in singulari: scit enim quilibet beatus non solum quid est ho- mo, quia est aliquid compositum ex anima & corpore, sed etiam quid est hic homo, hoc est, quia est quoddam compositum ex hac anima & hoc corpore, non tamen scit an homo vel hic ho- mo sit in rerum natura, quia hoc dependet ex voluntate diuina, nec representatur necessario in essentia diuina. Deus tamen sciēs essentiam suam non solum scit de rebus causatis quid sunt, sed an sint, vel futurae sint.

Et causa assignatur à quibusdam, quia Deus non solum nouit essentiam suam, vt representat res necessario quantum ad id quod sunt, sed etiam nouit plenè voluntatem suam, per quam res actu sunt, vel futurae sint, vel praeterierunt. Sed contra hoc instatur, quia voluntas non fertur nisi in praecognitionem, ergo voluntas di- uina non vult aliquid esse vel fore nisi sit praecognitum ab intel- lectu diuino, igitur intellectus diuinus non accipit cognitionem de rebus ex hoc quod cognoscit actum voluntatis, sed potius vo- luntas exit in actum volendi rem aliquam fore vel non fore ex praecognitione intellectus, quod concedendum est: intellectus enim diuinus nouit plenissimè essentiam diuinam, & ideo nouit de rebus creabilibus non solum quid sint vel quid esse possint, sed qualiter se habent vel habere possint ad concedentiam bonitatis diuinae, & ideo seipso vt praetextus est, dicitur quid & quando ali- quid sit producendum ad manifestationem diuinae bonitatis & perfectionis. Ad cuius dictamen secundum nostrum modum in- telligendi voluntas diuina inclinatur, & potentia exequitur, & sic intellectus diuinus scit quid volūtas diuina vult fore vel non fore, & quid erit vel non erit, sed talem cognitionem de existen- tia rerum non habet ex hoc quod cognoscit actum voluntatis, sed se- ipso prius dicitur quid erit vel non erit secundum decentiam bo- nitatis

nitatis diuine, & illud idem voluntas diuina vult, & potentia exequitur. & quamvis beati ex natura visionis beatę non videat res creatas, ita vt sciant de eis an sint vel non sint, tamen hoc sciunt per aliam cognitionem, scilicet per cognitionem naturalem, vel per reuelationem quantum ad eos attinet, & ita cognitio pertinet ad beatitudinem eorum accidentalem.

17 Per hoc patet responsio ad primam rationem secundę opinionis, quia res non repręsentantur in essentia diuina necessarid quantum ad suam actualē existentiam, sed solum quantum ad suam essentiam: & ideo non oportet quod per eam cognoscantur quantum ad suam existere, sed solum quantum ad suas quidditates.

18 Ad secundum dicendum quod in beatitudine appetitus intellectiuis erit perfectus & terminatus per hoc quod cognitione beata cognoscat omnes res quantum ad id quod sunt, & de quibusdam cognoscat vtrum sint vel nō, quantum pertinet ad quęlibet beatum, sed hoc erit per aliam cognitionem pertinentem ad beatitudinem accidentalem: nec oportet quod quicquid pertinet ad beatitudinem hominis habeatur in visione diuine essentię, sed sufficit quod eam cōmittatur, vt patet de doctoribus corporis, & pluribus aliis quę pertinent ad beatitudinem accidentalem.

19 AD RATIONES principales dicendum. Ad primā quod inter visionem quam habet Deus de essentia sua, & de rebus creatis, & quam habet intellectus beatus de eisdem hoc interest, quia Deus scit essentiam suam non solum vt est potens producere res alias, sed etiam vt est actus volens eas producere, propter quod cognoscat actus omnes res quid sint & an sint: sed intellectus creatus, quia non cognoscat diuinam essentiam, vt est actus volens producere, sed solum vt est virtus potens producere non cognoscat de eis an sint vel non, sed solum quid sint, nisi in quantum vnicuique bono reuelatur de existētia rerum prout ad ipsum pertinet.

20 Per illud patet responsio ad secundam: quia auctoritates Isidori & Gregorii sunt intelligendę de cogitatione rerum, quantum ad essentias earum, non autem quantum ad actuales existentiam nisi modo supradicto, scilicet per reuelationem eorum quę ad vnumquem que beatum pertinent.

Q V A B T I O I I I I.

Vtrum beatitudo nostra consistat principaliter in visione diuine essentię.

Tho. 1. 2. q. 3. ar. 4.



Q U A E R I T U R vtrum beatitudo nostra consistat principaliter in visione diuine essentię. Et arguitur quod non, sed quod consistat potius in aliquo actu voluntatis: quia beatitudo consistit in nobilissimo actu, sed actus voluntatis est nobilior actu intellectus, ergo &c. Maior patet ex 1. & 10. Ethic. Probatur minor: quia ille actus est nobilior in quo & secundum quem sumus liberi quam ille secundum quem non habemus libertatem, sed secundum actum voluntatis sumus liberi, non autem secundum actum intellectus qui necessatur ab obiecto, ergo &c.

2. Item beatitudo consistit in operatione, quę elicitur a potentia perfecta per nobilissimum habitū, sed voluntas perficitur nobiliori habitu quā intellectus, ergo in operatione voluntatis magis consistit beatitudo, quā in opere intellectus. Maior patet vbi supra. Minor probatur: quia charitas est nobilior habitus quam quicunque alius, vt patet per Apollolum 1. Corinth. 13. charitas autem perficit voluntatem, quare &c.

3. Item in operatione illius potentie consistit beatitudo principalis, quę magis respicit obiectum sub ratione beatifica, sed talis est voluntas magis quam intellectus, quare &c. Maior videtur manifesta, quia operationes sunt rationem ex obiectis. Minor probatur, quia ratio obiecti beatifici est quod sit summum bonum & perfectum, sed sub hac ratione voluntas potissime respicit suum obiectum, quam ratio boni sit ratio obiecti voluntatis, quare &c.

4. Item in illo actu principaliter consistit beatitudo, per quę perfectus & intemius vnimur Deo, sed talis est actus voluntatis magis quā actus intellectus, ergo &c. Maior patet, quia beatitudo nostra consistit in vnione ad summū bonum. Minor probatur, quia vnio animę cū Deo inchoatur in visione, sed consumatur in delectatione quę pertinet ad voluntatem. Et iterū dicit Hugo de sancto Victore super 7. cap. cę. Hierar. quod dilectio supereminent scientię, & maior est intellectus: plus enim diligit Deus quā intelligatur, & intrat dilectio vbi scientia foris stat. Itē quod est posterius generatione est prius perfectione, sed actus voluntatis posterior est actu intellectus, ergo est perfectior: sed in perfectione actu principalis consistit beatitudo, ergo &c.

5. Itē in optimo actu consistit beatitudo seu felicitas, sed actus

voluntatis est melior actu intellectus, ergo &c. Maior patet, sed minor probatur dupliciter. Primū, quia ille actus est melior quo efficiuntur meliores, sed per actum voluntatis dicitur boni simpliciter loquendo, & vnus melior altero: secundū, quia ille actus est melior, cuius oppositum est peius, sed dilectioni Dei opponitur odium Dei, quod est peius quam ignorantia quę opponitur cognitioni, ergo diligere Deum est melius quam cognoscere ipsum: & sic patet minor, sequitur ergo conclusio.

6. Item pręmium correspondet merito, sed meritum consistit magis in actu voluntatis quam in actu intellectus, ergo & pręmium, sed beatitudo uominat finale pręmium, ergo &c.

7. Item si in actu voluntatis non consisteret beatitudo, tunc videns Deum & non delectatus in ipso esset beatus. hoc autem est falsum, ergo &c. Antecedens patet. Probatio cōsequentię, quia si videns Deum non delectaretur posset trillari, quia visio Dei non excludit tritritiam, nisi quia causat delectationem: qui autem tritritatur miser est, quia tritritia quędam miseria est, & sic idem simul esset beatus & miser, quod est impossibile.

8. IN CONTRARIVM arguitur, quia sicut se habet viuens ad non viuens, ita cognoscentis ad non cognoscentis, sed actus viuens in quantum viuens est, est nobilior omni alio actu rei non viuens, ergo actus cognoscentis in quantum cognoscentis est, est nobilior actu causę quę non cognoscentis: sed intellectus est cognoscentis, voluntas autem non cognoscentis: sed intellectus est nobilior quocunque actu voluntatis, sed in nobilissimo actu consistit beatitudo, ergo &c.

9. Item beatitudo est bonum in quo per se est sufficientia, vt dicitur 1. Ethic. sed per se sufficientia consistit in visione Dei secundum illud Ioan. 9. Domine ostende nobis patrem, & sufficit nobis. Ad idem est hoc quod dicitur Ioan. 17. Hęc est vita æterna, vt cognoscant te solum Deum verum. Et Aug. dicit 1. de ciui. cap. penult. quod summa merces est intueri Deum, nomine autem mercedis beatitudo intelligitur, quare &c.

10. R E S P O N S I O. Pręter distinctionem prius positam de beatitudine, per quam seculissimus beatitudinem obiectiue dicitur, adhuc beatitudo formaliter de qua querimus potest accipi dupliciter. Vno modo prout includit omne illud quod pertinet ad perfectionem hominis, siue secundum corpus, siue secundum animam: & sic sumitur ab Augustino 13. de trinitate, quod beatus est qui habet quicquid vult & nihil mali vult, conitatur enim quod quilibet recte vult non tantum vnā perfectionem, vel vnū bonum, sed omne illud quod indiget, & quod pertinet ad eius perfectionem: sic etiam loquitur de beatitudine Boetius 3. de consolacione dicens, quod beatitudo est status omnium bonorum aggregacione perfectus, & sic ad beatitudinem hominis pertinet quicquid pertinet ad eius perfectionem, siue secundum animā, siue secundum corpus, & hoc modo non intendimus querere de beatitudine, quia iam esset soluta quęstio. imō nulla esset quęstio, quia beatitudo illo modo cōplectitur omne perfectionem intellectus & voluntatis & corporis, nec tota consistit in aliqua dicarū perfectione, & per cōsequens nec tota principaliter in aliqua earū. Alio modo dicitur beatitudo illud quod est optimū inter omnia bona, & omnes perfectiones humanas: & de iura procedit quęstio in quo actu, vel in qua perfectione consistit principalis.

11. Circa quam probabimus per ordinem quatuor conclusiones. Prima est, quod beatitudo sic accepta consistit in aliqua operatione. Secunda est, quod consistit in vna tantū, & non in pluribus. Tertia est quod illa operatio est intellectus vel voluntatis distinctiue. Quarta, quod est operatio solius intellectus præcisę. Prima conclusio patet sic: summum bonum intrinsecum hominis & formale a quo dependet totum bonum hominis intrinsecū & consistit in cōsuetudine vel adaptione summi boni extrinseci, sed beatitudo formalis de qua loquimur, est summum bonū hominis intrinsecū, Deus autē est summū bonum hominis extrinsecū a quo dependet totum bonū hominis, ergo beatitudo hominis consistit in operatione per quam potissime Deum attingimus.

12. Secunda conclusio patet sic: quia inter perfectiones specie differentes impossibile est esse æqualitatem, sed vna est necessarid perfectior altera: quomodo ergo beatitudo consistat in operatione perfectissima impossibile est quod consistat in duplici operatione alterius & alterius rationis, quia vna earum necessarid deficit ad perfectionem alterius, & ita non est perfectissima.

13. Tertia conclusio patet supra, quia est 1. huius distincti. quia cum supremę potentie anime sit intellectus & voluntas, necessarium est nobilissimam operationem hominis esse operationem intellectus vel voluntatis.

14. Quarta autē conclusio de qua principaliter queritur, probat ad præsens dupliciter. Primū sic quando duę operationes se

se habet, quod vna earū propter se queritur, altera verō non propter se queritur, sed propter aliam finaliter, tunc illa quę queritur propter se habet rationem optimi & finis, & per consequens rationem beatitudinis, sed operationes intellectus & voluntatis quę sunt supremę hominis perfectiones sic se habet quod operatio intellectus queritur propter se, operatio autem voluntatis nunquā est propter se, sed finaliter propter operationē intellectus, ergo operatio intellectus habet rationem optimi, & finis, & beatitudinis, & non operatio voluntatis. Maior patet ex cōdicionē beatitudinis supra posita, scilicet quod beatitudo est optima perfectio hominis, quam propter se habet, & alia propter ipsam. Minor probatur, quia sicut se habet appetitus naturalis ad formam naturalem, sic appetitus sensitius ad sensitiuā potētiam & voluntas seu appetitus intellectiuis ad potentiam intellectiuam, sed appetitus naturalis sic se habet ad formam naturalem, quod nec appetitus naturalis, nec aliquis actus eius est propter se, sed ordinatur finaliter ad aliquam perfectionē rei naturalis, ergo similiter videtur de appetitu sensitiuo & intellectu, quia neuter eorū nec cōtinetur eorū nisi propter se, sed minor probatur, quia appetitus rei naturalis, puta gravis deorsum, & actus eius (scilicet motus ad locum nō habitū) & quies in loco habito non sunt propter se, hoc satis clarum est quantum ad actum appetitus naturalis, qui est moueri ad locum nō habitū, nunquam enim motus est propter se, sed propter terminum, quomodo motus habet rationem vig. & nō finis, idem similiter patet de quiete in loco, quia propter eandem causam mouetur aliquid ad locū, & quiescit in loco, & hæc causa est cōseruatio rei in loco naturali, quia res naturales perfectius cōseruantur in locis suis, & virtuosius operantur, hoc etiam videtur satis clarum in appetitu sensitiuo, quia ad hoc videtur esse appetitus datus animalibus, vt prosequantur conuenientia naturę, & fugiant nocua, ita vt nunquā appetit sensitius sit propter actum suum, sed semper propter aliam perfectionē acquirēdam, & cōseruandam in appetente, appetent enim animalia cibum nō habitū propter cōseruationem naturę, & delectationem in habito propter eandem causam. Propter quod natura adhibuit delectationes talibus operationibus, vt animalia in his persistant, consequens ergo est quod ita sit in voluntate, scilicet quod nulla eius operatio queratur propter se, sed propter aliquid melius, nulla autē perfectio nobis melior est voluntatis actus, quam actus intellectus, ergo actus voluntatis est propter actum intellectus. Per idem patet quod actus intellectus queritur propter se, quia si quereretur propter aliquid, illud esset perfectius, sed nihil in nobis potest esse perfectius actu intellectus, nisi illud esset actus voluntatis, de quo tamen ostensum est, quod non perfectior, ergo &c.

15. Secunda ratio talis est, si beatitudo cōsisteret in actu voluntatis, hoc esset potissime de delectatione quę haberetur de deo viso, sed in delectatione non consistit beatitudo, vt probabitur, ergo fortiori ratione nō consistit in aliquo alio actu voluntatis. Maior patet, quia quicunque posuerunt beatitudinem in actu voluntatis videtur eam posuisse in delectatione cōsequere visionem dei. Vnde Philosophus 10. Ethic. de illo solo actu voluntatis mouet dubitationem, quarens vtrum felicitas cōsistat in cōtemplatione, vel delectatione reserens omnem alium actum voluntatis. Minor probatur, quia immediatum obiectum beatitudinis est deus, sed immediatū obiectum delectationis non est deus, ergo beatitudo non consistit in delectatione. Maior patet, quia quomodo beatitudo consistit in optima operatione, bonitas autē operationis dependeat ex obiecto, oportet quod operatio in qua consistit beatitudo habeat pro obiecto summū bonū quod est deus. Minor supponatur nunc, quia quamuis probata sit primo libro distin. prima, nihilominus adhuc probabitur inferior.

16. Posset autē aliquis instare cōtra maiorem propositionem prædictę rationis, dicēdo quod beatitudo non consistat in delectatione sequente visionem, sed potius in amore amicitie vel beniuolentie, cuius obiectum immediatū est ipse deus, sed nec illud valet. Primū, quia ad deū nō est amicitia proprie, nō solum propter inæqualitatem, sed quia beniuolentia proprie nō est ad illum cui nihil potest acquiri, & qui nihil potest amittere: per amorem enim beniuolentie volumus amicis bona quę nō habet, & gaudemus quādo eis adueniunt, nullum autē bonū potest deo acquiri, vel ab eo amitti, ergo nō est proprie beniuolentia ad eum, sed dato quod esset amor beniuolentie hominis ad deum qualitercunque dicit, tamen in tali amore nō potest consistere beatitudo. Primū, quia in eo quod est debitu & iustu exhiberi alteri nō consistit beatitudo: huius probatio est quia, tale magis habet rationē meriti quam præmij, præmij enim est ab alio receptū, & nō alteri exhibitu, sed amor beniuolentie qualis potest esse hominis ad deū est huiusmodi, quia ex iusticia exhibēdus est deo, quare &c. Et confirmatur per Ansel. de casu diaboli. c. 4. vbi dicit quod omnes affectiones voluntatis sunt affectiones iusti vel cōmodi, & sub-

iungit quod ex cōmodis constat beatitudo, igitur affectio vel actus voluntatis quę est affectio iusti nō pertinet ad beatitudinē, sed tātū illa quę est cōmodi. Secundo, quia beatitudo nō potest consistere in aliquo actu, qui de se non requirit deum visum & præsentem, sed amor beniuolentie quantumcunque perfectus ex ratione sua, non requirit deum visum & præsentem, ergo in tali amore nō consistit beatitudo. Maior de se patet, sed minor probatur, quia amor beniuolentie potest æqualiter perfectus esse ad absentē, sicut ad presentē, æquale enim effectū & æquale bonū volo amico absentem sicut presentem, & si volo ei presentem, vt presentia est, hoc nō pertinet ad amorē amicitie vel beniuolentie sed cōcupiscentie, quia nō volo amico aliquid bonum, sed mihi volo in quantum presentia eius est mihi delectabilis vel utilis.

17. AD RATIONES in oppositu. Ad primā dicēdū est per interreptionē minoris, quia actus voluntatis nō est nobilior quam actus intellectus, imō cōtrario vt probatū est, & cum dicitur quod imō, quia actus voluntatis est liber, nō autē actus intellectus. Dicendum quod libertas potest sumi dupliciter, vno modo prout opponitur cōactioni, & sic intellectus est liber intelligēdo sicut voluntas in volendo, quod patet, quia illud solum est cōactū quod est cōtra inclinationē rei, sed nullum intelligere est contra inclinationē intellectus, imō est secundū inclinationē eius, naturaliter enim intellectus inclinatur ad intelligēdū cum intelligere sit eius perfectio, ergo impossibile est quod intellectus intelligēdo cogatur, sicut nec voluntas in volendo, imō breuiter nulla potētia cognitiua, nec appetitiua cogitur respectu proprii actus, quia nec hoc inuenitur in potētis naturalibus, nō enim cogitur igni ad calefaciendū neque graue ad descendendū, neque visus ad vidēdū, semper enim cōactio est cōtra naturā rei, & quia potest contingere quod intellectus assentiat alicui, cuius oppositū voluntas magis accepta sit, ideo voluntas hic cogitur in actu imperato nō tamen elicto, quatenus hoc fit cōtra eius inclinationē, nō autē intellectus cuius inclinatio est ad omnia intelligere, & illud plenus declaratū est in 2. lib. Alio modo sumitur libertas, prout opponitur necessitati, & sic nō oportet quod actus sit nobilior qui est liber, alioquin nobilior esset in deo velle aliqua a se quam se ipsum, & in nobis nobilior esset voluntas eorū quę sunt ad finē quę liberē volumus quā voluntas finis quę necessario volumus quę omnia sunt falsa. Et iterū si propter libertatē poneretur felicitas in actu voluntatis deberet poni in actu libero & nō in actu necessario, sed actus voluntatis respectu dei in patria erit necessarius & nō liber, siue in diligendo deū amore beniuolentie suę fruendo deo amore cōcupiscentie, ergo in nullo actu voluntatis in patria consistit beatitudo. Itē nec illud est verū quod intellectus non sit liber sicut & voluntas, licet enim intellectus necessitetur quo ad prima principia quę de se cōtinent clarā veritatē, nihilominus tamen nō necessatur respectu omnium quę deducuntur ex primis principiis, sed quibusdam liberē assentit, exceptis his quę habent cōnexionem & necessariā deductionē ex ipsis, similiter voluntas necessatur respectu finis, sed libertatē habet respectu eorū quę sunt ad finem, nisi sint talia quę necessariā colligantia habeant cum fine, ergo tot modis liber est intellectus tam speculatiuus quam practicus in iudicando quot modis voluntas libera est in eligēdo. Quod autē cōsuevit dici quod voluntas imperat intellectui & omnibus virtutibus animę, nō est sic intelligēdū quod imperat intellectui, vt superius suo inferiori, imō potius est inclinatio data intellectui ad prosecutionē suę perfectionis, sicut dicitur est de appetitu rerum naturalium qui datus est propter cōsecutionem suę perfectionis naturalis, vnde sicut ibi appetitus nō importat formę motū, sed est inclinatio cōsequens rem propter cōsequēdam & cōseruandam eius perfectionē, nec propter hoc potest dici quod si aliquid nobilior formę rei vel eius operationis, sic voluntas est inclinatio data intellectui ad prosecutionē perfectionē quā intellectus iudicat sibi conuenientē, nec propter hoc potest dici quod ipsa sit nobilior intellectus, aut quod imperet intellectui, sicut superius inferiori, sed solum quod est inclinatio data mētī ad prosecutionē eius, quod per intellectū dicitur est.

18. Ad secundum dicēdū quod nō potest proprie cōparatio fieri inter charitatē & ceteros habitus vię quos eorū sit nobilior, quia nō sunt habitus sic disparati quod vnus possit esse sine altero & econuerso, quia charitas in via nō potest esse sine fide & spe, fides autem & spes possunt esse sine charitate, quamuis non sufficiat ad meritum, & sic loquitur Apollol. 1. Cor. 13. vt patet ex textu circa principij illius capituli, & si cōparemus has duas habitudines, patet quod fides & spes plus præcellit charitatem quā charitas fidem & spem, quia fides & spes sine charitate sunt aliquid, licet non sufficiant ad meritum, charitas autem sine fide & spe omnino nihil est, nec in se, nec quo ad meritum. Et ad hoc potest dici quod charitas inter habitus vię nobilior est, sed tamen inter omnes habitus simpliciter, quia lumen glorię secundum ponētes ipsum est nobilior charitate, nec oportet quod habitus qui est præcipu respectu meriti sit præcipu respectu

2. 35. 9. 8
Inf. 2. d.
2. 4. 9. 2.
3. 3.
Et distin.
39. 9. 4.

præmij, quum meriti & præmij quasi contrarias conditiones habeant...

19 Ad tertium dicendum quod voluntas non magis respicit obiectum suum...

20 Ad quartum cum dicitur quod per actum voluntatis incitimus...

21 Dicitur autem Hug. de sancto Victore quod delectatio su pereminet...

22 Si dicitur autem iterum secundum Diony. q amor transformat amantem...

23 Ad quintum dicendum quod actus voluntatis non est melior quam actus intellectus...

24 Ad sextum dicendum est quod præmij correspondet merito secundum...

25 Ad ultimum dicendum quod beatitudo prout includit omnem perfectionem...

26 RESPONDENDUM est ad questionem istam quod immediatum obiectum...

habendo quicquid natum est consequi ad ipsum. Et ad hoc quod dicitur...

Q V A E S T I O Q V I N T A.

Verum deus possit esse immediatum obiectum delectationis.

Q V I N T O queritur de hoc quod suppositum est in questione immediatè...

2 Item in omni actu dilectionis & delectationis alicuius habitus & habitio...

3 Item illud quod est immediatum obiectum summæ cognitionis & summæ dilectionis...

4 Item illud est immediatum obiectum fructus quod est immediatum obiectum...

5 I N C O N T R A R I V M arguitur, quia actus ille quo attingitur finis...

6 R E S P O N D E N D U M est ad questionem istam quod immediatum obiectum...

qua vel perfectio formalis per operationem acquisita, & loquor de delectatione...

1. lib. 2. 1. 3. 2. 6. 2.

non ipsum habitum est immediatum obiectum amoris concupiscentie sue quantum ad desiderium sue quantum ad delectationem, verbi gratia in exemplo eorum amicus presens est immediatum obiectum amicitie, sed eius presentia quam desiderari dum esset absens & in qua delectatur dum est presens est immediatum obiectum concupiscentie & non ipse amicus qui est amicus, siue sit presens siue sit absens, & quia quod amatur amore amicitie magis amatur quam illud quod amatur amore concupiscentie, ideo tale amatum quamvis sit illud simpliciter magis quod amatur quam eius habitus, tamen non est immediatus amatum amore concupiscentie, sed eius habitus, si autem tam habitus quam habitus pertinet solum ad amore concupiscentie, tunc est vniuersaliter verum quod dicitur, quia illud quod est plus amatum, est immediatus amatum, ut patet in cibo & in potu, non autem quod alterum pertinet ad amore amicitie scilicet habitus eius.

12 Ad tertiam patet responsio, quia illud quod est obiectum summæ cognitionis & dilectionis non est immediatum obiectum summæ delectationis, quia obiectum summæ dilectionis & summæ delectationis quæ est dilectio amicitie est summum bonum secundum se, sed obiectum summæ delectationis est illud quod est summum bonum ei qui delectatur, illud autem non est deus secundum se ut probatum fuit, sed visio eius quæ est summæ bona inter ea quæ sunt nobis bona formaliter.

13 Ad quartam dicendum quod maior propositio est falsa, quia cum charitas pertinet ad amore amicitie obiectum eius est deus secundum se in quantum ad diligimus propter se, fructu autem non pertinet ad amore amicitie sed concupiscentie cuius deus non potest esse immediatum obiectum cum non sit immediate bonum nostrum, & tamen fructus beata dicitur elici mediante habitu charitatis, quia & visio dei quæ erit immediatum obiectum fructus & nos ipsos referemus in deum tanquam in finem vicinum.

QUESTIO SEXTA.

Utrum viatori manenti in statu viae possit communicari visio dei intuitiva quæ non sit beatifica.



Ex quo queritur utrum viatori manenti in statu viae possit communicari visio dei intuitiva quæ non sit beatifica. Et arguitur quod sic, quia cui potest communicari visio dei intuitiva absque hoc quod communicetur ei dilectio dei vel delectatio, illi potest communicari visio dei intuitiva quæ non est beatifica, sed viatori potest communicari visio dei intuitiva absque hoc quod communicetur ei dilectio dei vel delectatio, ergo &c. Maior probatur, quia ad beatitudinem non solum requiritur cognitio dei intuitiva, sed dilectio & delectatio sequens illam cognitionem quæ se habet in beatitudinem ex æquo cum visione (ut quidam dicunt) vel principaliter quam visio (ut alij sentiunt) vel minus principaliter quamvis essentialiter (ut tenent sic arguentes) igitur cui potest communicari visio sine dilectione vel delectatione talis visio non esset beatifica cum nulla res maneat subtracta quæcunque essentiali parte sui, & hæc fuit maior, minor similiter probatur, quia in habentibus ordine deus potest facere prius sine posteriore, sed visio se habet ad dilectionem & delectationem sicut prius ad posterius, ergo deus potest communicare alicui visionem sui intuitivam absque dilectione & delectatione, & hæc fuit minor, sequitur ergo conclusio.

Item cuiusque potest communicari visio dei per vnum instanti illi potest communicari per totum æternum, sed visio dei intuitiva non beatifica potest communicari, & communicata fuit alicui per vnum instanti sicut Paulo in raptu qui vidit dei intuitivæ, nec tamen fuit beatus, sed mansit viator, ergo illa visio potest esse ei communicari per totum æternum, nec fecisset eum beatum. Maior patet, quia breuitas vel diuturnitas non facit possibilitatem vel impossibilitatem aliorum, sed oppositio vel repugnancia quæ si non sit pro vno instanti non erit pro toto æterno. Minor declarata est. Et confirmatur hæc ratio, quia propter maiorem vel minorem permanentiam vel durationem non est aliquid melius essentialiter sicut arguit Aristoteles primo Ethicorum contra Platonem & ideo si visio quæ habuit Paulus in raptu fuisset semper in eo continuata non propter hoc fuisset essentialiter perfectior, & ideo si non fuit beatifica in raptu non fuisset beatifica nisi semper fuisset continuata.

Item cui potest communicari visio dei intuitiva absque hoc quod ei communicetur visio aliarum rerum quam habet beati communitur illa visio non est beatifica, sed alicui viatori potest communicari talis visio & fuit communicata, ergo &c. Minor probatur ut prius in Paulo cui communicata est visio diuinæ essentia in raptu & tamen non fuit ei communicatum quod sciret an fuisset in corpore an extra corpus sicut dicitur 1. Cor. 12. quod tamen

omnes beati communitur sciunt, quare &c. Et si dicatur quod visio beatifica consistit in visione diuinæ essentia & non in cognitione aliarum rerum secundum illud Augustini li. confes. Insuper illi homo qui illa scit re autem nescit, scilicet aut qui te scit etiam si illa nesciat, qui autem te scit & illa non propter illa, sed propter te soli beatorum, non valet, quia illud solum intelligendum est de beatitudine viae & non patriæ, & dato quod intelligeretur de beatitudine patriæ intelligendum esset secundum quod ly propter dicit causam ut sit sensus quod causa beatitudinis non sit nisi visio dei, sed illa visio non est beatifica sine cognitione creaturarum, quia licet cognitio creaturarum non sit causa propter quam aliquis est beatus, est tamen causa sine qua nullus esse beatus.

4 IN CONTRARIUM arguitur, quia illud non potest communicari viatori propter quod status patriæ distinguitur a statu viae, sed status patriæ distinguitur a statu viae per hoc quod cognitio patriæ est intuitiva, cognitio verò viae est enigmatica secundum illud 1. Corin. 13. Videmus nunc per speculum in enigmate, tunc autem facie ad faciem, visio ergo dei intuitiva non potest communicari viatori quin sit beatifica, & per consequens viator non erit simpliciter viator.

5 RESPONSIO. Sicut fuit prius dictum beatitudo accipitur dupliciter. Vno modo pro statu comprehendente omnem perfectionem homini possibilem, & sic definitur à Boetio quod beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus, & hoc modo beatitudo non consistit in aliquo vno bono vel in aliqua vna perfectione, sed in omnibus simul. Alio modo accipitur beatitudo pro summa & optima hominis perfectione, & sic beatitudo consistit in optima hominis operatione quæ est optima potest respectu optimi obiecti. Hoc supposito dicendum est quod aliud est querere utrum visio dei intuitiva possit communicari alicui absque hoc quod sit beatus beatitudine primo modo dicta prout dicitur statum omnium bonorum aggregatione perfectus, & aliud est querere utrum potest communicari alicui absque hoc quod sit beatus beatitudine quæ dicitur potissimum actum & potissimum perfectionem, si primo modo intelligatur quæ visio nullo modo est dubia, quia constat quod visio dei intuitiva potest communicari alicui absque hoc quod habeat dotes corporis & multa alia quæ requiruntur ad statum beatitudinis, sic enim factum est in Christo, & in Paulo, & in Moyse, sicut dicit Augustinus super Gen. ad litteram, oportet ergo si questio sit dubia sicut debet esse omnis questio, quod intelligatur secundum modo, scilicet, utrum visio dei intuitiva possit communicari alicui viatori absque hoc quod sit beatus, hoc est, absque hoc quod beatificet ipsum formaliter ut supremus actus in quo consistit beatitudo, & sic intelligendo questionem, dicendum est quod non. Cuius ratio est, quia quando duo actus sunt eiusdem rationis speciei & æque perfecti in illa specie necessarium est quod perfectior sit subiectum æqualiter perfectioe formalis & specificæ, & oppositio huius videtur implicare contradictionem, sicut contradictionem implicat quod durum albedinum vna faciat subiectum suum album & alia non, & si sint æque perfectæ albedines implicat contra dictionem quod non æqualiter faciant subiecta sua alba, sed omnis cognitio dei intuitiva quæ potest communicari homini est vna secundum speciem, & per consequens vna potest æquari alteri in perfectione, ergo cum aliqua earum sit beatifica (in aliqua enim eorum consistit beatitudo secundum omnes) necesse est quod quilibet talis sit beatifica & beatificet subiectum suum formaliter. Maior iam patet, sed minor declaratur, quia si non omnis visio dei intuitiva esset eiusdem speciei hoc esset vel ex parte subiecti, vel ex parte obiecti, vel ex parte habitus scilicet luminis gloriæ secundum ponentes ipsum, non potest esse ex parte subiecti, vel obiecti, quia idem subiectum vel obiectum eodem modo representatum supponitur utrobique, nec ex parte luminis gloriæ, quia vel tale lumen est necessarium ad visionem dei intuitivam vel non, si sit necessarium tunc oportet quod sit in qualibet visione, & sic ex parte eius nulla est differentia, si verò non sit necessarium, sed potest adesse & abesse tunc non variat speciem.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum quod maior est falsa, quia nos loquimur de beatitudine prout dicitur supremam & perfectissimam operationem homini possibilem, talis autem non potest esse nisi vna, quia plures operationes specie differetes non possunt esse eiusdem gradus, & ita impossibile est quod dilectio seu delectatio pertineat ad visionem ad beatitudinem prout de beatitudine nunc loquimur. Et iterum dato quod concurreret simul ad beatitudinem adhuc maior esset falsa, quia visio & delectatio non concurreret ad beatitudinem tanquam partes vnius perfectiōis, sed concurreret solum per modum cuiusdam aggregationis ita quod perfectior esset beatitudo aggregans utrumque actum quam continens vnum solum, veritatem siue hæc duæ operationes sint simul siue quælibet per se maxime visio quæ potest esse sine delectatione, quomodo permaneat in sua natura & in sua intrinseca perfectione tantum perficit quælibet earum sui subiectum si per se sit in subiecto quantum perficit quælibet earum sui subiectum, unde videtur deum & non diligens

diligens ita perfecte videt Deum, & ita perfecte beatificatur beatificatione visionis sicut beatificatur beatificatione visionis videtur Deum & diligens, quævis videns Deum & diligens pluribus beatificatur. Visio & delectatio, sed non plus intensius ipsa visione.

7 Ad secundum argumentum dicendum per interemptionem minoris, quia visio quæ fuit communicata Paulo in raptu, fuit beatifica beatitudine quæ est per actum in quo principaliter & essentialiter consistit beatitudo: unde Augustinus dicit quod ipse vidit Deum sicut & beati vident ipsum. Et si dicatur quod non fuit beatifica, quia non fuit mediante lumine gloriæ, non valet, quia sicut dictum fuit prius, si lumen gloriæ esset necessarium ad visionem diuinæ essentia intuitivam illa responsio non haberet locum, quia oportet dicere quod illa visio fuisset mediante illo lumine: si verò lumen gloriæ requiratur propter permanentiam actus propter quam Philosophus dicit ad beatitudinem naturalem requiri habitum, non valet, quia ubi obiectum secundum se semper est præsens potentia, & potentia nata est ferri in obiectum frustra ponetur aliquid causans permanentiam actus, quia illo excludo adhuc semper esset actus permanens ex presentia obiecti ad potentiam, unde si in nobis pro statu viae semper esset obiectum præsens potentia cognitiva, non oporteret ponere habitum ad cognoscendum vel considerandum obiectum, quia propter facilitatem considerationis ponitur habitus quo quis potest uti cum voluerit, & ratione cuius intellectus facilliter conuertitur ad phantasmata quæ representant ipsi obiectum suum. Cuius igitur in visione Dei intuitiva obiectum secundum se sit præsens potentia, & si esset absens in ratione obiecti lumine nihil faceret ad hoc ut obiectum haberetur principaliter, patet quod tale lumen non est ponendum propter permanentiam actus: esset etiam repugnans in dictis, quia secundum hoc visio quæ fuit in raptu Pauli sine lumine, & quæ est in beatis cum lumine non differret quantum ad aliquam intrinsecam perfectionem, sed solum differret sicut transiens & permanens, excludo ergo hæc differentia idem esset iudicium de utraque. Si ergo visio Pauli fuisset conservata in sua permanentia fuisset beatifica sicut est visio beatorum, cuius contrarium ipsi dicunt: & quia breuitas vel diuturnitas durationis non auget vel minuit essentialem perfectionem rei (ut ipsum dicitur) sequitur quod visio Pauli quæ fuit in raptu Pauli fuit æque beatifica sicut si fuisset semper continuata, & si lumen gloriæ non requiritur nisi propter continuationem operationis non potest poni sine contradictione quod propter lumen gloriæ aliqua visio intuitiva sit beata quæ sine ipso non esset beata, & quod diuturnitas operationis nihil faciat ad perfectionem eius.

8 Ad tertium dicendum quod maior est falsa, & minor similiter. Maior quæ dicit quod cuiusque potest communicari visio Dei intuitiva absque hoc quod cognoscatur alia quæ beati cognoscant illa visio non est ei beatifica, falsa est, quia quilibet videns Deum dato quod non videret alia, esset beatus beatitudine essentiali, quod patet auctoritate beati Augustini & Philosophi: auctoritate Philosophi qui dicit primo & 10. Ethicorum quod felicitas consistit in operatione respectu obiecti, obiectum autem optimum est solus Deus & non alia ab ipso. Item auctoritate Augustini prius allegata ex 1. lib. confes. Infelix homo &c. Nec valet dux responsiones prius date. Prima quæ dicit quod illa auctoritas intelligitur de beatitudine viae & non patriæ, non valet, quia proportionabiliter videtur se habere cognitio Dei in via ad beatitudinem viae, & cognitio Dei in patria ad cognitionem patriæ: si ergo secundum expositionem istam ad beatitudinem viae sufficeret cognitio Dei in via sine cognitione aliorum, videtur quod visio Dei est in patria sufficiens ad beatitudinem patriæ absque hoc quod alia cognoscatur in Deo. Ipsa etiam expositio secundum se est falsa, quia cognitio aliorum à Deo magis est necessaria in via ad cognitionem Dei in qua consistit naturalis beatitudo quam sit necessaria in patria: & si loquamur de beatitudine viae non solum naturali, sed etiam supernaturali quæ est secundum fidem & spem ut facit ad meritum adhuc expositio nulla est, quia ad illam beatitudinem magis est necessaria aliorum cognitio à Deo quam ad beatitudinem patriæ, quia sola cognitio Dei in via sine cognitione aliorum quæ faciendæ sunt propter Deum circa seipsum & proximum non sufficeret ad meritum. Secunda etiam responsio quæ dicit quod si intelligatur de beatitudine patriæ tunc ly propter dicit causam, & sic propter visionem diuinæ essentia homo est beatus, sed non sine visione aliorum, non valet, quia verba Augustini contradicunt. Dicit enim sic: Beatus autem est qui te scit etiam si illa nesciat, ex quo patet quod ad beatitudinem non requiritur cognitio creaturarum neque sicut causa propter quam, neque sicut causa sine qua non. Minor etiam est falsa, quia nulli videntur Deum communicari visio aliorum in Deo quæ non communicatur omnibus videtur Deum etiam si in raptu & in transitu videntur: quia visio Dei & aliorum in Deo non est nisi eorum quæ ex necessitate representantur in diuina essentia, siue sint intrinseca (ut relationes) siue extrinseca (ut quiddi-

tates rerum) & hæc nullum videntem Deum latet, nec forte late-re possunt, quamvis quibusdam videatur contrarium, ut dictum fuit prius. Cognitio verò de euentu rerum utrum sint vel non sint, sicut vel non fiat variatur in diuersis videntibus Deum absque præiudicio beatitudinis, quia cognitio talium non pertinet ad cognitionem beatam per quæ quilibet beatus videt à principio quicquid videre potest, sed pertinet ad aliud genus cognitionis quæ est per revelationem per quam unusquisque beatus cognoscit illud quod ad se pertinet: & talis reuelatio non oportet quod fiat viatori si rapiatur ad visionem diuinæ essentia, quia nec fuit facta Paulo ut arguebatur. Responsio ad maiorem propositionem sufficit, & nihil dubij includit: sed responsio ad minorem vni-dubium includit (hoc scilicet) quod videns Deum non possit non videre ea quæ ex necessitate in diuina essentia representantur.

QUESTIO VII. Utrum beatitudo sanctorum sit futura maior post resurrectionem quam sit modò.



Thom. 2. 2. q. 4. ar. 5. PRIMO queritur utrum beatitudo sanctorum sit futura maior post resurrectionem quam sit modò. Et videtur quod sic: quia sicut se habet miseria ad damnatos reprobos, sic gloria ad bonos, sed miseria reproborum non solum hominum sed etiam demonum erit maior post resurrectionem quam modò, ergo & gloria bonorum.

2 Item gloria perficit naturam, igitur natura existente perfectior erit gloria perfectior, sed natura animæ erit perfectior post resurrectionem quæ sit modò, quia perfectior modo existit in toto quæ separata à toto tunc erit existit in ea & in toto cõ sit naturaliter pars totius hominis, ergo eius gloria erit perfectior.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia operatio quæ in nullo indiget corpore non perficitur in aliquo ex presentia corporis, sed operatio in qua consistit beatitudo in nullo indiget corpore, ergo nullo modo perficietur gloria per resurrectionem corporis. Maior de se patet, sed minor probatur, quia operatio in qua consistit beatitudo non indiget corpore ut visio: quia nulla operatio intellectualis indiget corpore illo modo, nec indiget corpore ut obiecto, quia non sit mediante phantasmate sicut sunt operationes naturales, quare &c.

4 RESPONSIO. Circa istam questionem intelligendum est quod beatitudinem sanctorum auget post resurrectionem potest intelligi dupliciter. Vno modo extensiuè quia erit in pluribus. Alio modo intensiuè ita. Quod anima beata quæ nunc videt Deum videat ipsum clarius & diligat eum intensius resumpto corpore: si loquamur de beatitudinis augmento extensiuè, sic clarum est quod augetur beatitudo post resurrectionem, quia tunc homo beatificabitur non solum in anima quo ad vires superiores quæ sunt intellectus & voluntas, sed etiam quo ad vires inferiores sentitias, & etiam in corpore quantum ad dotes suas, sicut cõtrario damnati affligentur non solum in anima quo ad intellectum & voluntatem, sed etiam in corpore quo ad sensibilitatem, & sic loquitur glossa super illud Apoc. 6. Vidi sub altare Dei animas interfectorum, quæ dicit quod animæ sanctorum modo sunt in minori dignitate quam futurae sint post resurrectionem, & Hieronymus qui dicit quod peracti finali iudicio Deus ampliore gratiam monstrabit sanctis, hæc enim maior dignitas vel amplior gratia erit secundum extensionem quæ erit quo ad plura.

5 Si verò loquimur de augmento beatitudinis intensiuè modo quo expositum est, sic est duplex modus dicendi. Primus est quod beatitudo essentialis quæ consistit in Dei visione augetur intensiuè post resurrectionem. Quod probatur dupliciter. Primo sic, & est ratio in arguendo tacta: operari supponit esse, ergo quod habet perfectius esse habet perfectius operari, sed anima resumpto corpore habebit perfectius esse quam nunc habeat separata, cõ sit pars quæ semper habet perfectius esse in toto quæ separata ab ipso, ergo habebit perfectius operari, sed in operatione consistit beatitudo, ergo &c. Secundo sic: delectatio sequens visionem Dei proportionatur visioni, sed delectatio augetur resumpto corpore, ergo & visio. Probatio minoris, quia sicut se habet tristitia ad minuendum delectationem, sic delectatio ad augendum eam: sicut enim vnum quodque minuitur per suum contrarium, sic augetur per suum simile, sed omnis tristitia adueniens delectationi minuit eam, ergo omnis delectatio adueniens præexistenti delectationi auget ipsam, sed resumpto corpore delectationi quæ est de visione Dei adueniente corpore adduntur complures alie de beatificatione corporis, ergo per eas augetur præcedens delectatio de visione Dei, sic delectatio & visio.

6 Sed illud non videtur valere, primo quia manentem eodem principio formali æque intensio & in subiecto proximo manet æque

Thom. In-
scriptio. q.
4. 49. q.
1. art. 4.
q. 1.

æque perfecta operatio excluso subiecto remoto: sicut videmus quod manente calore vel colore in quantitate exclusa substantia æque potest calor calefacere, sicut & color seu albedo digregare si maneret subiectum remotum, sed potentia intellectiva & lumen gloriæ manent æque intensa & perfecta in anima separata sicut post resurrectionem: nullum enim istorum intenditur, sunt etiam in anima separata ut in subiecto proximo, ergo manet in anima separata æque intensa & perfecta operatio. Secundo, quia videmus quod conditio subiecti remoti non variat operationem, nisi varietur in aliquo immediatum principium operationis. Quamvis enim natura humana sit perfectior quam natura aquilæ, intensius tamen videt aquila quam homo: videmus enim quod variato principio operationis immediato variatur & operatio, dato quod non varietur subiectum, & multiplicato multiplicatur absque multiplicatione subiecti, propter quod tota conditio operationis videtur sequi conditionem principij immediati secundum se: cum igitur immediata principia operationis in qua beatitudo consistit sint secundum se æque perfecta in anima separata, sicut in ea erunt resumpto corpore, sequitur quod eorum separatio est æque perfecta prius ut est postea.

7 AD RATIONES opinionis patet responsio. Quod enim primo dicitur quod anima habet perfectius esse resumpto corpore quam separata: dicendum quod ly perfectius potest esse nomen vel aduerbium: si sit nomen, tunc falsum est quod anima coniuncta habet perfectius esse quam separata, quia perfectius esse habere, est habere esse quod in se & in sua natura est magis perfectum, anima autem coniuncta non habet esse quod in se sit magis perfectum quam quando est separata, sed habet omnino idem esse nec intensius nec remissius, & si haberet intensius bene sequeretur quod intensius operaretur, sed non habet, ut dictum est. Si verò ly perfectius tenetur adverbialiter, sic verum est quod anima coniuncta habet perfectius esse, id est perfectiori modo quam separata, quia pars perfectiori modo existit in toto quam separata ab ipso: & simili modo potest dici quod habet perfectius operari non intensius, quia nec sic habet perfectius esse, sed perfectiori modo, quia est operatio perfectioris, scilicet compositi quod est perfectius qualibet sui parte, sed de hac perfectione non quarimus, sed de illa quæ est per intentionem.

8 Ad secundum dicendum quod delectatio de visione Dei non augebitur resumpto corpore. Et cum probatur quod imò, quia omnis tristitia minuit delectationem, ergo omnis delectatio augeat eam. Dicendum quod non sequitur: causa enim quare tristitia minuit delectationem non semper est contrarietas vnius ad alteram, quia non omnis tristitia contrariatur delectationi, sed hoc est, quia omnes potentie animæ radicantur in vna essentia: propter quod quando intentio animæ vehementer trahitur ad operationem vnius potentie, retrahitur vel minuitur ab operatione alterius: manifestum autem est quod omnis tristitia maxime trahit ad se intentionem animæ, quia vnum quodque naturaliter tendit ad repellendum contrarium, & ideo in omni tristitia attrahitur intentio animæ ad quacunque alia operatione, propter quod minuit ipsam: & sic est in delectatione, quia enim intentio animæ tendit in id quod delectat, per consequens retrahitur ab aliis operationibus, & ex hoc minuitur, & ideo delectatio minuit omnem aliam delectationem nisi quando est de eodè obiecto & secundum eandem operationem, vel quando vna ordinatur ad aliam ut in proposito.

9 Secundus modus dicendi est quod beatitudo erit perfectior resumpto corpore quam ante, non quidem intensius (ut ponit præcedens opinio) sed quia magis promptè seu expeditè exercet anima suam operationem resumpto corpore quam ante. Et ratio huius opinionis est, quia in anima separata videtur esse quidam naturalis appetitus ut renouetur corpori, & hic naturalis appetitus videtur animam impedire, ne ita liberè & promptè feratur in Deum tota intentione sicut resumpto corpore: & confirmatur per Augustinum duodecimo super Genesim ad litteram: cui enim ibi quereret vtrum spiritibus defunctorum sine corporibus possit summa beatitudo illa præberi. Respondet quod non possunt sic videre illam incommutabilem essentiam sine alia latente causa, sue ideo quia inest naturalis appetitus corporis administrandi, quo appetitu retardantur ne tota intentione pergant in summum Deum, hoc est in trinitatem per cognitionem & amorem.

10 Sed nec illud valet, quia sicut statim dictum est, distractio intentionis circa vnum minuit operationem circa alterum, sed secundum illam opinionem anima separata non ita expeditè & liberè feratur in Deum, sicut coniuncta propter hoc solum, quia intentio eius distractatur ad alterum, scilicet ad administrandam corporis, ut patet planè ex verbis Augustini per eos allegatis, ergo propter hæc distractionem remittitur eius operatio circa

ca Deum, & ita minor est eius beatitudo, quod tamen isti negant. Item anima resumpto corpore non magis expeditè feretur in Deum quam ante, nisi vel quia habebit plura adiuncta, vel quia non habebit tot impedimenta: non quia habebit plura adiuncta, quia corpus & vires corporeæ nihil conferunt ad visionem diuinæ essentia, nec subiecti, nec obiecti, potentia etiam intellectiva & volitiva supponuntur æque perfectæ. Si verò dicatur quod non habebit tot impedimenta sicut separata, non stat cum principali conclusione, quia illud quod est impedimentum nunquam æque intensè operatur nisi magis conetur, si ergo anima separata habeat plura impedimenta quam coniuncta sequitur quod non ita intensè videat Deum sicut coniuncta nisi magis conetur: fingere autem in ea maiorem conatum non est facile, ergo nullo modo stant simul quod anima coniuncta liberius feratur in Deum quam separata & non intensius. Tenendum est ergo quod anima separata æque intensè fertur in Deum ut coniuncta, sic fertur æque expeditè & liberè.

11 NEC ratio in oppositum cogit, quia appetitus animæ separata de amodo corpus in nullo impedit vel minuit visionem vel fruitionem diuinæ essentia: quia vel ille appetitus est naturalis qui competit animæ ut est forma, & talis non impedit, aut distrahit cognitionem, quia nec cognitionem exigit (est enim similis appetitus in rebus cognitione carentibus) vel est appetitus sequeus cognitionem, ut pote quia anima separata cognoscendo suam naturam quo ad aliquid imperfectam, quia nondum beatificata quo ad vires sensitivas que corpus perficit appetit vniri corpori ut in ipso pficiatur plenus, sed nec ille appetitus minuit in aliquo aut retrahit visionem diuinæ essentia: nec fruitionem de visione, quia duorum quorum ratio vnius sumitur ex altero vnū non est impedimentum alterius, sicut cognitio rerum in verbo non impedit aut distrahit cognitionem verbi, quia verbum est ratio cognoscendi cetera in verbo: similiter appetitus animæ videtur Deum de administrando corpore regulatur secundum appetitum videndi Deum & fruendi Deo, sicut ea que sunt ad finem, rationem & regulam sumunt ad finem, vnde anima non appetit reuniri corpori, nisi sicut placere videt diuinæ voluntati & diuine bonitati quæ intuetur & qua fruatur, propter quod vnū non est distractiuum vel impedimentum alterius. Aug. autè in auctoritate allegata magis loquitur in inquirendo, quæ asserendo, ut patet ex verbis suis: dicit enim siue ex Deo siue ex alia latente causa, &c.

12 Tertius modus est quod anima resumpto corpore non intensius videt Deum nec expeditius quæ separata, & licet hoc factis pateat ex reprobatione duarum opinionum præcedentium, tamen adhuc potest alia ratio adduci quæ est communis, & est satis efficax quæ est talis: si animæ beatorum resumtis corpori bus intensius aut liberius videret Deum quæ ante, hoc esset vel ex parte potentie cognitiue, vel ex parte luminis gloriæ ipsam eleuantis, vel ex parte obiecti representantis, vel ex parte alicuius impedimenti in anima separata existentis: non ex parte potentie cognoscitiue, quia illa remanet penitus eadè non intensè neque remissè, neque ex parte luminis propter eadè causam, neque ex parte obiecti, quia tunc non representabitur aliter, nec ex parte alicuius impedimenti, quia nullum est in anima separata plusquam in coniuncta, ut deductum est, ergo anima resumpto corpore non videbit Deum expeditius vel intensius quam ante.

13 Ad rationes in oppositum patet responsio, solum enim probat quod beatitudo augebitur resumtis corporibus extensiuè & non intensiuè: miseria enim reproborum de qua procedit primum argumentum non erit intensior resumtis corpori bus quantum ad dolorem quem habent de carentia visionis diuinæ, qui dolor correspondet visioni & fruitioni diuinæ essentia: sed erit in pluribus, quia torquebuntur non solum in anima sed etiam in corpore, & proportionabiliter augebitur beatitudo in electis, miseria verò dæmonum non augebitur post iudicium quantum ad dolorem quem habent de amissione visionis diuinæ essentia: qui dolor correspondet præmio essentiali bonorum angelorum, sed augebitur accidentaliter in quibusdā accidentibus, sicut beatitudo bonorum augebitur accidentaliter post iudicium propter meritum accidentale quod habent procurando hominum salutem, sicut & simile demeritum habent dæmones procurando hominum damnationem.

14 Sub eodem sensu procedit secundum argumentum, quia natura humana resumpto corpore erit perfectior, eodè quod consistet in omnibus suis partibus & in omnibus glorificabitur: sed non erit perfectior quantum ad animam intrinsecè, nec secundum eam glorificabitur magis intensius. Et sic patet responsio ad obiecta in oppositum.

QVAESTIO VIII. Vtrum omnes homines appetant summam & de necessitate beatitudinem.

OCTAVO



CTAVO quaritur, vtrum omnes homines appetant summam & de necessitate beatitudinem. Et arguitur quod non, quia nullus appetit illud quod reputat sibi impossibile, sed reprobi sciunt beatitudinem sibi impossibilem, ergo eam non appetunt.

2 Item nullus appetit quod ignorat, quia appetitus sequitur cognitionem, sed multi ignorant quid sit beatitudo, & in quo consistit: vnde & circa hoc plures errauerunt, ut dicitur primo Ethicorum, ergo non omnes appetunt beatitudinem.

3 Itè meritum non consistit in actu necessario, sed aliqui merentur appetendo beatitudinem, ergo eam non appetunt saltem necessario. 4 IN CONTRARIUM arguitur per illud quod dicit Augustinus de ciuitate dei de trinitate, capitulo octauo, quod omnes beatitudinem appetunt ut veritas clamatur, & idem dicit Anselmus de casu diaboli, capitulo 4. sed illud quod omnes appetunt videtur necessario appeti, nam contingitiam insunt vni & non alteri, ergo beatitudo necessario appetitur.

5 Item Augustinus in enchiridion dicit quod miserii esse non solum nolumus, sed nunquā velle possumus, ergo ex opposito sic volumus esse beati, quod necessario hoc volumus. Et probatur consequentia, quia sicut scilicet nolle ad miseriam, sic velle ad beatitudinem. Et iterum: omne nolle causatur ex aliquo velle, nec aliquid velle est ex quo causatur nolle esse miserii, nisi velle esse beati.

6 RESPONSI O. Circa quæstionem istam primo ponetur quædam distinctio appetitus. Et secundo iuxta eam respondetur ad quæstionem.

7 QVANTVM AD PRIMVM sciendum est quod quantum ad propositum pertinet, duplex est appetitus, scilicet naturalis & electiuus: accipiendo appetitum electiuum non solum pro appetitu consequente cognitionem eorum que sunt ad finem, sed pro omni appetitu consequente cognitionem intellectiuam que sola fertur in beatitudinem. Et differunt isti duo appetitus quantum ad actus suos, quia actus appetitus naturalis non est aliquid actus electiuus, sed est sola naturalis inclinatio ad illud quod appetitur: actus verò appetitus electiuus (ut nullo loquimur) non est sola naturalis inclinatio, sed est quidam actus electiuus qui dicitur velle. Quod autè actus appetitus naturalis non sit aliquid actus electiuus probatur sic: quia actus appetitus naturalis semper est ita natura cuius est appetitus, sed nos non ex perimur quod aliquid actus electiuus sit semper in nobis, maxime in intellectu & voluntate de quorū appetitu respectu beatitudinis agitur, ergo talis actus non est electiuus. Et confirmatur per illud quod dicit Philosophus secundo posteriori contra Platonem, quod inconueniens est in nobis esse nobilissimos habitus & quod lateant nos, & fortiori ratione est inconueniens nos habere nobiles actus qui lateant nos. Et iterum: appetitus naturalis communis est omnibus cognoscitibus & non cognoscitibus, et non solum actui, sed potestie, puta materiam, sed conitatur quod actus appetitus naturalis in nō cognoscitibus nō est aliquid actus electiuus sed est sola naturalis inclinatio rei, sicut appetitus materiam est eius inclinatio ad formam secundum quod Philosophus dicit primo physicorū, quod materia appetit formam & actus appetitus grauis est inclinari deorsum: moueri enim deorsum est actus generatis & nō ipsius grauis ut determinat Philosophus octauo physicorum, ergo similiter actus appetitus naturalis in quacunque re non est aliquid electiuus, sed est pura inclinatio rei naturalis ad suam perfectionem.

8 HOC SVPPPOSITO dicendum est ad quæstionem quod si loquamur de appetitu naturali, sic omnes homines de necessitate & summè appetunt beatitudinem. Quod de necessitate appetat, probatur sic: quilibet res imperfecta nata perfici per aliam naturalem appetit ex necessitate appetit illam per quā formaliter perficitur: & hoc statim patet, quia naturali appetitu quodlibet imperfectum appetit suam perfectionem, cum talis appetitus non sit aliud quam naturalis inclinatio imperfecti ad suam perfectionem: est etiam hæc inclinatio necessaria cum non sequitur cognitionem sine qua non est libertas, sed natura humana quantum est de se est imperfecta, summa autem perfectio ei possibilis est beatitudo, ergo omnes homines de necessitate appetunt beatitudinem. Quod autem summè appetant eam tali appetitu, scilicet naturali probatur sic: illud in cuius potestate non est agere, in eius potestate non est remissè agere, sed sicut necessario agit, ita agit necessario toto conatu, sed natura humana & quacunque alia quantum ad appetitum naturalem nō habet in potestate sua appetere vel non appetere, sed necessario appetit quicquid appetit, ergo non est in potestate eius remissè appetere, sed necessario appetit toto conatu, hoc autem est summè appetere, quare &c. Item autem appetitus non est appetitus voluntatis, sed intellectus, quia sicut probatum fuit beatitudo est actus & perfectio intellectus, appetit autem naturali vnum quodque appetit suam perfectionem & non aliud, & ideo appetitū natura

li intellectus appetit beatitudinem & non voluntas nisi habitudinem accidentalem quæ potest esse perfectio eius.

9 Vtrum autem omnes homines appetant ex necessitate beatitudinem actu elicitu qui est velle sequens cognitionem. Duplex est modus dicendi. Vnus est quod voluntas non vult de necessitate beatitudinem sibi propositam siue in vniuersali siue in particulari sed liberè. Et illud probatur tripliciter. Primo sic: nulla necessitas potest esse in actione potentie superioris à necessitate actionis potentie inferioris, quia hoc includit contradictionem: quod enim necessatur ab alio est inferius eo ut sic, & ideo si superior potentia potest necessitari ab inferiori iam non esset superior sed inferior, sed voluntas inter omnes potentias est superior, ergo non potest necessitari in actione sua ex actione cuiuscunque alterius potentie, si ergo in ea sit necessitas, oportet quod illa habeat ex se. Tunc arguitur sic: potentia superior quæ habet necessitatem respectu suæ actionis eadem necessitate mouet potentias sibi subiectas, sed voluntas potest mouere omnes alias potentias, ergo si ipsa necessatur ad aliquid volendum, oportet quod necessario moueat alias potentias ad ostendendum sibi suum volitum, hoc autem est falsum, quia si potentie inferiores necessitentur ad ostendendum volitum suum obiectum respectu cuius necessatur ipsa ad volendum, sequeretur quod illud obiectum semper esset ostensum & semper volitum, quod est manifestè falsum. Secundo, quia nullus habitus acquisitus quantumque sit intensus potest tantum inclinare voluntatem quantum appetitus naturalis, sed si voluntas necessatur ad aliquid volendum, tunc tantum inclinaretur in obiectum suum per aliquem habitum acquisitum quantum inclinatur per appetitum naturalem, quia vtroque modo inclinaretur ex necessitate, ergo voluntas nullo actu elicitu etiam concurrente quocunque habitu acquisito quantumcunque intensio necessatur ad aliquid volendum, sed liberè vult quicquid vult etiam beatitudinem tam in vniuersali quam in particulari. Tertio confirmatur hoc per auctoritatem beati Augustini in enchiridion, octauo capite, vbi dicit sic: Neque enim aut voluntas non est, aut libera dicenda non est qua beati esse sic volumus ut esse miserii nō solum nolumus, sed nequaquam proflus velle possumus. Ecce quod liberam dicit voluntatem in volendo beatitudinem. Ibi autem dicit quod si voluntas habeat aliquem actum respectu beatitudinis ille actus erit velle, & respectu miserie erit nolle: sed nō est necessarium secundum eos quod respectu beatitudinis vel miserie propositæ voluntas habeat aliquem actum positiuum, quia propositu sibi quocunque obiecto bono vel malo potest suspendere omnem actum voluntatis.

10 ET PER HOC RESPONDENT ad rationes in oppositum dicentes, quod auctoritates beati Augustini de ciuitate dei de trinitate, & Anselmi de casu diaboli intelliguntur de appetitu naturali quod quilibet creatura rationalis necessario appetit beatitudinem, non autem de actu elicitu.

11 Ad illud quod postea subiungitur de Augustino in enchiridion capite præallegato, dicunt quod verum est quod nos non possumus velle miseriam, sed non sequitur ergo de necessitate nolumus miseriam, quia possumus circa vtraque suspendere omnem actionem tam nolendi quam volendi, & ideo neuter est necessarius simpliciter & absolute sed sub conditione, scilicet si habeamus aliquem actum positiuum circa aliquod eorum, quia respectu beatitudinis non possumus habere positiuum actum nisi illum qui est velle, & respectu miserie nisi nolle.

12 Quicquid de conclusione sit rationes tamen non valent: quod patet discurrendo per singulas. Cum enim primo dicitur quod potentia superior non necessatur ab inferiori, potest dici quod imò & si non causaliter tamen consecutiue: sicut intellectus necessario apprehendit primo quod primo sibi offertur à sensitiuis viribus, & tamen intellectus est superior potentia quam sit sensus. Item falsum est quod postea assumitur, scilicet quod voluntas est superior intellectu, hoc enim non est verum imò potius contrarium: nam oportet quod voluntas feratur in quodcumque fertur secundum naturam & dictamen intellectus, cum ipsa non possit ferri nisi in cognitum. Ex quo sequitur quod propositio assumpta non est vera (hæc scilicet) quod voluntas ea necessitate mouet potentias, qua necessitate mouetur in suum obiectum. Hoc enim non oportet, sed mouet eas solum eo modo quo intellectus iudicat eas esse mouendas, & ideo quantumcunque voluntas feratur necessario in suum obiectum, tamen non oportet quod voluntas moueat alias potentias necessario ad semper sibi ostendendum suum obiectum nisi intellectus iudicaret quod tale obiectum esset sibi necessario ostendendum, quod non oportet.

13 Ad secundum cum dicitur quod nullus habitus acquisitus potest tantum inclinare voluntatem ad volendum aliquid quantum appetitus naturalis, dicendum quod non est ad propositum, quia nos

in 2. d. 14. q. 2. / se- cunda par- te eiuslib. dist. q. 2.

nos non loquimur de inclinatione voluntatis in suum obiectu per aliquem habitum acquisitum, sed per ipsammet naturam potentiam quae habet necessariam habitudinem ad aliquod obiectu, vt in ipsum feratur actu elicto, & illa inclinatio potest esse effica-

14. Ad tertium de auctoritate Aug. potest dici quod loquitur de libertate a coactione, quae coactio nunquam est in voluntate: non autem de libertate a necessitate immutabilitatis quae est in voluntate respectu multorum vel saltem aliquorum, vt infra patebit.

15. Responsiones etiam aliquae ad argumenta non valent: cum enim dicunt primo quod auctoritates beati Aug. & Ansel. intelliguntur de appetitu naturali non autem de actu elicto, patet expressè quod non est verum: dicit enim Aug. 13. de trinitate, cap. 3. in fine, quod ille mimus qui promissit se diciturum quid omnes vellunt, & dixit: Vile vultis emere, & carè vendere, si inquam dixisset, beati omnes esse vultis, miseri esse non vultis, dixisset aliquid quod nullus in sua non cognosceret voluntate: quicquid enim aliud quisquam latenter velit, ab hac voluntate tamen non recedit, constat quod loquitur de voluntate vel actu voluntatis elicto, de quo minus dixerat, vile vultis emere, & carè vendere, & non solum loquitur de appetitu naturali voluntatis. Item in 4. cap. eiusdem libri inquiri, cum omnes velint beatitudinem, an omnes eam nouerint: constat autem quod velle sequens cognitionem est actus elictus. Item in 5. cap. dicit, quod omnes homines beati esse volunt, idque vnum ardentissimo amore appetunt: & subiungit quod nullus potest amare quod omnino nescit, & ita loquitur de amore sequente cognitionem. Anselmus etiam de casu diaboli cap. 13. circa finem dicit: Omnes quippe volunt beati esse. & loquitur de beatitudine absolute quae includit commodum de qua dicit, quod iustitiam non omnes volunt, commodum vero non solum omnino naturae rationalis, sed etiam omne quod sentire potest vult: nam nullus vult, nisi quod aliquo modo putat si sibi commodum, & sic loquitur de velle quod sequitur cognitionem, quod velle est actus elictus: & sic expositio qua exponunt dicta Augustini & Anselmi non est vera, vt clarissime patet inuenti dicta eorum in praedictis locis.

16. Dicendum ergo aliter quod voluntas est duplex, increata scilicet & creata: creata vero potest accipi secundum duplicem statum, scilicet secundum statum patriae, & secundum statum viae. Si loquamur de voluntate increata seu diuina, patet quod ipsa vult necessarium suam beatitudinem, si enim posset eam non velle, Deus posset non esse beatus perfecte: delectatio enim perficit beatitudinem, sicut pulchritudo iuuentutem, vt dicitur 10. Ethicor. si enim Deus posset non velle suam beatitudinem, posset non delectari de ea, quare &c. Item si Deus posset non amare suam beatitudinem, posset non amare seipsum, quia est sua beatitudo, quod est inchoationis, quare &c. Si autem loquimur de voluntate creata pro statu patriae, adhuc talis voluntas necessarium vult beatitudinem. Cuius ratio est, quia si talis posset non velle beatitudinem, posset non delectari, cum delectatio sit actus voluntatis & de bono volito: illud autem non est possibile secundum naturam, scilicet quod videns Deum (sicut beati videt) non delectetur in Deo viso, quae quae forte Deus de potentia absoluta posset ad tali visione delectatione suspendere, hoc tamen non potest facere creatura. Itè beatus Augustinus probat decimotertio de trinitate, cap. octauo quod non est beatitudo quae aliquis potest amittere volens aut nolens, vel neque volens neque nolens, sed si beatus non vellet necessarium suam beatitudinem sed posset eam nolle, aut suspendere suum velle, sequeretur quod posset amittere vel ad non volente, ergo impossibile est quod beatitudo non sit necessarium volita a beato.

17. Si vero loquamur de voluntate pro statu viae, sic distinguendum est de beatitudine, quia beatitudo potest accipi vel in speciali pro eo in quo verè consistit sicut est visio diuina, vel potest accipi secundum commune & generale rationem beatitudinis quae est bene se habere & malo carere, quam Anselmus commo dum vocat: si beatitudo accipitur in speciali pro eo in quo verè consistit, sic voluntas viatoris non necessarium vult beatitudinem, sed potest non velle negatiue & etiam nolle. Quod posset non velle negatiue patet, quia quod est omnino incognitum est omnino non volitum secundum Augustinum vbi supra, sed beatitudo secundum illud in quo consistit verè est multis incognita omnino & valde paucis nota, ergo est ad multis non volita: quod autem possit esse nolita, patet sic, omne illud cuius affectioni est coniuncta difficultas & multa quae habent rationem mali potest esse nolitum: & ratio est, quia sicut voluntas fertur in bonum per volitionem, ita nata est ferri in malum per nolitionem, pro

pter quod vbi malum est coniunctum bono voluntas potest ferri in illud volendo vel non volendo, sed affectioni beatitudinis est annexa multa difficultas, & multa mala poena quae horrent communiter homines, ergo in beatitudine quamuis cognita secundum propriam rationem potest ferri voluntas viatoris volendo eam vel nolendo non quidem propter ipsam, sed propter mala poenae coniuncta.

18. Si autem accipitur beatitudo secundum generalem rationem beatitudinis, sic distinguendum est de appetitu, quia quidam est actus appetitus effica qui est de re habita vt delectatio, vel est motus ad rem habendam, vt desiderium efficaciter inclinans ad prosecutionem rei, & tali appetitu non necessario voluntas beatitudinem proposuit solum secundum commune rationem beatitudinis: quia tamen delectatio quam desiderium effica sunt respectu boni propostii in particulari de quo delectamur si sit habitum, & in quod tendimus si sit non habitum: habitum enim vel profectio ad eam respicit singularia. Alius est actus appetitus seu voluntatis qui non est velle effica, sed velle conditionatum seu quaedam velleitas quo dicimus velle etiam ea quae quod sunt nobis impossibilia, & hoc modo omnes volunt beati tudinem secundum commune rationem beatitudinis: propostio enim cuiusque quod bonum est bene habere et malo carere, nullus est qui quidam velleitate non tendat in hoc, sed quia non effica est, ideo non euidenter experimur, quin potius videtur esse velle magis habituale quam actuale, & forte est hoc in quo concordatur cum prima opinione quo ad illum articulum, & haec videtur intentio beati Augustini decimotertio de ciuitate Dei, capitulo octauo, qui probat quod sicut omnes homines vult esse beati, ita immortales esse volunt: constat autem quod illud velle non est effica, sed solum quaedam velleitas, quia sicut nullus vult bono carere, sed potius semper bonum habere, ita velleit semper esse, quia sine esse non potest bene habere.

19. AD ARGUMENTA in oppositum. Ad primum de damnatis dicendum quod cum natura remaneat in eis integra, ipsi appetitu naturali appetunt beatitudinem. Et si dicitur quod appetitus naturalis non potest esse frustra. Dicendum quod verum est in tota specie, nihil tamen prohibet quod in aliquibus indiuiduis speciei fruatur appetitus naturalis: de appetitu autem qui est actus elictus, dicendum quod damnati non appetunt beatitudinem in speciali appetitu effica laborando vel conando ad acquirendam beatitudinem, cum hoc fecerit sibi esse impossibile, sed appetitu conditionato appetunt eam in quantum habet rationem commodi: vellent enim si esset eis possibile eam habere quatenus est quoddam commodum, & simili modo appetunt beatitudinem in generali, scilicet bene habere.

20. Ad secundum dicendum quod multi ignorant quid sit beatitudo in speciali, & ideo non appetunt multum, vt sic, sed rationem generalem beatitudinis omnes nouerunt & eam appetunt modo quo dicitur est.

21. Ad tertium patet per idem quod beatitudinem impertiri quantum ad id in quo verè consistit non appetimus naturaliter sed liberè, & ideo in eius appetitu potest esse meritum vel demeritum.

22. AVCTORITATES autem Augustini adiecte pro altera parte, & auctoritates Anselmi intelligendae sunt de beatitudine in generali, & de appetitu qui est magis velleitas quam velle.

Sententia huius distinctionis L. in generali & speciali.

HIC ORitur questio. Determinato de gloria sanctorum: hic determinat de poena malorum. Et primo quantum ad effectum. Secundo quantum ad cognitionem ibi. Hic quaeri potest. Tertio determinata recapitulat ibi, De pedibus. Prima habet duas. Primo enim mouet dubitationem intentam. Secundo soluit ibi, Quidam autem autem. Secunda pars principalis in qua determinat de poena damnatorum quantum ad cognitionem habet tres. Primo inquiri quomodo se habeat quantum ad cognitionem Dei. Secundo quomodo ad cognitionem eorum quae sunt in mundo. Tertio quomodo se habeat quantum ad cognitionem sanctorum. Prima ibi, Hic quaeri potest. Secunda ibi, Praeterea quaeri solet. Tertia ibi, Quae etiam solet.

2. PROPONIT ERGO primo magister questionem, scilicet vtrum damnatis non erit facultas peccandi cum continuè malam habeant voluntatem. Et respondet secundum aliquos quod illa mala voluntas non erit culpa sed poena: secundum alios culpa erit, sed secundum eam nihil demerentur. Magister tamen primam opinionem approbat, quia sicut factis cedet ad gloriam quod non poterunt habere mala voluntate, ita malis erit in poenam

nam quod bonam voluntatem habere non poterunt. Deinde quaeri, quare mali in tenebris exterioribus dicuntur esse. Et respondet quod hoc ideo erit, quia omnino penitus exclusi erunt a luce Dei, tum propter perfectam malitiam voluntatis, tum propter obliuionem Dei quam in eis causabit grauitas tormentorum. Deinde quaeri, vtrum damnati cognoscant ea quae in mundo geruntur. Et respondet quod habent tamen aliquam curam de suis notis, quia non vident eos in tormentis secum, nec in gloria cum beatis. Ibi etiam incidenter subdit quod animae separatae a corporibus in locis corporalibus possunt detineri a poena, ponit exemplum de diuiti damnato, licet quidam aliter intelligant. Deinde subdit quod boni videbunt malos ante iudicium, & econuerſo mali bonos. Quaeri etiam quomodo boni possunt videre malos sine compassione. Et respondet quod ratio est, quia vita eorum perfecta & conformis erit diuina iustitia. Vltimò quaeri vtrum poena damnatorum cedat in gaudium bonorum. Respondet quod sic, in quantum vident se ab illis malis liberatos, & in fine recapitulat quae dixerat, & in hoc terminatur.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum in inferno sit tantum poena ignis.

CIRCA distinctionem istam primo quaeritur, vtrum in inferno sit tantum poena ignis. Et arguitur quod sic, quia varietas poenarum praestat refrigerium, vt cum aliquis multum estuans transferatur ad locum frigidum, sed in inferno non erit aliquid refrigerium, ergo non erit ibi varietas poenarum.

2. Item purgatorium dicitur quaedam pars inferni, sed in purgatorio non est nisi ignis, ergo nec in inferno. Minor probatur per Apoll. 1. Cor. 3. Qui dicit omnia peccata venialia per ignem purgari, vniuersisq; opus qualis sit ignis probat.

3. IN CONTRARIUM est quod dicitur Iob 33. Transibunt ab aquis niuium ad calorem niuium.

4. Item Elias vltimo dicit de damnatis quod vermis eorum non morietur & ignis eorum non extinguetur, igitur in inferno non solum erit poena ignis sed & vermis.

5. RESPONSI O. Circa questionem istam sunt duo videnda principaliter. Primum est de pluralitate poenarum inferni. Secundum est de comparatione earum ad iniucem secundum grauitatem vel acerbitatem.

6. Quantum ad primum sciendum est quod questio potest dupliciter intelligi. Vno modo vtrum in inferno praeter poenam ignis sit absolute alia poena corporalis vel spiritualis. Alio modo potest intelligi specialiter de poena corporali, an aliqua talis sit in inferno praeter poenam ignis, intelligendum primo modo quaeritur. Dicendum est quod praeter poenam ignis & quamcumque poenam corporalem est in inferno quaedam poena spiritualis quae dicitur poena vermis. Quod patet sic, poena debet correspondere culpa, sed culpa consistit non solum in actu exteriori vel in delectatione sensuali, sed potius & principaliter consistit in interiore actu voluntatis, vt patuit in 2. lib. ergo poena damnatorum debet consistere non solum in afflictione corporali & sensibili, sed etiam in afflictione spirituali seu mentali, qualis autem sit talis poena, aduertendum est quod poena seu punitio est perceptibilis priuatio boni conuenientis, nam si quis non perciperet priuationem boni conuenientis sibi non esset proprie punitus, bonum autem conueniens proprie creaturae rationali & intellectuali est duplex in genere, scilicet bonum honestum & bonum comodi. Bonum enim honestum intellectualis creaturae est virtus seu gratia. Bonum autem comodi est beatitudo secundum Ansel. qui dicit de casu diaboli 4. cap. quod omnis beatitudo consistit ex commodis, vtroq; autem bono priuatur homo propter peccatum mortale, in praesentia quidem priuatur bono honesto quod est gratia, quia gratia non stat cum peccato mortali, in futuro quidem priuabitur bono comodi, quod est beatitudo quae non datur, nisi habenti gratia, secundum illud Ro. 6. gratia Dei vita aeterna, priuatio autem primi boni non est perceptibilis ab eo cui abstrahitur nisi fide, & ideo non habet proprie rationem punitiois, sed priuatio secundi boni, scilicet beatitudinis est maxime perceptibilis ad damnatis, & ex hoc sequitur in eis maxima tristitia, quia sicut maxime appetunt beatitudinem, ita maxime dolent de carencia eius, vt est bonum comodi, & quia non priuatur bono diuino nisi propter culpa suam, ideo valde dolent de culpa sua, non quidem vt fuit actus deordinatus, & contra praecipitum Dei, sed vt est impeditiva sui comodi, & haec tristitia de carencia visionis diuinae propter culpam commissam vocatur vermis conscientiae: in quantum oritur ex putrefactione peccati & animam affligit, sicut vermis corporalis oritur ex putrefactione carnis, & carnem affligit, vnde vermis dam-

natorum non est vermis corporalis sed spiritualis, vt patet per August. 20. de ciuit. qui dicit sic, in poena malorum inextinguibilis ignis & viuacissimus vermis, ab aliis aliter atque aliter est expositus, alij vtrumque ad corpus, alij vtrumque ad animam trulerunt, alij proprie ad corporis ignem, tropicè autem ad animam vermem quod est credibilis.

7. Intelligendo autem secundo modo questionem, dicendum est quod praeter poenam ignis erunt in inferno aliae poenae corporales, quod patet sic, sicut se habet gaudium ad bonos sic poena & miseria ad damnatos, sed omnis creatura erit beatis materia gaudij, ergo omnis creatura erit damnatis materia poenae & afflictiois, & non solum materia, sed causa aliquo modo effectiua, cui concordat illud Sapi. 5. Pugnabit orbis terrarum contra inferos. Poenae autem illae corporales erunt in duplici genere, quia affligent ab extrinseco & ab intrinseco. Ab extrinseco erit quadruplex poena, scilicet ignis, aqua, aeris, & terrae, de primis duabus dicitur in Iob vt allegatum est in arguendo. De tertia in Euangelio vbi praecipitur profici in tenebras exteriores, tenebra autem est passio aeris, haec autem non sunt intelligendae per carenciam omnino luminis, sed per carenciam vt visio eius est delectabilis, vnde tales tenebrae erunt in inferno, quia ibi nihil perspicue videbitur, sed solummodo videbitur ibi sub quadam tenebrositate illa quae afflictionem cordi possunt ingere, vnde damnati videbunt poenas suas & illos quos secum per malum exemplum traxerunt de mundo quod totum ceder eis ad augmentum supplicij, poenam etiam habebunt ex elemento terrae ratione situs vbi infernus collocatus est scilicet circa centrum terrae vbi est locus infimus & viliissimus. Sufficiens autem illarum poenarum potest haberi sic, omnis creatura corporalis erit damnatis ad poenam (vt dictum est) sed post resurrectionem (vt dictum est) non remanebunt creaturae corporales quae possent hominem contingere & ipsum affligere nisi praedicta quatuor elementa, ergo solum ab eis patientur homines, patientur autem secundum praedictas poenas, ergo &c. Minor declaratur, quia cum post resurrectionem cesset generatio & corruptio nulla corporalia remanebunt nisi quae habent ordinem ad incorruptionem, talia autem sunt primo & principaliter corpora caelestia, quae secundum quodlibet sui sunt incorporea, sed ab illis non affligentur damnati poena corporali, quia non contingentur ab eis, elementa autem sunt incorruptibilia secundum se tota, sic intelligendo quod nunquam aliquid elementum secundum se totum fuit simul corruptum, nec vnquam sic corruptetur quantumcumque mundus duraret, quamuis quodlibet elementum posset corrumpi & quotidie corrumpatur secundum aliquid sui, scilicet secundum extremitatem qua coniungit alterum elementum sibi contrarium. Omnia autem mixta praeter hominem sunt secundum se tota, & secundum quodlibet sui corruptibilia, & ideo nihil eorum remanebit post resurrectionem nisi quae dicta sunt scilicet corpora caelestia, elementa, homo, & sic solum ab elementis poterit homo affligi secundum praedictas poenas.

8. Quod autem dicitur in Psalmo, Sulphur & spiritus procellarum pertinere ad poenam damnatorum intelligendum est per adorationem, quia locus inferni erit foetidus & turbulentus, affligentur nihilominus damnati ab inferiori, quia secundum Euangelium ibi erit stertus & stridor dentium, de stridore dentium, qualiter posset esse ibi non est difficile, sed de stertu aduertendum est quod cum in stertu sint duo, scilicet resolutio lachrymarum & conturbatio capitis & maxime cerebri & oculorum propter humorum commotionem. Quantum ad primum non erit stertus in damnatis, quia cum corpora eorum sint finita si ab eis continue resoluatur lachryma tandem totaliter consummerentur cum non fiat in eis aliqua restitutoria per summationem alimentum, sed quantum ad secundum erit in eis stertus perpetuus & perpetua perturbatio capitis, cerebri, & oculorum exordinata humorum commotione, & sic patet primum.

9. Quantum ad secundum, scilicet de comparatione illarum poenarum dicendum est quod si comparemus poenam spiritualem quae dicitur poena vermis poenis corporalibus sic ipsa est maior simpliciter & grauior caeteris, quia quanto bonum aliquod est maius & delectabilius tanto priuatio eius est peior & tristabilior, sed bonum quod priuatur per poenam vermis (scilicet, visio Dei) est maius & delectabilius quocumque bono corporali, & ad hoc sunt auctoritates Chrysostomi prius posita in quaestione qua quaeritur de passi one animae ab igne quamuis nobis nunc existentibus in carne contrarium videatur, propter hoc quod magis nunc iudicamus secundum sensum quam secundum intellectum. Si autem comparemus poenas corporales, ad iniucem, sic inter eas poena ignis est maior, quia quod est magis actiuum est magis afflictiuum, sed ignis est maxime actiuus, ergo maxime afflictiuus, & propter hoc caeterae poenae corporales frequenter tacentur in scripturis expressè sola poena ignis, quia in ea

tanquam in grauissimam, omnes alie intelliguntur.
 10 Ad argumenta in oppositum. Ad primum dicendum quod varietas pœnarum corporalium non præstat refrigerium, sed auget supplicium, & tales sunt omnes pœnæ damnatorum excepta pœna ignis respectu pœnæ aquæ & eonuerso de quibus dicendum est quod varietas talium pœnarum non præstat refrigerium nisi quando paulatim recedunt ab vna & transferuntur ad alteram. Si autem subito vel quasi subito transeat de summo vnius pœnæ ad summum alterius pœnæ tunc non est refrigerium, sed mutatio supplicij in supplicium.
 11 Ad secundum dicendum quod non est simile de purgatorio & de inferno, quia pœna purgatorij ordinatur solum ad purgandum per satisfactionem pœnæ, quæ purgatio optimè potest fieri per ignem, quia maximè purgatur, sed pœna inferni est ad affligendum damnatos propter executionem iustitiæ, qui sicut peccauerunt contra dominum omnium nec penitent, ab omnibus debent aliquo modo affligi quod fit per pœnas supra dictas.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum damnati vellent plus non esse, quam esse in miseria pœnæ.

Thom. in additionibus q. 89. art. 3. De Gen. q. 1. 9. 10.



SECUNDO queritur vtrum damnati vellent plus non esse quam esse in miseria pœnæ. Et arguitur quod sic, quia miseria damnatorum excedit omnem pœnalem miseriam huius mundi, sed ad vitandam miseriam huius mundi aliqui appetunt rationabiliter non esse, ergo fortiori ratione damnati appetunt non esse ad fugiendum miseriam suæ pœnæ. Minor probatur per illud quod habetur Eccl. 41. O mors quam bonum est iudicium tuum homini indigenti & qui minoratur viribus & defecto ætate &c.
 2 Item super illud Hier. 20. Maledicta dies in qua natus sum, glossa dicit quod melius est non esse quam male esse, & Matthe. 26. De Iuda bonum illi esset si natus non fuisset, quod dicitur propter miseriam pœnæ ad quam referuatur, ergo videtur quod damnati plus debeant velle omnino non esse quam sic esse.
 3 Ad idem est quod dicitur Apoc. 9. In diebus illis desiderabunt homines mortem & fugiet ab eis.

4 **IN CONTRARIUM** videtur per illud quod dicit Augustinus 3. de lib. arb. Considera quam bonum est esse quod etiam beati & miseri volunt, maius enim est esse, & esse miserum quam omnino non esse, igitur non esse non est magis eligendum quam miserum esse, sed potius eonuerso.
 5 Item de civitate dei dicit quod hi qui sibi plane miserini videntur, & sunt, si quis eis immortalitatem daret qua non ipsa miseria finiret exultarent lætitiis, & sic potius eligerent esse quam non esse, ergo idem est in damnatis.

6 **RESPONSI O.** Sciendum est quod duplex est miseria, scilicet culpæ & pœnæ, & secundum vnumquemque modum quæstio habet difficultatem sed de miseria culpæ per comparationem ad non esse dictum fuit prius cum ageretur de cõititione. De miseria autem pœnæ licet aliquid prius dictum fuerit, tunc tamen hic amplius nunc dicitur. Est ergo aduertendum quod August. tractat quæstionem istam tertio de liberò arb. vbi primò destruit quorundam sententiam quam reputat falsam. Deinde determinat veritatem secundum opinionem propriam.

7 Quantum ad primum dicit quod aliqui dicebant quod non esse est magis eligendum quam pœnale esse, sed quò modo contrarium contingat scilicet quod aliquis magis eligat pœnale esse quam non esse prouenit ex duplici causa. Vna quia diceret aliquis miser existens quod magis vult miser esse quam omnino non esse ne possit non esse sit miserior quam nunc, & sic non præferat miserum esse ei quod est non esse, sed præferat maiorem miseriam minori. Alia causa est, quia posset aliquis dicere malo me miserum esse, quia iam sum miser, & non possum mihi aliter consulere, si autem prius quam fuisset, potuissem mihi aliter consulere, elegissem potius non esse quam miserum esse, nunc autem quia timo non esse ad ipsam miseriam pertinet, qua nunc illud quod velle non deberem magis volo, magis enim non esse quam miserum esse velle deberem. Nunc autem fateor me quidem malle miserum esse quam nihil, sed tãto stultius illud volo quãto miserius.
 8 Contra hanc duplicem causam arguit Augustinus, & primò contra primam, quia miseria post non esse non est aliquid aliud quam non esse, & ideo qui vult potius esse miserum quam non esse ne sit miserior post non esse nõ vult aliquid aliud quam miserum esse ne omnino incurrat non esse, & sic præferat miserum esse ei quod est non esse secundum se & non propter aliud. Contra secundam causam arguit, quia ipsa seipsam interimit, qui enim dicit quod stulte magis vult miserum esse quam non esse otten-

Sup. d. 17. q. 5.

dit se errare quod est cuiuslibet fugiendum, ergo dicens se plus velle miserum esse, quia iam miser est, & hoc vitare non potest, quàm velle omnino non esse nullam assignat rationem quare miser existens plus vult sic esse quam omnino non esse, quàm si non existeret miser, & posset sibi contra miseriam consulere incurrendo non esse.

9 Postmodum Augustinus ponit sententiam suam & distinguit de voluntate, vt. l. est natura & vt est deliberatiua voluntas, vt est natura nullo modo potest appetere non esse, & hoc est de se facis manifestum, quia desiderium naturale est propter quietem in non esse autem non potest esse quies naturæ, quia non esse naturam interimit, & ideo naturali desiderio nullus potest appetere non esse ad vitandum quodcumque pœnale esse, quia natura non odit pœnale nisi propter desiderium quietis ab illa pœna, unde dicit, si quis dicat non esse magis quam miserum esse vellem. Respondebo, mentiris, quia cum esse miserum nolis, esse tamen vis. Si autem voluntas eligat aliquid vt deliberans, tunc aut sequitur rationem rectam, aut rationem falso errore deceptam, si sequatur rationem rectam tunc dicendum est quod miserum esse quacumque miseria pœnæ magis est eligibile quam omnino non esse. Quod patet primò sic, omne illud quod aliquis rectè præeligit, necesse est quod cum ad illud pertinerit quod melior fiat quam esset habendo aliud quod refugit, sed ille qui peruenit ad omnino non esse, non est melior quam si esset miser, imò deterior, si rectè dici possit, quia miseria non tollit omnem bonum sicut non entitas, ergo qui eligit non esse potius quam esse miserum, non eligit rectè. Item miseria non est mala, nisi in quantum tollit aliquod bonum, sed omnino non esse plus tollit de bono quam miserum esse, ergo peius est non esse simpliciter quam miserum esse & magis fugiendum. Item secundum Arist. 9. Ethic. Amabile simpliciter quidem bonum vnicuique autem bonum proprium, nullus igitur amat se eligi sibi aliquid nisi existimet illud bonum sibi, sed nullus potest rectè existimare quod non esse sit bonum ei, neque possunt vt de se patet, neque priuatiuè seu negatiuè, ergo non esse nullo modo potest pro quocumque eligi. Minor probatur quantum ad partem dubiam, quia quod est bonum alicui quocumque istorum modorum supponit ipsum esse, aliter non esset bonum ei magis quam cuiuscumque alij, omnino autem non esse nihil supponit, sed totum destruit, quare &c.

10 Si autem voluntas sequatur rationem erroneam, sic potest præeligi non esse ei quod est miserum esse, quod potest contingere dupliciter. Vno modo quando propter vrgentem miseriam aliqui non volunt esse in miseria, & ideo se interimunt existimantes se habere quoddam esse occultum, in quo non habeant nec bona huius mundi, nec patiantur miseras, quod putat quoddam melius esse, unde Aug. vbi supra dicit quod aliqui virgite miseria sese interimunt, eo quod confugiunt vbi melius fore putauerint. Alio modo potest hoc contingere quando aliquis propter vehementiam miserie incidit in tantam perturbationem, & obnubilationem rationis, quod credit omnino non esse melius fore quam in miseria esse, quod est absurdum quoniam priuatiuè mali non fit bona nisi propter affectionem boni oppositi, non essendo autem non est affectio alicuius boni quateruncque possit confingi, & ideo talis nihil eligit, propter quod erronea est electio eius tanquam nihil eligentis, sicut concludit Aug.

11 Ad argumentum in oppositum dicendum ad primum quod eligentes non esse propter miseriam præsentis vitæ vel futuræ sequuntur rationem erroneam, & quod dicitur in contrarium per illud Eccl. 41. O mors, &c. dicendum est quod scriptura loquitur de fidelibus qui post esse præsentis vitæ expectant esse in alia vita, & talibus si sint in miseria pœnæ solum optandum est non esse in hac vita vt habeant melius esse in alia, unde non desiderant se non esse magis quam miserum esse, sed desiderant non esse in miseria præsentis vitæ vt habeant esse quietum in alia vita, & hoc patet per idem quod alibi dicitur Ecclesiastici secundò. Melior est mors quam vita amara, & subiungitur quasi pro expositione & requies æterna quam languor perseveras. Si verò sint in miseria culpæ, & in ea perseverent (vt loquitur expresse auctoritas) bona esset eis mors & eligenda, ne accumulacione delictorum inererentur maiorem miseriam, & non propter hoc quod debeat magis omnino eligere se non esse quam miserum esse.

12 Ad secundum dicendum quod non omnes glossæ tenentur, nec teneri debent, tamen illa glossa Hier. 22. potest exponi de malo culpæ & non de malo pœnæ, quamuis autem de malo culpæ & de simpliciter non esse, an sit præeligiendum vel æqualiter, an non prius dictum fuit. Quod autem addit de Iuda quod bonum illi erat si natus non fuisset, potest dici quod verum est sub hoc sensu, quod natus non fuisset, sed solum conceptus non habuisset nisi peccatum originale, nec tenuisset nisi pœnam damni puerorum, quæ est mitissima, meruit autem postea per pecca-

peccata sua actualia grauissimam grauissimam pœnam sensus damnatorum. Si quis verò dicat quod non solum intelligitur de natiuitate, sed de conceptione, ac si Iudas omnino nihil fuisset, & quodammodo melius fuisset ei omnino non esse quam peccasse, aduertat primò an chimæra possit aliquid melius esse quam cuique misero, & secundò quia non loquitur de miseria culpæ, de qua Euangelium loquitur, de qua dictum fuit prius, sed de miseria pœnæ pro qua Iudas nõ fuisset deterior quantuncumque sustinisset, quàm si omnino nihil fuisset.

13 Ad aliud dicendum quod damnati desiderant mortem seu non esse, sicut in Apocalypsi dicitur, tamen hoc est secundum rationem erroneam & obnubilatam, quod concessum est prius.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum beati videant pœnas damnatorum.



TERTIO queritur, vtrum beati videant pœnas damnatorum. Et videtur quod non, quia mali non vident gloriam bonorum, Consequenter patet per simile. Probatio antecedens, quia quod conceditur sanctis in hac vita pro spirituali gratia non videtur concedi damnatis, sed Paulo pro magno munere & speciali gratia fuit concessum, vt videret illam vitam in qua sancti beate viuunt, vt dicitur in gl. I. Corinth. ergo non conceditur damnatis videre gloriam bonorum, & hoc fuit antecedens.

2 Item si beati viderent pœnas damnatorum, aut eis comparerentur, aut de eis gauderent. Primum non potest dici (vt videtur) quia omnis compassio includit passionem, sed in beatis nulla erit passio, quia passio pœnam habet, ergo nec erit in eis compassio, nec secundum potest dici, quia gaudere de malo alterius videtur esse contrarium charitati, sed beati sunt perfecti in charitate, ergo non possunt de pœnis damnatorum gaudere, igitur nullo modo vident pœnas eorum.

3 **IN CONTRARIUM** est quod dicitur Esaiæ vlti. Egredientur & videbunt cadavera eorum qui præuaricati sunt in me, vbi dicit glossa, quod electi egredientur intelligentia vel visione manifesta ad videndum pœnas damnatorum, vt ad laudem Dei magis accendantur.

4 **RESPONSI O.** Circa quæstionem istam videnda sunt duo. Primum est vtrum beati videant pœnas damnatorum. Secundum est, vtrum de eis doleant, an lætentur.

5 Quantum ad primum sciendum est quod duplex est visio, scilicet corporalis & intellectualis, & vtramque visionem possunt habere beati, & probabile est quod corporalem visionem habeant de pœnis malorum, ad visionem enim corporalem non requiritur nisi præsentia obiecti & dispositio medij & organij, sed illa possunt concurrere respectu visionis corporalis in beatis respectu pœnæ damnatorum, ergo talis visio est possibilis. Minor declaratur, quia constat quod organum visus in beatis est optimè dispositum, ipsi etiam possunt appropinquare ad locum vbi puniuntur damnati, & probabile est quod quandoque appropinquent, vt habeant de punitione eorum, non solum simplicem intelligentiam, sed visionem manifestam, medium etiam quod sufficit damnatis ad hoc, vt alter alterum videat, sufficit beatis ad hoc vt videant eos in pœnis, quare &c. Sed qui hanc visionem corporalem non habebunt beati in celo propter distantiam localem quæ eos impedit, ideo oportet ponere in eis alteram visionem, scilicet intellectualem. Quod patet sic, nihil quod est perfectionis subrahendum est beatis, & maximè si ordinatur ad laudem Dei, sed quod beati cognoscant pœnas malorum, hoc pertinet ad perfectionem gloriæ eorum, quia vnumquodque ex comparatione sui contrarij magis cognoscitur, & si sit bonum & contrarium sit malum amplius commedatur, est etiam materia laudis diuinæ, dum sancti per gratiam Dei euaserunt pœnas quas miseri incurrerunt, ergo vt beatitudo sanctorum eis magis placeat, & vt de eis vberiores gratias Deo agant rationabile est quod pœnas malorum cognoscant.

6 Quantum ad secundum dicendum quod beati nullo modo compatiuntur pœnæ damnatorum, quia omnis compassio vel est secundum passionem, vel secundum electionem, sed nullo istorum modorum erit compassio in beatis de pœnis malorum, ergo &c. Maior patet, compassio enim dicta secundum passionem est motus appetitus sensitiui præueniens rationem per quam aliquis condolet alteri, quasi simul patiens cum eo, passio autem dicta secundum electionem est actus voluntatis sequens rationem per quam volumus subueniri alterius miseriae & hæc compassio potest esse sine aliquo motu appetitus sensitiui consequente, ponitur enim in Deo & in angelis, in quibus non est appetitus sensitiuus, & potest esse cum motu appetitus sensitiui, sicut est in nobis, in quibus appetitus sensitiuus frequenter sequitur imperium rationis & voluntatis, & præter hos duos modos non est dare tertium. Minor declaratur, scilicet quod secundum neutrum istorum modorum sit compassio in beatis respectu pœnæ malorum non primo modo, quia in beatis appetitus sensitiuus est plene subiectus rationi, ita quod nunquam peruertat imperium rationis, & ideo non erit in eis aliqua compassio dicta secundum passionem primo modo nec secundo modo, quia solum compatiuntur illis compassione dicta secundum electionem quorum malum repellere volumus, sed mala vel pœnas reproborum beati repellere nollunt, quia quamuis pro statu præsentis vitæ homines possint abique præiudicio diuinæ iustitiæ transferri ad statum miseriae & peccati, & ideo beati possint ad eos habere compassionem dictam secundum electionem, tamen damnati abique præiudicio diuinæ iustitiæ non possunt transferri ad miseria, & ideo secundum rectam rationem non potest ad eos haberi compassio secundum electionem, quin potius beati non solum eis non compatiuntur, verum etiam de pœnis eorum gaudent non secundum se, quia gaudium non potest esse de malo vt sic, sed ratione diuinæ iustitiæ quam vident in eis impleri, secundum illud Psalmistæ, Lætabitur iustus cum viderit &c. & ratione suæ liberationis.

7 Ad primum argumentum dicendum quod antecedens non est verum. Videbunt enim mali gloriam beatorum & visionem corporali quantum ad gloriam corporis. Probabile enim est quod in die iudicij beati appareant in aliqua claritate infumante gloriam corporis, & hanc poterunt videre mali, & quia corpus non glorificabitur, nisi anima prius & simpliciter glorificetur, ideo perpendent cognitione intellectuali bonos esse in quadam gloria inextimabili, quantum in speciali non cognoscunt, post diem etiam iudicij quamuis damnati corporaliter non videant beatos existentes in celo, recordabuntur tamen gloriæ tam corporis quam animæ quam in eis viderunt & cognouerunt, & hoc erit eis ad tormentum. Nec valet quod dicitur de Paulo, quia illi communicatum fuit videre gloriam bonorum experimentaliter, habuit enim in transitu eandem visionem quam habent beati quod fuit maxima gratia, sed damnati non habebunt talem cognitionem, sed solum cognoscunt in generali quod beati sunt in quadam gloria inextimabili, consequentia etiam non valet, quia cum cognitio pertinet ad perfectionem, non oportet si cognitio pœnæ damnatorum concedatur beatis qui erunt perfectissimi, quod etiam cognitio gloriæ bonorum concedatur damnatis qui erunt imperfecti & miserissimi.

8 Ad secundum dicendum est quod quantum est ex forma arguendi non oportet quod si beati videant pœnas damnatorum quod eis compatiuntur, vel de eis gaudeant, multorum enim pœnas videmus, de quibus nihil curamus, concedendum est tamen quod beati gaudent de pœnis damnatorum modo quo dictum est, nec illud est contrarium charitati, quia non gaudent de pœnis eorum secundum se, sed quia vident in eis impleri ordinem diuinæ iustitiæ, cui sunt perfectè & totaliter addicti, charitas autem respicit principaliter Deum quam proximam, quia obiectum eius est summum bonum quod est principium à quo sumus, & finis ad quem tendimus, qui est Deus benedictus in secula, Amen.

CONCLUSIO OPERIS, ET DE MODO AC TEMPORE QVO

AVCTOR OPVS HOC PRAE-
SCRIPSI T.



SCRIPTA super quatuor Sententiarum libros iuuenis inchoavi, sed senex compleui, siquidem quod in primis dictaueram & scripseram, fuit à quibusdam curiosis mihi subreptum antè, quàm fuisset per me sufficièter correctum, propter quod hoc opus solùm quod per omnes libros incipit, Est deus in cælo reuelans &c. tanquam per me editum & correctum approbo. Protestationem quoque in principio primi libri positam per singulos tres consequentes libros, & in singulis contentis in eis pro repetita haberi volo, quæ incipit circa finem illius principij, vbi dicitur & hunc modum Deo adiuuante tenere volumus, & durat vsque in finem. Si autem in hoc opere aliquid dignè laudabiliterque scriptum sit, illi soli sit laus & gloria, per quem mundo data est gratia, & veritas patefacta: si verò aliquid minus dignè laudabiliterque scriptum sit, meæ adscribatur imperitiæ & non malitiæ, quia studium meum semper fuit inquire veritatem, sed quia homo sum parui ingenij, & exigui temporis nõ dubito, imò verissimè præsumo quod in dictis meis multa poterunt inueniri quæ meliori iudicio poterunt corrigi & melius emendari, quod opto, & oro fieri per talem qui sit veritatis amator & nõ æmulus reprehensor, vt tam opus meum quàm correctio operis cedat ad honorem Iesu Christi, qui dicit, ego sum veritas. Et in hoc natus sum, & ad hoc veni in mundum, vt testimonium perhibeam veritati, qui est Deus benedictus in secula seculorum. Amen.

Finitur scriptum super quartum, & ita super omnes quatuor libros Sententiarum, compilatum & diligenter recognitum finalique manu imposta consummatum & editum per F. Durandum de sancto Porciano doctorem sacre theologie ordinis celeberrimi fratrum Predicatorum & Meldunen. ac Nicien. ecclesiarum episcopum & rectorem.

Deo sit laus & gloria.

Tabula dist. & quaest. in tertium lib. Sent.

SEQUITVR TABVLA Distinctionum & Quaestionum libri tertij Sententiarum.

Vtrum prædestinatio Christi sit eiuſa nostra prædestinationis.
Quaestio tertia.
Distinctio undecima.

Vtrum Christus possit dici simpliciter creatura.
Quaestio prima.

Vtrum ea quæ sunt humanæ naturæ possint dici de filio Dei.
Quaestio secunda.
Distinctio duodecima.

Vtrum hæc sit vera Christus, vel iste homo demonstrato Christo incepto esse.
Quaestio prima.

Vtrum Christus potuerit peccare.
Quaestio secunda.

Vtrum filius dei debuerit assumere naturam humanam ex stirpe Adæ.
Quaestio tertia.
Distinctio decimatercia.

Vtrum in Christo fuerit gratiæ plenitudo.
Quaestio prima.

Vtrum Christus secundum quod homo, sit caput ecclesiæ.
Quaestio secunda.
Distinctio decimaquarta.

Vtrum persona diuina possit assumere naturam irrationalem.
Quaestio prima.

Vtrum anima Christi perfectius videat diuinam essentiam quàm quæcunq; alia creatura.
Quaestio secunda.

Vtrum anima Christi videndo Deum videat in Christo omnia.
Quaestio tertia.

Vtrum præter cognitionem rerum in verbo fuerit Christo infusa alia rerum cognitio in proprio genere.
Quaestio quarta.

Vtrum in Christo fuerit aliqua scientia humanitus acquisita.
Quaestio quinta.

Vtrum anima Christi habuerit omnipotentiam.
Quaestio tertia.
Distinctio decimaquinta.

Vtrum post primam sanctificationem fuerit liberata à fomite.
Quaestio prima.

Vtrum post primam sanctificationem peccare potuerit.
Quaestio secunda.
Distinctio decimaquinta.

Vtrum Christus debeat dici filius spiritus sancti.
Quaestio prima.

Vtrum beata Virgo possit dici mater Dei.
Quaestio secunda.

Vtrum gratia fuerit Christo connaturalis.
Quaestio tertia.
Distinctio decimaquinta.

Vtrum natura diuina conueniat assumere naturam humanam.
Quaestio prima.

Vtrum terminus assumptionis sit natura vel persona.
Quaestio secunda.

Vtrum vnio incarnationis sit maxima vnionum.
Quaestio tertia.
Distinctio decimaquinta.

Vtrum in Christo sit tantum vnium compositum an plura.
Quaestio prima.

Vtrum in christo sit tantum vnium esse.
Quaestio secunda.

Vtrum verbi persona post incarnationem fuerit composita.
Quaestio tertia.

Vtrum natura humana fuerit vnita filio Dei accidentaliter.
Quaestio quarta.
Distinctio decimaquinta.

Vtrum ista sit vera Deus factus est homo.
Quaestio prima.

Vtrum hæc sit vera homo factus est Deus.
Quaestio secunda.

Vtrum hæc sit vera filius Dei prædestinatus est esse homo.
Quaestio tertia.
Distinctio decimaquinta.

Vtrum nasci competat naturæ, an personæ.
Quaestio prima.

Vtrum in Christo fuerint duæ natiuitates.
Quaestio secunda.

Vtrum in Christo sint plures filiationes.
Quaestio tertia.
Distinctio decimaquinta.

Vtrum latria sit virtus.
Quaestio prima.

Vtrum sit soli Deo exhibenda.
Quaestio secunda.

Vtrum dulcia distingatur à latria.
Quaestio tertia.
Distinctio decimaquinta.

Vtrum Christus secundum quod homo sit persona.
Quaestio prima.

Vtrum conueniat aliquem adoptate in filium.
Quaestio secunda.

Vtrum prædestinatio Christi sit eiuſa nostra prædestinationis.
Quaestio tertia.
Distinctio undecima.

Vtrum Christus possit dici simpliciter creatura.
Quaestio prima.

Vtrum ea quæ sunt humanæ naturæ possint dici de filio Dei.
Quaestio secunda.
Distinctio duodecima.

Vtrum hæc sit vera Christus, vel iste homo demonstrato Christo incepto esse.
Quaestio prima.

Vtrum Christus potuerit peccare.
Quaestio secunda.

Vtrum filius dei debuerit assumere naturam humanam ex stirpe Adæ.
Quaestio tertia.
Distinctio decimatercia.

Vtrum in Christo fuerit gratiæ plenitudo.
Quaestio prima.

Vtrum Christus secundum quod homo, sit caput ecclesiæ.
Quaestio secunda.
Distinctio decimaquarta.

Vtrum persona diuina possit assumere naturam irrationalem.
Quaestio prima.

Vtrum anima Christi perfectius videat diuinam essentiam quàm quæcunq; alia creatura.
Quaestio secunda.

Vtrum anima Christi videndo Deum videat in Christo omnia.
Quaestio tertia.

Vtrum præter cognitionem rerum in verbo fuerit Christo infusa alia rerum cognitio in proprio genere.
Quaestio quarta.

Vtrum in Christo fuerit aliqua scientia humanitus acquisita.
Quaestio quinta.

Vtrum anima Christi habuerit omnipotentiam.
Quaestio tertia.
Distinctio decimaquinta.

Vtrum post primam sanctificationem fuerit liberata à fomite.
Quaestio prima.

Vtrum post primam sanctificationem peccare potuerit.
Quaestio secunda.
Distinctio decimaquinta.

Vtrum Christus debeat dici filius spiritus sancti.
Quaestio prima.

Vtrum beata Virgo possit dici mater Dei.
Quaestio secunda.

Vtrum gratia fuerit Christo connaturalis.
Quaestio tertia.
Distinctio decimaquinta.

Vtrum natura diuina conueniat assumere naturam humanam cum defectibus corporalibus.
Quaestio prima.

Vtrum anima Christi fuerit compassibilis.
Quaestio secunda.

Vtrum dolor passionis Christi fuerit maximus.
Quaestio tertia.
Distinctio decimasexta.

Vtrum necessitas moriendi fuerit in Christo.
Quaestio prima.

Vtrum claritas transfigurationis fuerit gloriosa.
Quaestio secunda.
Distinctio decimaseptima.

Vtrum voluntas humana in Christo semper fuit conformis voluntati diuinæ.
Quaestio prima.

Vtrum conueniens fuerit Christum orare.
Quaestio secunda.
Distinctio decimaseptima.

Vtrum in Christo fuerit tantum vna actio.
Quaestio prima.

Vtrum Christus meruit ab instanti conceptionis.
Quaestio secunda.

Vtrum Christus per suam potentiam aliquid meruerit.
Quaestio tertia.
Distinctio decimaseptima.

Vtrum per passionem Christi sumus liberati ab omni peccato.
Quaestio prima.

Vtrum talis liberationis nostræ Christus debeat dici redemptor.
Quaestio secunda.
Distinctio vigesima.

Vtrum natura humana debuerit reparari per satisfactionem.
Quaestio prima.

Vtrum aliqua pura creatura potuerit satisfacere pro natura humana.
Quaestio secunda.
Distinctio vigesima.

Vtrum in morte Christi diuinitas separata fuerit ab humanitate.
Quaestio prima.

Vtrum corpus Christi debuit post mortem dissolui vel incinerari.
Quaestio secunda.
Distinctio vigesima.

Vtrum Christus in triduo mortis fuerit homo.
Quaestio prima.

Vtrum totus Christus fuerit in sepulchro.
Quaestio secunda.

Vtrum Christus secundum animam descendit in infernum.
Quaestio tertia.

Vtrum Christus descendit in infernum damnatorum.
Quaestio quarta.

Vtrum conueniens fuerit Christum tertia die resurgere.
Quaestio quinta.

Magistri Durandi de sancto Porciano

Quæstio sexta.
Vtrum Christus debuerit probare resurrectionem suam.
 Quæstio septima.
Vtrum cõueniens fuerit Christũ ascendere super omnes celos.
 Quæstio octaua.
Vtrum Christus ascenderit super conuexum celi empyrei.
Distinctio trigesima octaua.
 Quæstio prima.
Vtrum indigeamus habitibus.
 Quæstio secunda.
Vtrum habitus faciat aliquid ad substantiam actus.
 Quæstio tertia.
Vtrum habitus faciat aliquid ad determinationem actus.
 Quæstio quarta.
Vtrum habitus faciat aliquid ad facilitatem actus.
 Quæstio quinta.
Vtrum præter habitus acq̃sitos indigemus habitibus theologicis.
 Quæstio sexta.
Vtrum fides sit habitus virtuosus.
 Quæstio septima.
Vtrum actus fidei sit certior quàm actus scientiæ, an econuerso.
 Quæstio octaua.
Vtrum charitas sit fidei forma.
 In quo sit fides vt in subiecto.
Distinctio trigesima quarta.
 Quæstio prima.
Vtrum deus sit obiectum fidei.
 Quæstio secunda.
Vtrum fidei possit sub esse falsum.
 Quæstio tertia.
Vtrum ratio inducta ad ea que sunt fidei diminuat meritũ fidei.
Distinctio trigesima quinta.
 Quæstio prima.
Vtrum semper fuerit necessariũ ad salutẽ habere fidẽ explicitã.
 Quæstio secunda.
Vtrum articuli fidei conuenienter ponantur in symbolo.
 Quæstio tertia.
Vtrum fides infusa sufficiat ad eliciendum actum fidei.
Distinctio trigesima sexta.
 Quæstio prima.
Vtrum spes sit virtus.
 Quæstio secunda.
Vtrum sit virtus theologica.
 Quæstio tertia.
Vtrum habeat certitudinem.
Distinctio trigesima septima.
 Quæstio prima.
Vtrum amor prout est passio appetitus sit principalis passio.
 Quæstio secunda.
Vtrum amor dei habeat modum.
 Quæstio tertia.
Vtrum modus diligendi deum possit in via impleri.
Distinctio trigesima octaua.
 Quæstio prima.
Vtrum omnia sint ex charitate diligenda.
 Quæstio secunda.
Vtrum homo ex charitate debeat seipsum diligere.
Distinctio trigesima nona.
 Quæstio prima.
Vtrum in charitate sit ordo.
 Quæstio secunda.
Vtrum teneamur diligere deum plusquam nos.
 Quæstio tertia.
Vtrum in dilectiõne dei possit haberi respectus ad aliquã mercedẽ.
 Quæstio quarta.
Vtrum extranei meliores sint magis diligendi quã ppinq̃ min⁹ boni.
Distinctio trigesima.
 Quæstio prima.
Vtrum de necessitate salutis sit diligere inimicos.
 Quæstio secunda.
Vtrum diligere amicũ sit magis necessariũ quã diligere inimicos.
Distinctio trigesima prima.
 Quæstio prima.
Vtrum charitas semel habita possit amitti.
 Quæstio secunda.
Vtrum lapsus ex gratia vel charitate per peccatũ mortale, & exurgens p̃ penitentia refurgat ad æquale charitatẽ an ad maiore.
 Quæstio tertia.
Vtrum habitus fidei remaneat vel possit remanere in patria.
 Quæstio quarta.
Vtrum actus fidei possit remanere in patria.
 Quæstio quinta.
Vtrum imperfectio sit de essentia actus fidei.

Quæstio sexta.
Vtrum charitas euacuetur in patria.
 Quæstio septima.
Vtrum scientia euacuetur in patria.
Distinctio trigesima secunda.
 Quæstio prima.
Vtrum deus æqualiter diligat omnia.
Distinctio trigesima tertia.
 Quæstio prima.
Vtrum virtutes insint nobis à natura.
 Quæstio secunda.
Vtrum virtutes auferuntur ex actibus.
Vtrum virtutes consistant in medio.
 Quæstio tertia.
 Quæstio quarta.
Vtrum virtutes morales remaneant in patria.
 Quæstio quinta.
Vtrum sint tantum quatuor virtutes cardinales.
 Quæstio sexta.
Vtrum præter virtutes morales acq̃sitas oporteat ponere aliquas virtutes morales infusas.
Distinctio trigesima quarta.
 Quæstio prima.
Vtrum dona sint eadem cum virtutibus, an distinguantur ab eis.
 Quæstio secunda.
Vtrum sint tantum septem dona.
 Quæstio tertia.
Vtrum dona remaneant in patria.
 Quæstio quarta.
Vtrum timor seruilis sit bonus.
 Quæstio quinta.
Vtrum timor seruilis differat à timore casto secundũ essentiam.
 Quæstio sexta.
Vtrum crescente charitate decreseat timor.
Distinctio trigesima quinta.
 Quæstio prima.
Vtrum vita conuenienter diuidatur per actiã & cõtemplatiã.
 Quæstio secunda.
Vtrum vita actiua sit nobilior quàm cõtemplatiua, an econuerso.
 Quæstio tertia.
Vtrum vita actiua sit maioris meriti quã cõtemplatiua, an econuerso.
Distinctio trigesima sexta.
 Quæstio prima.
Vtrum virtutes morales acq̃sita sint connexa cũ theologicis.
 Quæstio secunda.
Vtrum virtutes morales habeant connexionẽ cũ intellectualibus.
 Quæstio tertia.
Vtrum virtutes morales sint connexa inter se.
 Quæstio quarta.
Vtrum vitia sint connexa.
 Quæstio quinta.
Vtrum omnes virtutes habeantur æquãnter.
Distinctio trigesima septima.
 Quæstio prima.
Vtrum præcepta decalogi conuenienter enumerentur.
 Quæstio secunda.
Vtrum tradere mutuum sub vfura sit licitum.
 Quæstio tertia.
Vtrum vfurario non repetenti aliquid ultra sortẽ, vel si recipiat postea restituit, teneatur ille qui ad eo mutuum recipit facere aliquam curialitatem.
 Quæstio quarta.
Vtrum liceat accipere pecuniam mutuo sub vfuris.
Distinctio trigesima octaua.
 Quæstio prima.
Vtrum omne mendacium sit peccatum.
 Quæstio secunda.
Vtrum omne mendacium sit peccatum mortale.
Distinctio trigesima nona.
 Quæstio prima.
Vtrum iuramentum sit licitum.
 Quæstio secunda.
Vtrum coactum iuramentum sit obligatorium.
 Quæstio tertia.
Vtrum iuramentum incantum sit obligatorium.
 Quæstio quarta.
Vtrum iuramentum promissionum factum sub conditione inhonestã sit obligatorium.
 Quæstio quinta.
Vtrum perurium sit peccatum mortale.
Distinctio quadragesima.
 Quæstio prima.
Vtrum illa duo præcepta non desiderabis vxorem proximi tui, & non concupisces rem proximi tui, bene assignentur.
 Quæstio secunda.
Vtrum lex vetus cohibeat solum manus, an etiam animum.
 Quæstio tertia.
Vtrum lex vetus occideret, an iustificaret.

SEQ

Tabula dist. & quæst. in quartum lib. Sentent.

SEQVITVR TABVLA
 Distinctionum, & Quæstionum libri
 quarti Sententiarum,

Prefatio.
Distinctio prima.
 Quæstio prima.
VIDE sit sacramentum, vbi præmissa ratione nominis proponuntur tres descriptiones Augustini, Hugonis de sancto Victore, & magistri Sententiarum.
 Quæstio secunda.
Vtrum genus humanum indiguerit sacramentis, vbi determinatur de tempore indigentia.
 Quæstio tertia.
Vbi sacramenta consistant in rebus & verbis.
 Quæstio quarta.
Vtrum in sacramentis noue legis sit aliqua virtus inherens causatiua gratiæ, characteris ornatus, vel cuiuscunque alterius dispositionis.
 Quæstio quinta.
Vtrum sacramenta veteris legis conferbant gratiam.
 Quæstio sexta.
Vtrum circumcisio fuit cõuenienter instituta, vbi agitur de tempore & populo, & de ritu circumcissionis.
 Quæstio septima.
Vtrum circumcisio auferret culpã originale, & cõferret gratiã.
 Quæstio octaua.
Vtrum ante circumcisionem ad salutem paruulorum sufficeret sola fides interior parentum, an requireretur signũ exterioris.
 Quæstio nona.
Vtrum sacramenta legalia cessauerint in aduentu Christi.
Distinctio secunda.
 Quæstio prima.
Vtrum omnia sacramenta noue legis fuerint immediatẽ deo instituta.
 Quæstio secunda.
Vtrum sint plura vel pauciora sacramenta quàm septem, & de ordine sacramentorum.
 Quæstio tertia.
Vtrum baptismus Ioannis fuerit sacramentum à deo institutũ, vbi dicitur qualis fuit ille baptismus quantum ad materiam & ad formam, & à quo fuerit institutus.
 Quæstio quarta.
Vtrum baptisati baptismo Ioannis debuerint rebaptisari baptismo Christi.
Distinctio tertia.
 Quæstio prima.
Vtrum forma baptismi Christi, videlicet hæc, Ego te baptizo in nomine patris & filij & spiritus sancti, sit vera forma baptismi.
 Quæstio secunda.
Vtrum circa formam baptismi possit aliquid immutari saluo sacramento.
 Quæstio tertia.
Vtrum plures possint simul vnum baptizare.
 Quæstio quarta.
Vtrum baptismus debeat fieri in aqua.
Distinctio quarta.
 Quæstio prima.
Vtrum character sit aliquid in anima.
 Quæstio secunda.
Vtrum per baptismum remittatur omne peccatum ad culpam.
 Quæstio tertia.
Vtrum per baptismum deleatur omnis pena.
 Quæstio quarta.
Vtrum recedente fisione ab eo qui fide baptismum suscepit, talis consequatur baptismi effectum.
 Quæstio quinta.
Vtrum carentibus visu rationis conferendus sit baptismus.
 Quæstio sexta.
Vtrum filij infidelium debeant baptisari inuitis parentibus eorum.
 Quæstio septima.
Vtrum paruuli infidelium baptisati inuitis parentibus suscipiant verum sacramentum.
 Quæstio octaua.
Vtrum baptismus fluminis & sanguinis suppleat vicẽ baptismi aquarũ.
Distinctio quinta.
 Quæstio prima.
Vtrum à malis ministris possit conferri verus baptismus.
 Quæstio secunda.
Vtrum malus minister baptisando peccet.

Quæstio tertia.
Vtrum Christus secũdũ quod homo, habuerit potestatem operandi interiorẽ effectum sacramentorum.
 Quæstio quarta.
Vtrum Christus potuit dare hominibus potestatem dimittendi peccata.
Distinctio sexta.
 Quæstio prima.
Vtrum aliquis possit sanctificari ante natiuitatem ex vtero.
 Quæstio secunda.
Vtrum ad baptismum requiratur intentio ministri.
 Quæstio tertia.
Vtrum catechismus debeat præcedere baptismum.
 Quæstio quarta.
Vtrum exorcismus debeat præcedere baptismum, & vtrum sit alicuius efficaciz.
Distinctio septima.
 Quæstio prima.
Vtrum confirmatio sit sacramentum.
 Quæstio secunda.
Vtrum chrisma sit materia conueniens huius sacramenti confirmationis.
 Quæstio tertia.
Vtrum aliquis nõ ordinatus possit sacramentum confirmationis conferre.
 Quæstio quarta.
Vtrum ex commissione papæ sacramentum cõsumationis possit ab alio quàm ab episcopo conferri.
Distinctio octaua.
 Quæstio prima.
Vtrum eucharistia sit sacramentum.
 Quæstio secunda.
Vtrum formæ consecrationis panis & vini sint conuenientes.
 Quæstio tertia.
Vtrum formæ consecrationis corporis & sanguinis Christi sint connexa.
 Quæstio quarta.
Vtrum corpus Christi possit licitẽ sumi post medicinã, vel post cibum sumptum per modum medicinæ.
Distinctio nona.
 Quæstio prima.
Vtrum sint duo modi manducandi hoc sacramentum.
 Quæstio secunda.
Vtrum māducatio eucharistiæ sit homini de necessitate salutis.
 Quæstio tertia.
Vtrum solius hominis sit sumere sacramentum eucharistiæ.
 Quæstio quarta.
Vtrum peccator sumens hoc sacramentum eucharistiæ peccet mortaliter.
 Quæstio quinta.
Vtrum liceat sacerdoti dare eucharistiã illi quem sit esse in peccato mortali.
Distinctio decima.
 Quæstio prima.
Vtrum corpus Christi natum de virgine sit realiter in sacramẽto eucharistiæ.
 Quæstio secunda.
Vtrum totus Christus sit in eucharistia.
 Quæstio tertia.
Vtrum corpus Christi moueatur ad motum hostiæ.
 Quæstio quarta.
Vtrum corpus Christi in eucharistia possit videri ab oculo glorificato.
Distinctio undecima.
 Quæstio prima.
Vtrum corpus Christi sit in eucharistia per cõuersionem panis in ipsum, vel vtrum cum corpore Christi remaneat substantia panis.
 Quæstio secunda.
Vtrum Deus possit conuertere quodlibet in quodlibet.
 Quæstio tertia.
Qualis sit conuersio substantiæ panis & vini in corpus & sanguinem Christi.
 Quæstio quarta.
Vtrum panis de frumento & vinum viciis sint conueniens materia eucharistiæ.
 Quæstio quinta.
Vtrum aqua miscenda si vino in sacramento eucharistiæ.
 Quæstio sexta.
Vtrum sacerdos possit consecrare panem & vinum in quacunque quantitate.
 Quæstio septima.
Vtrum sacerdos intendens cõsecrare tantum decem hostias, si

A 4

Magistri Durandi de sancto Porciano

iuveniat undecim, an undecima sit consecrata.
Distinctio decima secunda.
 Quæstio prima.
 Vtrum Deus possit facere quodlibet accidens sine subiecto.
 Quæstio secunda.
 Vtrum species sacramentales possint aliquid naturaliter immutare.
 Quæstio tertia.
 Vtrum debeat esse sanguis Christi per admissionem novi vini speciebus vini consecrati.
 Quæstio quarta.
 Vtrum effectus eucharistiæ sit augmentum gratiæ seu charitatis.
 Quæstio quinta.
 Vtrum sit laudabile sumere sacramentum eucharistiæ omni die.
Distinctio decima tertia.
 Quæstio prima.
 Vtrum consecratio huius sacramenti propriè conveniat sacerdotibus.
 Quæstio secunda.
 Vtrum liceat sacerdotibus penitus cessare à celebratione missæ.
 Quæstio tertia.
 Vtrum plures sacerdotes possint eandem hostiam consecrare.
 Quæstio quarta.
 Vtrum solis sacerdotibus liceat sacramenta Eucharistiæ populo ministrare.
 Quæstio quinta.
 Vtrum hæretici sint tolerandi.
Distinctio decima quarta.
 Quæstio prima.
 Vtrum poenitentia sit virtus.
 Quæstio secunda.
 Vtrum poenitentia sit virtus generalis.
 Quæstio tertia.
 Vtrum potentia sit sacramentum.
 Quæstio quarta.
 Vtrum poenitentia debeat solennizari.
 Quæstio quinta.
 Vtrum effectus poenitentiae bene assignentur.
 Quæstio sexta.
 Vtrum aliquis possit excidere à vera poenitentia.
Distinctio decima quinta.
 Quæstio prima.
 Vtrum homo possit satisfacere Deo de aliquo peccato mortali.
 Quæstio secunda.
 Vtrum aliquis possit satisfacere de vno peccato non satisfaciendo de altero.
 Quæstio tertia.
 Vtrum bona opera facta extra charitatem sint alicuius boni temporalis meritoria.
 Quæstio quarta.
 Vtrum bona opera facta extra charitatem mereantur diminutionem poenæ inferni.
 Quæstio quinta.
 Vtrum satisfactio debeat fieri per opera poenalia.
 Quæstio sexta.
 Vtrum elemosyna sit pars satisfactionis.
 Quæstio septima.
 Vtrum elemosynæ spirituales sint potiores corporalibus, an e contrario.
 Quæstio octava.
 A quibus personis debeat fieri elemosyna, & quibus personis sit danda, & de quibus rebus sit facienda.
 Quæstio nona.
 Vtrum ieiunia per ecclesiam instituta sint sub præcepto.
 Quæstio decima.
 Vtrum omnes teneantur ad servandum ieiunia ab ecclesia instituta.
 Quæstio undecima.
 Vtrum comedens tempore ieiunij plus quam semel: qualiter vice peccet mortaliter.
 Quæstio duodecima.
 Vtrum oratio sit in præcepto.
Distinctio decima sexta.
 Quæstio prima.
 Vtrum contritio, confessio & satisfactio sint partes poenitentiae.
 Quæstio secunda.
 Vtrum peccatum veniale possit remitti sine mortali.
 Quæstio tertia.
 Vtrum circumstantiæ possint mutare speciem peccati, vel eam intendere seu minuire.
 Quæstio quarta.
 Vtrum omnes circumstantiæ peccatorum sint confitendæ.

Quæstio quinta.
 Vtrum ludus, spectacula, militia, negotiatio impediât poenitentiam.
Distinctio decima septima.
 Quæstio prima.
 Vtrum illa quæ concurrunt ad iustificationem impij sint simul, vel habeant ordinem quo vnum præcedit alterum.
 Quæstio secunda.
 Vtrum in contritione ante confessionem & satisfactionem remittatur culpa.
 Quæstio tertia.
 Vtrum per contritionem dimittatur aliquid de poenæ culpæ seu peccato debita.
 Quæstio quarta.
 Vtrum dolor contritionis debeat esse maximus.
 Quæstio quinta.
 Vtrum verè contritus plus debeat eligere poenam inferni, aut omnino non esse, quam peccare.
 Quæstio sexta.
 Vtrum fortis secundum fortitudinem virtutis moralis debeat vel ei liceat in quocunque casu eligere mortem.
 Quæstio septima.
 Vtrum culpa sit magis odiosa fideli quia est offensiva dei, quam quia est nociva sibi.
 Quæstio octava.
 Quo iure confessio sit introducta.
 Quæstio nona.
 Vtrum confessio sit ad salutem necessaria.
 Quæstio decima.
 Vtrum peccator postquam peccavit, statim tenetur conteri & confiteri habita copia sacerdotis.
 Quæstio undecima.
 Vtrum sit necessarium confiteri sacerdoti, an sufficiat alteri confiteri?
 Quæstio duodecima.
 Vtrum necessarium sit confiteri proprio sacerdoti & non alij etiam habenti privilegium vel mandatum.
 Quæstio decima tertia.
 Vtrum confessio facta ab illo qui non poenitet valeat, an oporteat eum iterum confiteri.
 Quæstio decima quarta.
 Vtrum confitens & non poenitens impleat præceptum ecclesiæ de confitendo semel in anno.
 Quæstio decima quinta.
 Vtrum confessio debeat fieri integraliter vni & eidem.
Distinctio decima octava.
 Quæstio prima.
 Vtrum claves sint in ecclesia.
 Quæstio secunda.
 Quid sit visus clavium.
 Quæstio tertia.
 Vtrum ecclesia debeat vii excommunicatione.
 Quæstio quarta.
 Vtrum sententia excommunicationis iniuste lata liget.
 Quæstio quinta.
 Vtrum scienter participans cum excommunicato peccet mortaliter.
Distinctio decima nona.
 Quæstio prima.
 Vtrum soli sacerdotes novi testamenti habeant claves.
 Quæstio secunda.
 Vtrum quilibet sacerdos possit vii clavis in quemlibet.
 Quæstio tertia.
 Vtrum correctio fraterna cadat sub præcepto.
 Quæstio quarta.
 Vtrum in correctione fraterna debeat secreta monitio præcedere denunciationem.
Distinctio vigesima.
 Quæstio prima.
 Vtrum ille qui implet poenitentiam à sacerdote sibi iniunctam sit totaliter liberatus.
 Quæstio secunda.
 Vtrum vnus possit pro alio satisfacere.
 Quæstio tertia.
 Vtrum indulgentiæ aliquid valeant.
 Quæstio quarta.
 Vtrum indulgentiæ tantum valeant quantum sonant.
 Quæstio quinta.
 Quis possit dare indulgentias.
Distinctio vigesima prima.
 Quæstio prima.
 Vtrum post hanc vitam peccata aliqua remittantur quoad culpam.

Quæstio

Tabula dist. & quæst. in quartum lib. Senten.

Quæstio secunda.
 Vtrum veniale adiunctum mortali in damnatis puniatur poenæ æterna.
 Quæstio tertia.
 Vtrum confessio generalis aliquid valeat.
 Quæstio quarta.
 Vtrum in quolibet casu teneatur sacerdos celare peccata quæ audit in confessione.
Distinctio vigesima secunda.
 Quæstio prima.
 Vtrum peccata dimissa per poenitentiam redeant per sequentem culpam.
 Quæstio secunda.
 Vtrum hæc forma sit conveniens sacramento poenitentiae, Ego te absolvo, &c.
Distinctio vigesima tertia.
 Quæstio prima.
 Vtrum extra vinctio sit sacramentum.
 Quæstio secunda.
 Vtrum oleum consecratum per episcopum sit conveniens materia huius sacramenti.
 Quæstio tertia.
 Vtrum sacerdos sit proprius minister sacramenti extremæ vinctiois.
 Quæstio quarta.
 Vtrum hoc sacramentum debeat dari sanis.
Distinctio vigesima quarta.
 Quæstio prima.
 Vtrum ordo sit sacramentum.
 Quæstio secunda.
 Vtrum sint tantum septem ordines.
 Quæstio tertia.
 Vtrum singulis ordinibus imprimatur character.
 Quæstio quarta.
 Vtrum corona sit ordo.
 Quæstio quinta.
 Vtrum in ecclesia sit aliqua potestas maior sacerdotali.
Distinctio vigesima quinta.
 Quæstio prima.
 Vtrum omnis episcopus possit conferre ordines.
 Quæstio secunda.
 Vtrum mulier vel puer possint ordinari.
 Quæstio tertia.
 Vtrum sit licitum spiritualia vendere vel emere prelo tēporali.
 Quæstio quarta.
 Vtrum simonia committatur illis tribus modis consuetis assignari, scilicet per munus à manu, per munus à lingua, & per munus ab obsequio.
 Quæstio quinta.
 Vtrum prelati aliquid possent excusari à vicio simoniæ conferendo pro pecunia simplicem canonicatū, vel simplex beneficium, cui non sit annexa cura animarum, vel sacer ordo.
Distinctio vigesima sexta.
 Quæstio prima.
 Vtrum matrimonium sit licitum.
 Quæstio secunda.
 Vtrum matrimonium cadat sub præcepto.
 Quæstio tertia.
 Vtrum matrimonium sit sacramentum.
Distinctio vigesima septima.
 Quæstio prima.
 Vtrum consensus expressus per verba de præenti causet matrimonium.
 Quæstio secunda.
 Vtrum matrimonium solvatur per religionis ingressum.
 Quæstio tertia.
 Vtrum convenienter assignetur tempus sponsalium, scilicet quod possint contrahi post septennium.
 Quæstio quarta.
 Vtrum cum bigamo liceat dispensare.
Distinctio vigesima octava.
 Quæstio prima.
 Vtrum consensus de futuro cum copula carnali sequente sufficiat ad matrimonium.
 Quæstio secunda.
 Vtrum consensus de præenti conditionatus faciat matrimonium.
Distinctio vigesima nona.
 Quæstio prima.
 Vtrum consensus possit esse coactus, vel vtrum voluntas possit cogi ad consentium, vel ad quemcunque aliam actum.
 Quæstio secunda.
 Vtrum consensus coactus sufficiat ad matrimonium contrahendum.

Distinctio trigesima.
 Quæstio prima.
 Vtrum error impediât matrimonium.
 Quæstio secunda.
 Vtrum decuerit beatam virginem matrimonio copulari.
Distinctio trigesima prima.
 Quæstio prima.
 Vtrum matrimonium indigeat aliquibus bonis excusantibus ipsum.
 Quæstio secunda.
 Vtrum prædicta bona sint de necessitate sacramenti matrimonij.
 Quæstio tertia.
 Vtrum fides, proles & sacramentum sufficiēt excusant actum conjugalem.
 Quæstio quarta.
 Vtrum sine prædictis bonis possit actus matrimonij à præcepto totaliter excusari.
Distinctio trigesima secunda.
 Quæstio prima.
 Vtrum quilibet coniugum teneatur alteri ad redditionem debiti ex necessitate præcepti.
 Quæstio secunda.
 Vtrum vnus coniugum sine licentia alterius possit continentiam vouere.
Distinctio trigesima tertia.
 Quæstio prima.
 Vtrum licitum sit vel aliquando fuerit habere plures uxores.
 Quæstio secunda.
 Vtrum fornicatio simplex sit peccatum mortale.
 Quæstio tertia.
 Vtrum in veteri lege licitum fuerit viro uxorem repudiare.
 Quæstio quarta.
 Vtrum virginitas sit præferenda matrimonio.
Distinctio trigesima quarta.
 Quæstio prima.
 Vtrum matrimonio sint assignanda aliqua impedimenta.
 Quæstio secunda.
 Vtrum impotentia ad actum matrimonij impediât matrimonium.
Distinctio trigesima quinta.
 Quæstio prima.
 Vtrum liceat uxorem dimittere causa fornicationis.
 Quæstio secunda.
 Vtrum dimittens uxorem ob fornicationem possit alteram ducere.
Distinctio trigesima sexta.
 Quæstio prima.
 Vtrum servitus impediât matrimonium.
 Quæstio secunda.
 Vtrum servus possit contrahere matrimonium sine consensu domini sui.
Distinctio trigesima septima.
 Quæstio prima.
 Vtrum sacer ordo impediât matrimonium.
 Quæstio secunda.
 Vtrum occisio uxoris impediât matrimonium.
Distinctio trigesima octava.
 Quæstio prima.
 Vtrum votum solenne impediât matrimonium contrahendum, & dirimat contractum.
 Quæstio secunda.
 Vtrum in solenni voto continentiae possit papa dispensare.
 Quæstio tertia.
 Vtrum omne scandalum sit peccatum.
 Quæstio quarta.
 Vtrum bona spiritualia sint dimittenda propter peccatum.
Distinctio trigesima nona.
 Quæstio prima.
 Vtrum fidelis possit contrahere matrimonium cum infideli.
 Quæstio secunda.
 Vtrum coniunx conuersus ad fidem possit dimittere infidelem nolentem cohabitare cum eo sine contumelia creatoris, & absque eo quod petrat ad errorem.
Distinctio quadragesima.
 Quæstio prima.
 Vtrum consanguinitas impediât matrimonium.
Distinctio quadragesima prima.
 Quæstio prima.
 Vtrum affinitas impediât matrimonium.
 Quæstio secunda.
 Vtrum ex sponsalibus contrahatur aliquod vinculum continentiae quod possit matrimonium impedire.

Magist. Duran. de S. Porcia. tabula distinc. & quaest. in IIII. lib. Sent.

Quaestio tertia.
Vtrum aliqua proles sit illegitima.
Quaestio quarta.
Vtrum matrimonium contractum inter affines vel consanguineos sit dirimendum.
Distinctio quadragesimasecunda.
Quaestio prima.
Vtrum spiritualis cognatio impediat matrimonium.
Quaestio secunda.
Vtrum cognatio legis impediat matrimonium.
Quaestio tertia.
Vtrum secundae nuptiae sint licitae.
Distinctio quadragesimatercia.
Quaestio prima.
Vtrum idem homo possit resurgere.
Quaestio secunda.
Vtrum aliquid corruptum possit per naturam idem numero reparari.
Quaestio tertia.
Vtrum illud cuius essentia totaliter perit vel per annihilationem, vel per corruptionem possit virtute diuina idem numero reparari.
Quaestio quarta.
Vtrum resurrectio mortuorum fiet in instanti, an in tempore.
Distinctio quadragesimaquarta.
Quaestio prima.
Vtrum ad hoc quod idem homo resurgat, requiratur quod formetur corpus eius eisdem pulueribus in quos fuit resolutum.
Quaestio secunda.
Vtrum omnes tam boni quam mali integraliter resurgent.
Quaestio tertia.
Vtrum corpora resurgant sine deformatibus quas habuerunt hic.
Quaestio quarta.
Vtrum corpora bonorum sint futura impassibilia per aliquam formam sibi inexistentem.
Quaestio quinta.
Vtrum per aliquam formam sibi inhaerentem corpus gloriosum possit simul esse cum alio corpore glorioso vel non glorioso.
Quaestio sexta.
Vtrum virtute diuina corpus gloriosum possit esse cum alia corpore glorioso vel non glorioso.
Quaestio septima.
Vtrum corpora gloriosa ratione suae agilitatis possint moueri in instanti de loco ad locum.
Quaestio octaua.
Vtrum corpora gloriosa habeant claritatem.
Quaestio nona.
Vtrum ignis inferni sit corporeus.
Quaestio decima.
Vtrum corpora damnatorum post resurrectionem patiantur ab igne passione proprie dicta.
Quaestio vndecima.
Vtrum animae damnatorum ante resurrectionem corporum patiantur ab igne.
Distinctio quadragesimaquinta.
Quaestio prima.
Vtrum suffragia viuorum prosint defunctis.
Quaestio secunda.
Vtrum suffragia prosint exiitibus in inferno.
Quaestio tertia.
Vtrum suffragia facta pro aliquo ipsi soli valeant, & non aliis pro quibus non sunt.

Quaestio quarta.
Vtrum sancti cognoscant orationes nostras, quas ad eos dirigimus.
Distinctio quadragesimasexta.
Quaestio prima.
Vtrum iustitia sit in deo.
Quaestio secunda.
Vtrum poena aeterna debeat peccato mortali.
Quaestio tertia.
Vtrum in punitione malorum concurrant diuina misericordia & iustitia.
Distinctio quadragesimasepcima.
Quaestio prima.
Vtrum generale iudicium sit futurum.
Quaestio secunda.
Vtrum in generali iudicio quilibet cognoscat peccata sua, & peccata aliorum.
Quaestio tertia.
Vtrum mundus sit purgandus per ignem eiusdem speciei cum igne nostro.
Distinctio quadragesimoctaua.
Quaestio prima.
Vtrum Christus iudicabit in forma humana.
Quaestio secunda.
Vtrum diuinitas possit videri a malis sine gaudio.
Quaestio tertia.
Vtrum motus caeli cessabit.
Distinctio quadragesimanona.
Quaestio prima.
Vtrum beatitudo consistat in bonis corporis.
Quaestio secunda.
Vtrum aliquis intellectus creatus possit videre deum clarè & manifestè visione intellectuali.
Quaestio tertia.
Vtrum beati videntes diuinam essentiam videant in ipsa omnia alia.
Quaestio quarta.
Vtrum beatitudo nostra consistat principaliter in visione diuinae essentiae.
Quaestio quinta.
Vtrum deus possit esse immediatum obiectum delectationis.
Quaestio sexta.
Vtrum viatori manenti in statu viae possit communicari visio dei intuitiua, quae non sit beatifica.
Quaestio septima.
Vtrum beatitudo sanctorum sit futura maior post resurrectionem quam sit modo.
Quaestio octaua.
Vtrum omnes homines appetant summè & de necessitate salutem.
Distinctio quinquagesima.
Quaestio prima.
Vtrum in inferno sit tantum poena ignis.
Quaestio secunda.
Vtrum damnati vellent plus non esse, quam esse in miseria poenae.
Quaestio tertia.
Vtrum beati videant poenas damnatorum.

Fini tabula Distinctionum & Quaestionum quarti libri Sententiarum.



EXCVSVM FVIT HOC OPVS
LVGDVNI ANNO SALVTIS
M. D. LXIX.